

PRAXIS

PHILOSOPHISCHE ZEITSCHRIFT

πραξις

SCHÖPFERTUM UND VERDING-
LICHUNG – R. Supek, M. Kangrga, D.
Grlić, R. Berlinger, G. Petrović, S. M. Eames,
V. Korać, A. Künzli, P. Vranicki, S.
Stojanović, E. Mandel, Lj. Tadić, Z. Tor-
dai, N. Bellu und G. Semerari ● POR-
TRATS UND SITUATIONEN – H. Dieter
Bahr: Ontologie und Utopie ● GEDANKE
UND WIRKLICHKEIT – V. Milić: Die
Krise des Selbstbewußtseins in der zeitge-
nössischen Gesellschaft ● DISKUSSION –
Auszug aus einem Dialog: J. Molfessis und
K. Axelos ● BUCHBESPRECHUNGEN
UND NOTIZEN – Über die Werke von A.
Gorz, J. Ortega y Gasset, J. K. Galbraith
und N. Abbagnano schreiben R. Supek, B.
Bošnjak, I. Kuvačić und B. Kalin ● PRAXIS
– Die jugoslawische Ausgabe, Jahrgang 4 ●
IN MEMORIAM – Miloš N. Đurić

1/2 • 1968

PRAXIS

PHILOSOPHISCHE ZEITSCHRIFT

Redaktionskomitee

BRANKO BOŠNJAK, MLADEN ČALDAROVIĆ, DANKO GRLIĆ,
MILAN KANGRGA, IVAN KUVAČIĆ, GAJO PETROVIĆ, RUDI SUPEK,
PREDRAG VRANICKI

Chefredakteure

GAJO PETROVIĆ und RUDI SUPEK

Redaktionssekretär

BORIS KALIN

Technische Leitung

ZLATKO POSAVAC

Redaktionsrat

KOSTAS AXELOS (Paris), ALFRED J. AYER (Oxford), ZYGMUNT BAUMANN (Warszawa), NORMAN BIRNBAUM (New York), ERNST BLOCH (Tübingen), THOMAS BOTTOMORE (Vancouver), UMBERTO CERROMI (Roma), ROBERT S. COHEN (Boston), VELJKO CVJETIČANIN (Zagreb), BOŽIDAR DEBENJAK (Ljubljana), MIHAJLO ĐURIĆ (Beograd), MARVIN FARBER (Buffalo), MUHAMED FILIPOVIĆ (Sarajevo), VLADIMIR FILIPOVIĆ (Zagreb), EUGEN FINK (Freiburg), IVAN FOCHT (Sarajevo), ERICH FROMM (Mexico City), LUCIEN GOLDMANN (Paris), ANDRÉ GORZ (Paris), JÜRGEN HABERMAS (Frankfurt), ERICH HEINTEL (Wien), AGNES HELLER (Budapest), BESIM IBRAHIMPAŠIĆ (Sarajevo), LESZEK KOLAKOWSKI (Warszawa), VELJKO KORAĆ (Beograd), KAREL KOSIK (Praha), ANDRIJA KREŠIĆ (Beograd), HENRI LEFEBVRE (Paris), GEORG LUKÁCS (Budapest), SERGE MALLET (Paris), HERBERT MARCUSE (San Diego), MIHAILO MARKOVIĆ (Beograd), VOJIN MILIĆ (Beograd), ENZO PACI (Milano), HOWARD L. PARSONS (Bridgeport), ZAGORKA PEŠIĆ-GOLUBOVIĆ (Beograd), DAVID RIESMAN (Cambridge, Mass.), VELJKO RUS (Ljubljana), SVETOZAR STOJANOVIĆ (Beograd), JULIUS STRINKA (Bratislava), ABDULAH ŠARČEVIĆ (Sarajevo), LJUBO TADIĆ (Beograd), IVAN VARGA (Budapest), KURT H. WOLFF (Newton, Mass.), ALDO ZANARDO (Bologna), MILADIN ŽIVOTIĆ (Beograd).

Herausgeber

HRVATSKO FILOZOFSKO DRUŠTVO ZAGREB

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

CREATIVITE ET REIFICATION

Rudi Supek / Discours d'ouverture	3
Milan Kangrga / Was ist die Verdinglichung?	11
Danko Grlić / Kreation und Aktion	22
Rudolf Berlinger / Die Ermächtigung zum Werk	37
Gajo Petrović / Sinn und Möglichkeit des Schöpfertums	46
S. Morris Eames / Social Planning and Individual Freedom	59
Veljko Korać / The Possibilities and Prospects of Freedom in Modern World	73
Arnold Künzli / Selbstverwaltung im Ghetto	83
Predrag Vranicki / L'état et le parti dans le socialisme	96
Svetozar Stojanović / Social Self-Government and Socialist Community	104
Ernest Mandel / Freiheit und Planung im Kapitalismus und Sozialismus	117
Ljubomir Tadić / La bureaucratie, organisation réifiée	133
Zádor Tordai / Aspekte des Kampfes gegen die Bürokratie im Sozialismus	144
Niculae Bellu / L'idée de structure dans l'analyse de la moralité	150
Giuseppe Semerari / Bürokratie und individuelle Freiheit als technische Verantwortung	157

PORTRAITS ET SITUATION

Hans Dieter Bahr / Ontologie und Utopie	164
---	-----

PENSEE ET REALITE

Vojin Milić / La crise de la conscience de soi dans la société contemporaine	176
---	-----

DISCUSSION

Jason Molfessis et Kostas Axelos / Extrait d'un dialogue	199
--	-----

COMPTES RENDUS ET NOTES

André Gorz / Le socialisme difficile (Rudi Supek)	202
José Ortega y Gasset / Was ist Philosophie? (Branko Bošnjak)	204
John Kenneth Galbraith / The New Industrial State (Ivan Kuvačić)	207
Nicola Abbagnano / Scritti scelti (Boris Kalin)	210

PRAXIS

Boris Kalin / Praxis, édition yougoslave, année IV	213
--	-----

IN MEMORIAM

Branko Bošnjak / Miloš N. Đurić	232
---	-----

A U I S

A sa réunion du 6. IX 1967, la Rédaction du Praxis a décidé d'admettre comme membre de la Rédaction le camarade Ivan Kuvačić, jusqu'à présent membre du Conseil de rédaction.

DISCOURS D'OUVERTURE

Rudi Supek

Zagreb

Chers camarades, chers amis, j'ai l'honneur et le plaisir de vous saluer au nom du Comité de direction de l'Ecole d'été de Korčula. Nous ouvrons cette année la quatrième session de l'Ecole, c'est-à-dire sa cinquième année de travail, ce qui montre assez qu'elle est devenue l'un des besoins vitaux de notre vie philosophique et sociologique; par ailleurs, l'intérêt grandissant qu'elle suscite et les participations qu'elle rassemble témoignent de son succès dans la poursuite de son but pédagogique et scientifique: faire avancer les acquisitions les plus récentes de la pensée philosophique et sociologique, non seulement dans les rangs des cadres spécialisés, mais aussi dans la société. Certaines tentatives, dont le caractère borné ne fait pas de doute, ont été faites pour mettre en question son travail et son existence, et d'autre*

* Ceci est le discours d'ouverture du président à la quatrième session de l'Ecole d'été de Korčula, qui a eu lieu à Korčula, du 16. au 26. VIII 1967, sous le titre «Créativité et réification».

Au cours de cette session ont été tenues les conférences suivantes, suivies de discussion: Danko Grlić (Zagreb): «Création et action» (16. VIII); Milan Kangrga (Zagreb): «Qu'est-ce que la réification?» (17. VIII); Vanja Sutlić (Zagreb): «Créativité et réification»; Ernest Mandel (Bruxelles): «La planification dans le capitalisme et dans le socialisme» (19. VIII); Svetozar Stojanović (Belgrade): «L'autogestion sociale et la communauté socialiste» (19. VIII); Norman Birnbaum (New York): «La réification en tant qu'objet d'analyse sociologique» (19. VIII); Lucien Goldmann (Paris): «La création et le structuralisme» (21. VIII); Gajo Petrović (Zagreb): «Sens et possibilité de la créativité» (22. VIII); Predrag Vranicki (Zagreb): «L'état et le parti dans le socialisme» (22. VIII); Veljko Korać (Belgrade): «Sur les possibilités et les perspectives de la liberté dans le monde contemporain» (22. VIII); Julius Strinka (Bratislava): «Le socialisme en tant qu'institution, et le socialisme en tant qu'idée» (24. VIII); Niculae Bellu (Bucarest): «La création humaine et la structure de la morale» (24. VIII).

Les travaux de l'Ecole ont également compris les symposiums suivants: I, «La liberté et la planification» (18. VIII). Président: Mihailo Marković (Belgrade). Participants: Hans Dieter-Klein (Vienne), S. Morris Eames (Carbondale), Arnold Kaufmann (Ann Arbor), Andrija Krešić (Belgrade), Rudi Supek (Zagreb). – II, «Bureaucratie, technocratie et libertés personnelles» (21. VIII). Président: Vanja

part, nous n'avons pas encore pu résoudre certaines questions importantes d'organisation, mais votre présence et votre adhérence au travail de l'Ecole prouvent que la pensée socialiste progresse à des sources plus profondes que n'importe quel cadre institutionnel.

Au cours des deux dernières années, depuis la dernière Session de l'Ecole, notre Société a vécu de nombreux événements de première importance, dont le sens peut parfaitement illustrer le thème «Création et réification», car ils nous ont montré, de façon parfois dramatique, la fragilité de la création humaine dans ses meilleures aspirations, et la puissance des forces d'inertie, de régression et de réification. Pas plus que par le passé, où nous avons choisi comme thème «Sens et perspectives du socialisme» ou «Signification de l'histoire et de l'avenir», personne ne peut nous reprocher cette année, avec le thème «Créativité et réification», de choisir des thèmes philosophiques abstraits et inactuels. Des entretiens sur la pensée figée, sur le dogmatisme obstiné, sur les techniques bureaucratiques de domination des hommes, sur les inventions technocratiques de transformation des hommes en masses ou en articles de la production de masse en série, sur l'impuissance à franchir les frontières de pensée établies par les préjugés sociaux de classe, de nation ou de race – tout cela, ce sont des problèmes qui nous mettent au cœur de l'actualité vivante de notre vie sociale. Notre pensée philosophique et sociologique est bien celle qui mérite le moins le reproche d'humanisme abstrait et de désintéressement des questions essentielles du développement social et de l'intelligence rationnelle de notre existence sociale et historique.

Si nous regardons en outre l'activité de notre Ecole à travers le prisme du thème de cette année, «Création et réification», nous pouvons définir certaines tendances prouvant l'effort créateur et de résistance à toute institutionnalisation qui transforme l'engagement humain en un simple travail de routine.

Sutlić (Zagreb). Participants: Agnes Heller (Budapest), Giuseppe Semerari (Bari), Jan Szewczyk (Varsovie), Robert Tucker (Princeton), Zador Tordai (Budapest), Ivan Varga (Budapest). – III, «Le mouvement ouvrier et l'autogestion» (23. VIII). Président: Rudi Supek (Zagreb). Participants: Ivan Babić (Zagreb), Joseph Berke (Londres), Serge Jonas (Paris), Arnold Künzli (Bâle), Serge Mallet (Paris), Ivo Urbančič (Ljubljana). – IV, «La création culturelle et les organisations sociales». (25. VIII). Président: Mladen Caldarović (Zagreb). Participants: Jindrich Fibich (Prague), Vladimir Filipović (Zagreb), Albert William Levi (St. Louis), Vojin Millč (Belgrade), Dušan Pirjevec (Ljubljana). Le dernier jour (le 26), fut consacré à un «débat général» sur l'ensemble des conférences et des symposium.

Outre conférences et symposium, il y eut deux conférences d'information spéciales, à l'usage des participants étrangers: Antun Žvan (Zagreb): «L'avant-garde et l'autogestion» (18. VIII); Leo Mates (Belgrade): «Les principes de la politique extérieure yougoslave» (21. VIII).

Le groupe des participants américains a pris l'initiative d'organiser une discussion générale sur la guerre du Viet-Nam. Participants: Norman Birnbaum (New York), Arnold Kaufmann (Ann Arbor), Albert William Levi (St. Louis), Steven Marcus (New York) et Robert Tucker (Princeton).

A côté des conférenciers et des participants aux symposium, ont pris part aux travaux de la quatrième session de l'Ecole d'été de Korčula plus de cent philosophes, sociologues, travailleurs de la science, de la culture et de l'instruction, yougoslaves et étrangers, dont beaucoup ont pris une part active aux discussions.

D'abord, cette Ecole est née à l'initiative spontanée de nos forces philosophiques et sociologiques spontanées qui, portées par le pathos de la révolution socialo-historique de l'époque, ont trouvé leur place dans la révolution socialiste comme expression d'une nouvelle humanité. Si nous soulignons la spontanéité de l'initiative, c'est pour mentionner que la révolution socialiste est grosse de forces créatrices malgré tous les obstacles et toutes les destructions nés des tentatives faites pour la bureaucratiser et l'étatiser. La spontanéité de la pensée sociale et l'engagement que l'on ne peut soumettre ni par la force des règlements institutionnels, ni par des bornes pragmatiques, ni par l'auto-satisfaction d'une activité professionnelle routinière, témoignent de la profondeur de l'intégration personnelle dans les courants sociaux et historiques. Elle témoigne aussi de la libération des aspirations collectives dans la société même, quand elle commence à se former sur des bases nouvelles, quand elle est forcée de puiser en elle-même, quand la discipline militaire et les habitudes commencent, après la victoire, à se muer en association libre pour la construction d'une nouvelle communauté sociale, où chaque individu, chaque citoyen et chaque combattant, est tenu de prendre ses responsabilités, non comme exécutant de la volonté des autres, mais comme créateur autonome et conscient de son existence sociale propre. L'existence de l'initiative créatrice est le signe que la société socialiste, sur la base de l'association libre, commence véritablement à se constituer, de même que l'absence ou la limitation d'initiative est le signe qu'elle se trouve toujours prise dans les mailles d'un mouvement militaro-étatique.

Certes, la spontanéité reste seulement impulsion aveugle, ou réalisation des possibilités sociales déjà existantes, si elle ne se relie pas à l'image du futur, si sa pensée ne tend pas à la réalisation, à la confrontation constante de la réalité et des idéaux, à la transformation radicale de l'existant, à un effort permanent pour que l'existence personnelle et sociale soit au niveau d'une nouvelle humanité. L'effort créateur de transcender l'état de fait – état que seuls les esprits essoufflés et impuissants veulent nous montrer comme notre « seule vraie réalité » – est le signe d'une vitalité d'esprit comme de caractère, la marque de cette force avec laquelle l'homme humanise la nature et la société, et dont les fruits font vivre même ceux qui regardent vers le passé. Si l'on a beaucoup parlé chez nous, ces derniers temps, de dépolitisation, de désorientation des idées, de déferlement de l'esprit petit-bourgeois, avec toutes les conceptions régressives qui lui sont propres, c'est la conséquence d'une absence de vision de l'avenir dans notre société, la chute dans le conformisme petit-bourgeois. Si les petits-bourgeois en font aujourd'hui une vertu, nous sommes tenus de parler de cette crise, car la médiocrité inhérente à la facticité commence à se faire sentir comme une force sociale que personne ne semble plus capable de dominer.

Les moyens purement institutionnels pour imposer des idées, avec la prétention d'exprimer la totalité de la conscience sociale progressiste, tels qu'autrefois les bureaux d'agitation et de propagande et autres institutions du même genre, sont devenus visiblement insati-

sfaisants à une époque où l'avant-garde ne se dresse plus face à la société, mais où l'on voit la société pénétrée par l'avant-garde. Mais ces processus de pénétration, précisément, semblent être en crise pour certaines raisons que l'on redit souvent: «Le praticisme politique», autrement dit, l'obsession des innombrables tâches quotidiennes, qui paraissent au premier abord inévitables et importantes, mais qui ravalent la conscience sociale, dynamique et anticipatrice, au niveau du quotidien routinier et à courte-vue, si bien que l'on se demande de plus en plus: «Que reste-t-il de l'idéal du début?» – «Le formalisme bureaucratique», autrement dit, l'emploi schématique et stéréotypé de formules idéologiques, de conceptions stratégiques et de procédés tactiques, sans aucun sentiment pour ce qui est capable de vivre, de croître et de faire progresser notre condition sociale concrète; – «l'économisme vulgaire», qui veut que, organisés d'une certaine façon, les rapports de production eux-mêmes font naître la conscience socialiste, que la base matérielle produit automatiquement la superstructure idéologique, que l'esprit socialiste se fera par une sorte de distillation sèche; – «le mécanisme technocratique», qui veut que l'organisation sociale et la société humaine se créent avant tout à l'aide d'«instruments», d'«appareils» et de «procédés» divers, et non par la communication immédiate et vivante entre les hommes. Ce sont là les différentes formes de réification de la conscience sociale dont on parlera ici. Nous sommes loin de sous-estimer l'importance révolutionnaire de la rupture avec le socialisme étatique, ou les résultats acquis jusqu'à maintenant dans l'organisation politique et économique de la société socialiste autogestive. Mais justement, ces résultats, il faut bien dire qu'ils sont loin d'être satisfaisants dans la création de cette conscience sociale, de ces idées et idéaux, que le socialisme autogestif exige s'il veut se réaliser. Car par nature, il rejette déjà le centre de gravité de la sphère des institutions sociales dans celle des rapports entre les hommes ou les communautés humaines. Il est évident que, pour des raisons que nous ne pouvons exposer ici, on a sous-estimé chez nous le rôle et l'importance de la base philosophique et sociologique marxiste dans la formation de la conscience sociale moderne en tant que telle, et socialiste en particulier. Nos responsabilités à cet égard n'en sont que plus grandes.

Si grande soit notre admiration pour la conviction personnelle et pour l'obstination de certains individus dans la construction de la conscience socialiste nouvelle, en fait, en dépit des freins, incompréhensions, sous-estimations, chicanes bureaucratiques qui lui ont fait et lui font encore obstacle, la nouvelle conscience socialiste ne verra pas le jour sans un médium social correspondant, sans cette épaisseur minimale des contacts et des communications sociales sur lesquels se construit toute forme de conscience collective sociale, surtout les formes appelées à mener la société en avant et à anticiper, dans les conditions d'un mouvement social en général accéléré, les meilleurs et les plus progressistes pour favoriser les idées et les idéaux qui lui conviennent. Et puisqu'il s'agit ici de notre médium social et de ses communications internes, les événements, il faut bien le dire, ont

récemment fait apparaître des brèches profondes que les politicards sautent habilement, mais qui remplissent fatalement d'horreur les édificateurs du socialisme. Comme l'argile d'eau, la société humaine, pour créer les apparences de l'union et du tout, a besoin d'un minimum d'engagement social de l'homme. Quand les hommes commencent à se privatiser, à se retirer dans leurs propres intérêts privés, dans leurs cercles et organisations privés, considérés comme les principaux aspects de leur existence, le lien entre les hommes se brise, leur socialité s'évapore et se fige, les brèches apparaissent entre les individus et les groupes, entre les groupes et les organisations, entre les organisations et la population, entre la population et la communauté, et le tout social ébréché révèle un conglomerat de tendances, de conceptions et d'intérêts incapables de trouver ni langage ni idéal commun. On pourrait conclure, en apparence, que ces brèches ont permis plus de variété, d'originalité, d'individualité, choses à quoi tend toute vie sociale développée; mais ce serait ne pas voir que ce récipient social ne contient plus rien de comestible ni de potable pour les jeunes générations. Car il est bien évident que ce qui est varié, original, individuel, ce n'est pas ce qui se ferme à l'autre mais ce qui s'ouvre à lui. L'esprit fermé, privatiste, corporatiste et castiste, et ces derniers temps, le séparatisme nationaliste, sont des brèches qui brisent le médium social normal et freinent la vie des idées progressistes. Nous ne voulons pas dire ici comment cet état a été favorisé par les moyens spéciaux de communication sociale, tels que presse, radio, télévision, mais il est bien certain que le phénomène problématique de la presse monopoliste, par exemple, dans notre république, rend impossible aux créateurs culturels et au public la communication sociale normale, ce qui n'est en accord ni avec le socialisme autogestif, ni avec aucune forme normale de vie sociale.

Chaque mouvement révolutionnaire connaît sa phase de totalisation et sa phase de détotalisation: il en est de même pour la révolution socialiste. La première phase se distingue par la concentration de la pensée et de la volonté autour d'un seul but — la destruction de l'ordre ancien; la seconde est marquée par la mise en oeuvre de la réalisation de l'avenir, la construction d'un nouvel ordre social — on voit aussitôt l'immensité des problèmes et des difficultés nouvelles: l'unité de la pensée et des buts se relâche, de nombreuses tendances montrent que le rôle des groupements sociaux et des intérêts personnels a été accru, de même que la richesse et la variété dans les idées; on assiste à la naissance d'une sorte de différenciation idéologique qui donne une apparence de pluralisme dans les idées et l'activité, bien que ces dernières restent toujours orientées vers la construction de l'ordre nouveau. Ce qui est important pour nous, dans ce processus historique, c'est que la situation idéologique est bien plus simple dans la première phase: elle réside d'abord dans la négation de l'ordre ancien, et les tâches programmatiques qui sont le résultat de la critique sociale de longues années et sa concentration autour de buts bien déterminés. Aussi la première phase nous semble-t-elle plus lourde d'idées et idéologiquement plus claire, plus unique, plu-

systematique, plus logique, et ceux qui s'y sont incarnés entrent difficilement dans la deuxième phase, où les attendent l'incertitude, la vérification des nouveaux pas en avant, l'obligation d'anticiper, le risque de prendre de fausses mesures, un nouvel examen des moyens de pensée existants, sur des bases tout à fait nouvelles, etc. Pour les esprits créateurs, c'est la phase de la fécondité, et pour les esprits dogmatiques, celle de la désorientation, des tentatives faites pour que les anciens schémas soient adaptés aux nouvelles situations, celle de la violence des idées sur la réalité, de l'introduction schématique de l'image future de la société, ou de la fuite panique dans les stéréotypes de l'ordre ancien, même s'ils sont niés.

Nous évoluons sur le sol volcanique de l'histoire, et beaucoup de questions restent à l'état d'esquisse, beaucoup d'idées n'ont pas trouvé leur place dans une conception de monde totale. C'est pourquoi, aujourd'hui, nous sommes toujours stupéfaits de voir d'un côté le vide dogmatique en face des possibilités nouvelles de développement social, avec son appareil d'idées pétrifiées, et de l'autre, la crise profonde de la conception du monde chez les jeunes, auxquels les anciennes générations ne donnent pas les éléments nécessaires à une vie intellectuelle et sociale avec une vision cohérente de la réalité. Dans cette situation historique, la responsabilité des esprits créateurs, et notamment de ceux qui sont directement engagés intellectuellement dans la construction de nouvelles conceptions du monde et de la nouvelle conscience sociale, est plus grande que jamais.

Je ne désire pas répéter ici dans quels domaines de la vie humaine nous nous heurtons à des vides idéologiques puisque nous le faisons quotidiennement, au cours des différentes conférences spécialisées qui s'occupent des problèmes de la formation pédagogique des jeunes générations, de la vie familiale dans les nouvelles conditions de la civilisation urbaine et consommatrice, des rapports de production dans le système autogestif, de la politique culturelle et scientifique, sans parler de toutes les idées dont se nourrit la conscience sociale de l'homme sur le terrain éthique, esthétique, juridique, coutumier et philosophique, et sans lesquelles il n'y a pas de citoyens éduqués, ni de personnalité complète et développée. Ceux qui veulent nier cette déficience idéologique dans la formation de la conscience sociale de l'homme, témoignent seulement de leur pauvreté spirituelle et de leur adhérence à des positions anciennes et dépassées. Nous devons avouer qu'il est incroyable que l'on prête si peu d'attention à cette question selon moi essentielle, la plus grave de notre existence. Et il est un peu ridicule, dans cette situation, de voir les bureaucrates pris de panique quand des oeufs socialistes, ils voient sortir de petits canards nationalistes, qui commencent à nager dans une eau qu'ils avaient cru depuis longtemps évaporée!

Je voudrais pour finir attirer l'attention sur un phénomène très sérieux de notre société, que nous avons à affronter, et à discuter. J'ai dit que l'affaiblissement de la pensée socialiste vivante et de l'engagement social des hommes pour qui il est l'expression d'un profond souci de l'autre, conduit à des brèches dans le tout social.

Mais les brèches sont un produit mécanique, elles apparaissent d'une certaine façon «derrière le dos des hommes», en dehors de leur volonté et de leur responsabilité directe, comme le résultat de millions de petites décisions par lesquelles l'homme se retire en lui-même, dans sa vie privée, dans ses intérêts étroits et égoïstes, tout en restant le plus souvent socialement tout à fait loyal. Personne n'est responsable, et les brèches s'aggravent! Les individus à mentalité bureaucratique, qui ne comprennent rien à ces processus sociaux, commencent à chercher les coupables et généralement les trouvent là où ils ne se trouvent pas, parmi ceux qui ont exprimé les premiers leur inquiétude et leur protestation.

Cependant, à côté de ceux qui ouvrent des brèches dans le seul but de se retirer dans leur «petite maison – petite liberté», pour leurs intérêts égoïstes orientés vers le confort et les satisfactions éphémères, avec une mentalité de famille ou de clan, mais dont les paroles, par ailleurs, ne manifestent aucune mauvaise intention envers la société où ils se trouvent à leur aise, ceux-là ouvrent la voie aux hommes qui trouvent le sens de leur vie dans l'édification de frontières entre les hommes et les peuples. Ceux qui se sont donné pour tâche d'édifier activement des frontières entre les hommes, obéissent toujours à des buts particuliers et nécessairement anti-humains. Ces dessinateurs de frontière, nous en connaissons beaucoup: ceux qui trouvent une satisfaction à coller des étiquettes, pour qui les philosophes qui sont révoltés contre le stalinisme sont des «révisionnistes», et qui nous font l'honneur de nous accuser de les réunir à l'Ecole d'été de Korčula; ceux qui tracent une frontière entre «problèmes concrets» autrement dit économiques et politiques, et «problèmes abstraits», autrement dit idéologiques et humanistes, persuadés que la «nourriture spirituelle» n'est pas une composante essentielle des «nourritures terrestres»: ceux qui hier encore, accrochaient une étoile jaune aux revers des juifs, ou un triangle rouge aux manches des communistes, pour les bannir de la communauté sociale, et qui tentent aujourd'hui de faire de même avec les mots de croates, slovènes, serbes. L'une des formes typiques de réification est le tracé d'une frontière entre les hommes à la base des qualités biologiques extérieures ou historiquement fortuites, qui nient la présence d'une même humanité dans tous les hommes. La création culturelle et le progrès humain tout entier est toujours une ouverture de l'esprit humain singulier vers ce qu'il y a d'universel dans l'humanité. La tendance à l'universel a toujours été, à toutes les époques et dans toutes les situations historiques, une source de grand progrès culturel; au contraire, la négation de l'universalité a toujours été une source de régression, de réaction, et de chute dans barbarie. L'individualité qui s'ouvre à l'universel s'ennoblit, celle qui se ferme se dégrade et dégénère. Aussi les grandes oeuvres culturelles, les grandes idées, sont-elles depuis toujours la propriété de tous les hommes et de tous les peuples, bien que créées par des individus particuliers, dans une situation historique et collective bien déterminée. Déjà Hegel disait que l'esprit humain ne supporte aucune frontière, que toute frontière tracée, même considé-

rée comme sainte et absolue, sera franchie par lui. Ce trait prométhéen de l'esprit humain, Marx l'a repris dans son oeuvre, et le prolétariat dans sa mission historique; aussi le prolétariat est-il aujourd'hui en accord avec l'esprit humain, tandis que tout ce qui le nie, lui et sa tâche historique, est au-dessous du niveau de l'esprit humain. Le but du mouvement historique est bien entendu l'individualisation de l'humain – l'enrichissement de l'humanité au nom de la diversité, de l'originalité, de la génialité individuelle – mais cet enrichissement ne s'obtient que dans le dialogue avec ce qu'il y a universel dans l'esprit humain. C'est de cette façon seulement que les oeuvres des individus et des peuples appartiennent à tous. Les oeuvres qui n'appartiennent qu'à un peuple, sans que leur contenu spirituel puisse profiter à aucun autre, sont des oeuvres inhumaines. Elles restent le fumier de l'histoire. Certes, l'histoire, ce sont les écuries d'Augias, et nous ne les avons pas nettoyées au point que la santé de l'esprit humain et des idées progressistes ne soit pas de nouveau menacée. Ce que représente aujourd'hui le particularisme nationalo-raciste ou nationalo-impérialiste, inutile de le dire!

L'une des tâches de notre école, c'est de garder notre raison ouverte à tout ce qui peut enrichir l'esprit humain et la culture, d'accepter le dialogue avec toutes les idées qui peuvent contribuer à une meilleure conception de notre situation historique, d'essayer de voir dans chaque idée humaine, dans chaque aspiration, ce qui va de l'avant, et de le distinguer de ce qui tire en arrière, de contribuer par ce travail à une meilleure compréhension entre les hommes, à leur donner confiance dans l'effort créateur de l'homme, et dans la mission historique du prolétariat.

WAS IST DIE VERDINGLICHUNG?

Milan Kangrga

Zagreb

»Es ist oft – und mit einem gewissen Recht – hervorgehoben worden, daß das berühmte Kapitel der Hegelschen Logik über Sein, Nichtsein und Werden, die ganze Philosophie Hegels enthält. Man könnte – vielleicht mit ebensoviel Recht – sagen, daß das Kapitel über den Fetischcharakter der Ware den ganzen historischen Materialismus, die ganze Selbsterkenntnis des Proletariats als Erkenntnis der kapitalistischen Gesellschaft (und die der früheren Gesellschaften als Stufen zu ihr) in sich verbirgt.«

Georg Lukács: Geschichte und Klassenbewußtsein

Mit diesen Thesen zum Thema der Verdinglichung möchte ich den Rahmen unserer grundlegenden Problematik zu umreißen versuchen. Es geht uns darum, die wesentliche Dimension, den fundamentalen Sinn und die Bedeutung des Begriffs der Verdinglichung zu erfassen, soweit das in einer so kurzen Darlegung überhaupt möglich ist.

I

Wenn uns schon Lukács selbst – wie aus dem Motto ersichtlich – suggeriert, daß in dem ersten Kapitel von Marx' *Kapital*, das von dem Fetischcharakter der Ware handelt und in dem es um die Verdinglichung geht, der ganze historische Materialismus in nuce enthalten sei, sollten wir zu Beginn unserer Ausführungen wenigstens zwei bis drei Marxzitate im Zusammenhang mit diesem Problem anführen, mögen sie uns auch noch so gut bekannt sein. Auf Lukács haben wir uns aber deshalb an erster Stelle berufen, weil er sich einerseits als erster Marxist intensiver und eingehender mit diesem Problem befaßt hat, und weil andererseits auch der Begriff der Verdinglichung (Versachlichung) selbst – soweit uns bekannt ist –

von ihm geprägt wurde. Dabei muß hervorgehoben werden, daß sich Lukács mit diesem Problem eingehend zu einer Zeit befaßt hat, als alle sozialdemokratischen Theoretiker der II. Internationale noch in den Gewässern der bürgerlichen Theorie und Praxis segelten und als sich aus diesem Grunde der Begriff der Verdinglichung für sie überhaupt nicht als Problem stellte. Denn das Phänomen des verdinglichten gesellschaftlichen Lebens wird erst dann sichtbar und erkennbar, wenn der Horizont der bürgerlichen Welt überschritten ist, das heißt, wenn die Art des Seins der bürgerlichen Gesellschaft nicht mehr als eine selbstverständliche, allein mögliche, unveränderliche oder ewige aufgefaßt wird; wenn also das Denken aufhört, eine bloße theoretische Operation unter den Voraussetzungen und im Rahmen dieser gegebenen und fertigen Welt zu sein.

Wenn wir aber die Tatsache im Auge behalten, daß diese sozialdemokratische Tradition auf eine bestimmte Weise auch im Lager der III. Internationale, also unter den Bedingungen des Aufbaus des Sozialismus fortgeführt wird, dann kann man mit Bezug auf Lukács' richtige Beurteilung der Bedeutung des Begriffs der Verdinglichung für die Selbstbewußtwerdung des jetzigen Proletariats mit Recht behaupten, daß sich fast die gesamte Geschichte des Marxismus sowohl theoretisch als auch praktisch auf der Peripherie des wesentlichen Gedanken und Wollens von Marx bewegt. Der Begriff der Verdinglichung beinhaltet nämlich – und hier stimmen wir mit Lukács überein – das grundlegende Marxsche Problem oder das Problem des Marxismus oder irgendeines Sozialismus, der die radikale, das heißt einzig mögliche Umwälzung, den Umsturz der alten bürgerlichen Welt als ganzer anstrebt. Daraus ergibt sich einerseits die Notwendigkeit einer entschiedener Neubewertung der bisherigen faktischen Bewegungen auf sozialistischer Basis und der Arbeiterbewegung im allgemeinen, und andererseits folgen daraus bedeutsame Konsequenzen für die einzuschlagenden Wege, die Möglichkeit und die Weiterentwicklung des Sozialismus.

Kehren wir aber für einen Augenblick zu Marx zurück, der im *Kapital* Folgendes sagt:

»... die Privatarbeiten betätigen sich in der Tat erst als Glieder der gesellschaftlichen Gesamtarbeit durch die Beziehungen, worin der Austausch die Arbeitsprodukte und vermittels derselben die Produzenten versetzt. Den letzteren *erscheinen* daher die gesellschaftlichen Beziehungen ihrer Privatarbeiten als das, *was sie sind*, d. h. nicht als unmittelbar gesellschaftliche Verhältnisse der Personen und ihrer Arbeit selbst, sondern vielmehr als *sachliche Verhältnisse* der Personen und *gesellschaftliche Verhältnisse der Sachen*.«¹

»Es ist nur das bestimmte gesellschaftliche Verhältnis der Menschen selbst, welches hier für sie die phantasmagorische Form eines Verhältnisses von Dingen annimmt.«²

¹ Karl Marx, Das Kapital, I, in: Karl Marx – Friedrich Engels, Werke, Band 23, Dietz Verlag, Berlin 1962, S. 87

² Ebenda, S. 86

Und an einer anderen Stelle:

»Ihre eigene gesellschaftliche Bewegung besitzt für sie die Form einer Bewegung von Sachen, unter deren Kontrolle sie stehen, statt sie zu kontrollieren.«³

»Formeln, denen es auf der Stirn geschrieben steht, daß sie einer Gesellschaftsformation angehören, worin der Produktionsprozeß die Menschen, der Mensch noch nicht den Produktionsprozeß bemeistert, gelten ihrem bürgerlichen Bewußtsein für ebenso selbstverständliche Naturnotwendigkeit als die produktive Arbeit selbst.«⁴

Und schließlich sagt Marx an der Stelle, wo er darüber spricht, daß den Produzenten das Verhältnis ihrer Privatarbeiten zu der gesamten gesellschaftlichen Arbeit gerade in diesem alles verzerrenden Licht erscheint:

»Derartige Formen bilden eben die *Kategorien* der bürgerlichen Ökonomie. Es sind gesellschaftlich gültige, also objektive Gedankenformen für die Produktionsverhältnisse dieser *historisch bestimmten* gesellschaftlichen Produktionsweise, der Warenproduktion. Aller Mystizismus der Warenwelt, all der Zauber und Spuk, welcher Arbeitsprodukte auf Grundlage der Warenproduktion umnebelt, verschwindet daher sofort, sobald wir zu andren Produktionsformen flüchten.«⁵

Diese Stellen sind so bekannt, daß sie fast abgegriffen wirken; sie sollten, wie man das manchmal ausdrückt, schon längst zum kleinen Einmaleins des Marxismus gehören. Das Bekannte ist aber, wie Hegel sagt, nicht schon deshalb erkannt, weil es bekannt ist. Dieser tiefeschürfende Hegelsche Gedanke bezieht sich in höchstem Maße gerade auf den Begriff und das Phänomen der Verdinglichung, das nicht im Bereich des Theoretischen liegt und sich nicht auf etwas einfach Bekanntes bezieht, weil die Verdinglichung allein durch ihre Setzung und Bestimmung darauf hinweist, daß eben dieses unmittelbare Wissen und Erkennen von etwas als von einem einfach gegebenen Ding ein *verdinglichtes Denken* bleibt. Es bleibt das so lange, bis die Frage gestellt wird, wonach, woher und wie etwas Gewußtes, Bekanntes und Erkanntes zugleich auch möglich ist, also bis die Frage nach seiner Möglichkeit und seinem Ursprung gestellt wird. Und das ist die Frage, die im Transzendentalismus der deutschen klassischen Philosophie zusammen mit dem Begriff der *Gegenständlichkeit* des Gegenstandes als einer eminent philosophischen Frage explizite gestellt wird, wodurch – wenn auch nur teilweise, unvollkommen, beschränkt und zwangsläufig in sich widersprüchlich – der gedanklichen Lösung dieses grundlegenden Problems der modernen Geschichte die Richtung gewiesen wird.

³ Ebenda, S. 89

⁴ Ebenda, S. 95

⁵ Ebenda, S. 90

II

Die *Verdinglichung* ist nämlich – das soll gleich gesagt werden – in der Sicht der bürgerlichen Gesellschaft und der bürgerlichen Welt, nichts anderes als eine in ihrer Gesamtheit spezifische, d. h. *bürgerliche Form der Gegenständlichkeit des Gegenstandes*. Das gleiche sagt, wie wir gesehen haben, auch Marx, wenn auch mit anderen Worten, indem er über die Kategorien der bürgerlichen Ökonomie als den Denkformen spricht, die den Produktionsverhältnissen (und das Folgende hat Marx selbst unterstrichen) *dieser geschichtlich bestimmten* (d. h. bürgerlich-kapitalistischen) gesellschaftlichen Art der Produktion d. h. der Warenproduktion entsprechen. Damit ist zugleich gesagt, daß die Verdinglichung aus der Warenform hervorgeht, d. h. aus der Wertform, was im einzelnen darzustellen in diesem Rahmen weder möglich noch notwendig ist.

Im Zusammenhang damit muß aber doch betont werden, daß durch die Einführung des Begriffs der Verdinglichung nicht nur ein bestehender Zustand konstatiert, sondern wie aus den Stellungnahmen von Marx unmißverständlich hervorgeht – nachgerade *methodisch postuliert* wurde, durch die Bloßstellung des Fetischcharakters der Ware bis zur Struktur dieser spezifischen, geschichtlich bestimmten Form der Gegenständlichkeit vorzudringen, in deren Rahmen die zwischenmenschlichen Beziehungen zwangsläufig als Beziehungen zwischen Dingen erscheinen, daß damit also die Forderung erhoben wurde, hinter den Dingen (Gegenständen, Objekten) die gesellschaftlichen (menschlichen) Beziehungen aufzudecken. Diese Enthüllung, Wahrnehmung oder Erkenntnis zielt unmittelbar auf praktisches Handeln ab, auf eine Veränderung, oder besser: die Zerstörung dieser ganzen verdinglichten Struktur. Nicht weil man ihr von außen, nachträglich irgendeinen subjektivistischen Voluntarismus des bloßen Wollens (im ethisch-moralischen Sinne) hinzufügte, sondern weil hier die Rede von der Selbsterkenntnis einer bestimmten geschichtlichen Praxis ist, von der Selbsterkenntnis einer spezifischen Art des Seins als der Praxis, die einen totalen Umsturz bezwecken muß, falls sie nicht bewußt auch weiterhin in diesen – wie Marx es ausdrückte – »verrückten Formen«, auf den Kopf gestellten Formen des Daseins verharren will. Lukács hat zusammen mit Marx das *Proletariat* zum Subjekt-Objekt dieses Umsturzes ernannt, und zwar gerade deshalb, weil es einerseits unmittelbar als bloßes Objekt die Praxis dieser verdinglichten Beziehungen zu spüren bekommt, und andererseits weil es eben deshalb dank seiner geschichtlichen Situation dazu berufen ist, als einzig wahres Subjekt der Revolution diese Beziehungen von Grund auf zu zerstören.

Diese unmittelbare Ausrichtung auf das Praktische hat jedoch auch tiefere Wurzeln. Denn diese spezifische Gegenständlichkeit des Gegenstandes, die in ihrer verdinglichten Form das Sein der bürgerlichen Welt und der Gesellschaft bildet, wurde erst in dem Augenblick sichtbar, als sie sich (zuerst philosophisch) als allgemeine und

demnach (mit Marx) auch als spezifische, geschichtlich-praktische *Erzeugtheit* des Erkenntnisgegenstandes enthüllte. Also erst dann, als die Antwort auf die Frage nach der Möglichkeit dessen, was ist, in der geschichtlichen Praxis gefunden wurde, die den Horizont für die Erscheinung aller Wesen, Gegenstände und Dinge als Bestehender und dann auch als der auf eine bestimmte (verdinglichte) Art Bestehender erschließt. Insofern vollzieht der Begriff der Verdinglichung nur die Rückkehr zu dem wirklichen authentischen Ursprung, wonach und aus dem alles zu indizieren ist. Geboren aus der Praxis verweist der Begriff der Verdinglichung unmittelbar auf die Notwendigkeit der Rückkehr zu dieser Praxis, die zugleich die Selbstabschaffung der Verdinglichung zur Folge hat. Demnach ist dieser Begriff schon aufgrund seines Ausgangspunktes und seines Seins ein praktischer, was weiter bedeutet, daß er seinem wesentlichen Sinn nach allein durch seine Setzung den erkenntnistheoretischen, kontemplativen und neutralisierten Horizont der Spaltung und Gegenüberstellung (bzw. der bloßen Unmittelbarkeit) von Subjekt und Objekt überschreitet, da die Rede nicht mehr von der bloßen Erkenntnis oder dem reinen Wissen ist, von dem, was ist (also von dem gegebenen oder bestehenden Gegenstand) und es auch nicht sein kann, sondern in erster Linie von seiner Veränderung.

Das, was ist, sowohl objektiv als auch subjektiv, ist nämlich verdinglicht. Das ist die Welt der gesellschaftlichen Beziehungen, die allein durch ihren verdinglichten Charakter dem Menschen als eine Welt von ihm losgelöster Dinge erscheint, die in ihrer Bewegung eine *Naturnotwendigkeit* vortäuschen, die ebenfalls von *Naturgesetzen* in Form eines bloßen, unabhängig vom Menschen ablaufenden *Mechanismus* gesteuert wird. Für das verdinglichte Denken erscheint die *Wahrheit* als ein genaues und wahres Wissen von allem, was ist und wie es ist, also bestenfalls als die Kenntnis der Gesamtheit des Bestehenden, was in Hegels nachgerade klassisch gewordenen Formulierung folgendermaßen ausgedrückt wird: »Das wahre ist das Ganze«. Das ist jener methodische Zugang und jenes Prinzip, das seinen einzigen und wesentlichen Ursprung eben in der bürgerlichen Welt findet und hat, in einer Welt, die für dieses, seinem Wesen nach rein theoretische und wissenschaftliche Denken in keiner Hinsicht in ihrem Sein problematisch wird. Ein Denken also, das – den durch Marx herbeigeführten epochalen und revolutionären gedanklichen Umsturz außer Acht lassend, sich zugleich aber auf ihn berufend und in seinem Namen vorgehend – eine Synthese der Wissenschaften, bzw. ein enzyklopädisches Wissen der bestehenden bürgerlichen Welt anstrebt, und sich dabei mit seiner Wissenschaftlichkeit brüstet, ohne einzusehen, daß es sich dabei um verdinglichte Gegenstände d. h. verdinglichte Verhältnisse handelt.

Von dem grundlegenden Marxschen Gedanken ausgehend hat Th. Adorno in seinem Urteil über die Struktur der bestehenden verdinglichten Welt den wesentlichen, ja epochalen Umschwung, der sich in der Nachfolge dieses Gedankens ereignet oder sich zu ereignen hat, folgendermaßen formuliert: »Das Ganze ist das Unwahre.« Und

das ist heute der einzig mögliche Ausgangspunkt jedes kritischen Denkens, der erst dann, zumindest in seiner Intention, revolutionär ist. Nur hiervon ausgehend ist es möglich, das, was mit dem Begriff der Verdinglichung ausgesagt wird und worauf er abzielt, d. h. das, was Marx als die Forderung nach *Veränderung der Welt* bezeichnet, zu durchschauen und zu Ende zu denken.

Die Veränderung der Welt, dieses fundamentale Anliegen der ganzen Marxschen Lehre, bezweckt nämlich nichts anderes, als eben die Veränderung, also den Umsturz dieser gegenständlichen Struktur der *bürgerlichen Welt*, d. h. die Veränderung dieser spezifischen geschichtlichen Gegenständlichkeit als der Erzeugtheit des Gegenstandes, die in der Form der Verdinglichung erscheint, was nichts anderes bedeutet, als daß das gegenständliche Verhältnis, oder besser: der *Gegenstand als Verhältnis* sich zeigt und darstellt, und dann auch als Ding oder als Verhältnis zwischen Dingen erkannt wird. Es geht also darum – und darauf zielt die ganze gedankliche Bemühung von Marx ab – diese spezifische Art des Seins und die ihm entsprechende Daseinsform zu durchschauen, d. h. zu verstehen, daß sich hinter dieser dinghaft-gegenständlichen Struktur eine *geschichtlich bestimmte*, gesellschaftliche und nicht naturgegebene und als solche ewige Art des Verhaltens der eigenen Welt gegenüber verbirgt. Das, was in der deutschen klassischen Philosophie mit der sgn. Kantschen »kopernikanischen Wendung« im Medium des Philosophischseins, bzw. in der Erkenntnistheorie eingesetzt hat und was am einfachsten und allgemeinsten als die aktive Anwesenheit des Subjekts im Objekt bezeichnet werden könnte, wobei gerade diese Subjektivität für das Objekt konstitutiv ist, wird hier mit Marx auf dieser Linie vor allem konsequent zu Ende geführt. Die Objektivität büßt etwas von ihrer bisherigen (im wesentlichen metaphysischen) abstrakten Jenseitigkeit, Gegebenheit, Abgeschlossenheit und Unmittelbarkeit ein. Das hypostasierte natur-gesellschaftliche Objekt in der Gestalt der metaphysisch konzipierten Substanz (die bei Kant noch in dem Begriff des »Dinges an sich« bleibt), wird hier wieder zu dem, was es primär ist, nämlich zum konkreten *gesellschaftlich-geschichtlichen Prozeß*. Die geschichtlich-praktische, prozessuale, immer wesentlich spezifische Vermittlung zwischen Subjekt und Objekt bildet hier jene Grundlage, auf der erst das Phänomen der Verdinglichung sichtbar wird, weil es jetzt um das menschliche Verhältnis geht, und nur das Verhältnis des Menschen und der Mensch selbst, also *seine Welt*, *seine Gesellschaft* und *seine Natur* können in der Form der Verdinglichung und Entfremdung erscheinen.

Deshalb kann für eine Einzelwissenschaft, die ihr Objekt (ihren Gegenstand) in seiner Gegebenheit auffaßt, einerlei ob es sich um eine Naturerscheinung oder ein gesellschaftliches Verhältnis handelt, das Phänomen der Verdinglichung und der Entfremdung überhaupt nicht in Erscheinung treten. Denn es bezieht sich auf die Gegenständlichkeit des Gegenstandes, nach der die Einzelwissenschaft nicht fragen kann, bzw. die sie nicht in Frage stellen kann, ohne dabei ihre eigene Grenze d. h. den eigenen besonderen gegenständ-

lichen Bereich zu überschreiten. Dieses Überschreiten kann sich aber weder vollziehen noch kann es gedacht werden auf der Basis eines enzyklopädischen Wissens oder einer möglichst engen Verbindung zwischen den einzelwissenschaftlichen Gebieten und Disziplinen, sondern nur durch einen fundamentalen Umschwung, der theoretisch-praktisch auf die In-Frage-Stellung des Gegenstandes ausgerichtet ist, d. h. auf die Frage nach seiner Möglichkeit, was der geschichtlichen Erzeugtheit gleichzusetzen ist. In diesem Sinn ist das Phänomen der Verdinglichung (übrigens genau wie das der Entfremdung) seinem Wesen nach ein philosophisches, und nicht mehr nur philosophisches Problem weil es zur geschichtlichen Praxis wird, wo auch sein konkreter Ursprung zu suchen ist. Denn die Verdinglichung ist – wie wir bereits betont haben – eine spezifische geschichtliche Form der Gegenständlichkeit der bürgerlichen Welt, und in Frage gestellt wird ihr gesellschaftlich-geschichtliches Sein.

III

Gerade deshalb ist auch der Begriff der Verdinglichung keine übergeschichtliche Kategorie, die sich auf alle gesellschaftlichen oder geschichtlichen Formen bezieht (was nichts anderes als ihre abstrakte Verwässerung bedeuten würde). Seine Geschichtlichkeit verleiht diesem Begriff die Kraft der Möglichkeit, die alte bürgerliche Welt zu zerstören, was er primär intendiert und worin sein einziger und wesentlich revolutionärer Sinn besteht. Denn die Bestimmung der Verdinglichung ergibt sich aus der faktischen gesellschaftlich-geschichtlichen Lage der Arbeiterklasse, die aufgrund ihres verdinglichten Seins zwangsläufig ein lebenswichtiges Interesse an deren radikaler und totaler Zerstörung hat, womit zugleich die Selbstaufhebung der Arbeiterklasse gemeint ist.

Im Zusammenhang damit sagt Lukács Folgendes:

»Den das Phänomen der Verdinglichung hat auch in der entwickelten griechischen Gesellschaft eine Rolle gespielt. Aber dem ganz anders gearteten gesellschaftlichen Sein entsprechend, sind die Fragestellungen und Lösungen der antiken Philosophie von denen der modernen doch qualitativ verschieden.«

Und weiter, indem er zum Beispiel über den Versuch Natorps spricht, in Plato einen Vorgänger Kants zu entdecken und über das Bemühen Thomas von Aquins, seine Philosophie auf Aristoteles aufzubauen:

»Andererseits erklärt sich diese doppelseitige Deutbarkeit eben daher, daß die griechische Philosophie die Phänomene der Verdinglichung zwar gekannt, aber noch nicht als universelle Formen des gesamten Seins erlebt hat, daß sie mit einem Fuß in dieser, mit dem anderen Fuß aber noch in einer naturwüchsig aufgebauten Gesell-

schaft gestanden ist, weshalb ihre Probleme auf beide Richtungen der Entwicklung – wenn auch mit Hilfe von energischen Umdeutungen – anwendbar geblieben ist.«⁶

Damit wird, einerseits, noch ein wichtiges Charakteristikum des Phänomens der Verdinglichung hervorgehoben, nämlich seine *Universalität*, zugleich drängt sich damit aber auch die Frage nach dem Verhältnis und dem Unterschied zwischen *Verdinglichung* und *Entfremdung* auf. Man könnte nämlich sagen, daß die Verdinglichung als universelle Form des ganzen Seins der bürgerlichen Gesellschaft eine spezifische historische Form der Entfremdung sei. Da sie aber die zu Ende geführte Entfremdung darstellt, ist die Verdinglichung gleichzeitig die universelle Entfremdung. Deshalb wird erst mit Hilfe der Selbsterkenntnis des Phänomens der Verdinglichung als der spezifischen Form der (bürgerlichen) Gegenständlichkeit die Entfremdung (bzw. die Selbstentfremdung) des Menschen nicht nur der bürgerlichen sondern auch der vorangegangenen geschichtlich-gesellschaftlichen Formen sichtbar. Daraus geht weiter hervor, daß Verdinglichung und Entfremdung nicht völlig gleichgesetzt werden können, wie es manchmal getan wird. Auch Marx selbst weist im *Kapital* darauf hin, wenn er über die gesellschaftlichen Produktionsformen im Mittelalter und die damit verbundenen gesellschaftlichen Verhältnisse spricht. »Die Naturalform der Arbeit – sagt Marx – ihre Besonderheit, und nicht, wie auf Grundlage der Warenproduktion, ihre Allgemeinheit, ist hier ihre unmittelbar gesellschaftliche Form . . . Wie man daher immer die Charaktermasken beurteilen mag, worin sich die Menschen hier gegenüberstellen, die gesellschaftlichen Verhältnisse der Personen in ihren Arbeiten erscheinen jedenfalls als ihre eignen persönlichen Verhältnisse und sind nicht verkleidet in gesellschaftliche Verhältnisse der Sachen, der Arbeitsprodukte.«⁷

Deshalb erscheint die Gegenständlichkeit des Gegenstandes für den Menschen des Mittelalters, d. h. sein gesellschaftliches und menschliches Verhältnis, zwar in der Form der Entfremdung, nicht aber der Verdinglichung. Sein produktions-gesellschaftliches und menschliches Verhältnis ist hier noch viel zu sehr unmittelbar durchschaubar als ein Verhältnis der unmittelbaren Herrschaft und Unterordnung, um die Form der Verdinglichung annehmen zu können; das gleiche gilt auch für alle vorbürgerlichen, d. h. bürgerlich noch nicht entwickelten Gesellschaftsformen. Die Entfremdung ist hier »bedingt durch eine niedrige Entwicklungsstufe der Produktivkräfte der Arbeit und entsprechend befangene Verhältnisse der Menschen innerhalb ihres materiellen Lebenserzeugungsprozesses, daher zueinander und zur Natur.«⁸

Die Verdinglichung ist eine höhere, bzw. die höchste Form der Entfremdung. Sie vollzieht sich unter der Voraussetzung der bis ins letzte ausgebildeten sogenannten »anderen Natur des Menschen«, d.

⁶ Georg Lukács: Geschichte und Klassenbewußtsein, Der Malik Verlag, Berlin, 1923, S. 122–123

⁷ Kapital I, ebenda, S. 91

⁸ Ebenda, S. 93

h. der gesellschaftlichen oder vergesellschafteten, also geschichtlichen Natur. Und da – geschichtlich betrachtet – gerade das die wahre Natur des Menschen ist, die entsteht und sich immer aufs neue im Laufe des Geschichtsprozesses bestätigt, stellt auch die Verdinglichung als die zu Ende geführte Entfremdung jenen epochalen Wendepunkt dar, nach dem entweder der Rückfall in die Barbarei erfolgt (in der Nachfolge des Kapitalismus) oder die radikale Abschaffung der Verdinglichung (in der Nachfolge des Sozialismus), was der praktischen Befreiung des Menschen von den Ergebnissen seiner eigenen Tätigkeit, d. h. von den Erzeugnissen seiner Arbeit, die ihm als höhere Macht, Notwendigkeit, Schicksal, Krieg, Katastrophe und eine mögliche nukleare Selbstzerstörung erscheinen, gleichkommt.

IV

Dadurch erlangt der Begriff der Verdinglichung eine unmittelbar aktuelle Bedeutung und nimmt einen kämpferisch-praktischen Charakter an. Er soll, vor allem im zeitgenössischen Sozialismus, zur Kampfparole des Proletariats werden. Umso mehr, weil sich die Menschheit von Tag zu Tag mehr proletarisiert und unter die Herrschaft sichtbarer und unsichtbarer Mächte eines gesellschafts-erzeugenden Mechanismus gerät, der die Tendenz aufweist, sich in der Tat völlig von allen menschlichen Kräften zu lösen, sich der menschlichen Kontrolle zu entziehen und zur katastrophalen und elementaren Naturnotwendigkeit zu werden. Jede Bejahung dieses abstrakten und unmenschlichen, ungeschichtlichen und sinnlosen Mechanismus der Bewegung ungeheurer menschlicher Kräfte und Möglichkeiten bezeichnet einen Schritt auf die wirkliche Katastrophe und eine neue Barbarei zu.

Insofern ist der einzige reale, sich uns heute eröffnende Ausweg aus dieser Form der Verdinglichung in dem revolutionären Umsturz der gesamten bürgerlichen gegenständlichen Struktur durch die Verwirklichung des Sozialismus auf den Prinzipien der Selbstverwaltung der Arbeiterklasse zu sehen, die die Führung in allen gesellschaftlich-ökonomischen und politischen Angelegenheiten in ihre Hände nehmen muß.

Hier muß aber betont werden – und das bezieht sich in erster Linie auf unseren jugoslawischen Sozialismus – daß dieser Weg in den Sozialismus so lange nicht nur unüberschaubar, schwer begehbar und sogar verbaut sein wird, wie man ihn mit Hilfe rein ökonomistischer und praktizistischer Mittel zu gehen versuchen wird, wie das heute noch immer oft getan wird. Obwohl man beispielsweise mit an Sicherheit grenzender Wahrscheinlichkeit annehmen kann, daß den marxistischen und sozialistischen Ökonomen die angeführten (wie auch die übrigen wesentlichen) Äußerungen von Marx aus dem *Kapital*, die sich auf die fundamentale Struktur und die wirtschaftliche Grundlage der bürgerlichen kapitalistischen Gesellschaft beziehen und demnach auch auf das Phänomen und den Mechanismus der

Verdinglichung, die auch im Sozialismus fortbestehen, sehr gut bekannt sind, ist es doch leider häufig der Fall, daß auch den Ökonomen (selbstverständlich nicht nur ihnen) dieses ganze Problem in erster Linie (manchmal auch ausschließlich) als eine rein technisch-organisatorische, produktionsgebundene, wissenschaftliche Frage erscheint. Das ist darauf zurückzuführen, daß Marx' *Kritik* der politischen Ökonomie, d. h. zugleich der bürgerlichen Gesellschaft in ihrer Gesamtheit, als politische Ökonomie aufgefaßt wird, einzig mit dem Unterschied, daß ihr das Attribut »sozialistisch« oder »marxistisch« beigefügt wird, und das Ergebnis kann dann nur die Fortsetzung des bürgerlichen ökonomischen und politischen gesellschaftlichen Zustandes sein.

Lukács hat, einen wesentlichen Gedanken von Marx weiterführend, mit Recht betont, daß eine Ökonomie als Wissenschaft im Sozialismus (wie auch im Marxismus) prinzipiell nicht möglich sei. Ebenso wenig können die gesellschaftlichen Gegensätze im Sozialismus (selbstverständlich auch im Kapitalismus) durch einen soziologischen oder politologischen Eingriff gelöst werden, weil dazu die *soziale Revolution* erforderlich ist, die von der Arbeiterklasse zu Ende geführt werden muß.

Deshalb kann man auch die *grundlegenden* politisch-ökonomischen Probleme des Sozialismus nicht mit Hilfe politisch-ökonomischer wissenschaftlicher Mittel lösen (man könnte fast sagen, daß sie nicht einmal zu ihrer Lösung beitragen), sondern nur durch einen radikalen Umsturz und eine Umgestaltung des herrschenden gesellschaftlichen Verhältnisses, nämlich: durch den Kampf zwischen Proletariat und Bürokratie, also durch die Zerstörung des im Grunde noch immer klassengebundenen bürokratischen Systems. Denn wie wir wissen (und wir sehen, daß das Wissen allein nicht ausreichend ist), geht es nicht bloß um das Verhältnis zu den Dingen und zwischen den Dingen, sondern um zwischenmenschliche Beziehungen, das heißt um gesellschaftlich-klassengebundene Verhältnisse, die der ganzen gesellschaftlichen Struktur von oben bis unten ihr Gepräge verleihen. So lange es einerseits eine Bürokratie geben wird (mit ihren Theoretikern, Ideologen, Verkündern und Trabanten, die von ihr leben), und andererseits die Arbeiterklasse (mit einem noch ungenügend entwickelten Klassen- und Selbstbewußtsein, unterdrückt und eingeebelt durch die kapitalistische Lebensweise mit deren noch sehr lebendiger Ideologie in allen Poren), so lange ist das grundlegende Problem des Sozialismus in Wirklichkeit noch nicht einmal in Angriff genommen.

Da die gesellschaftlichen Gegenstände – um mit Lukács zu sprechen – nicht Sachen sondern zwischenmenschliche Beziehungen sind, und der Sozialismus vor allem die Veränderung dieser gesellschaftlichen Verhältnisse anstrebt, ist auch die Ökonomie nur ein System von Formen der Gegenständlichkeit dieses realen Lebens, d. h. ein System bestimmter gesellschaftlicher Verhältnisse. Deshalb gibt es keine Wirtschaftsreform, durch die die bestehende Lage, mit anderen Worten die bestehenden, im wesentlichen gegensätzlichen gesellschaftlichen Verhältnisse saniert werden könnten, ohne daß sie zu

einer revolutionären gesellschaftlichen Tat würde, die eben diesen bestehenden Zustand zu ändern hätte, d. h. die bestehenden gesellschaftlich-ökonomischen und politischen Verhältnisse. Andernfalls bliebe es eine bloße Flickarbeit am System zugunsten der Erhaltung des Bestehenden um jeden Preis, und das wäre nichts anderes als die Bewegung von einem Gegensatz (einer größeren oder kleineren Krise) zum anderen nach dem Vorbild der bürgerlichen gesellschaftlich-ökonomischen Ordnung (die übrigens – nicht nur für viele sozialistische Ökonomen sondern auch für so manches politische wie auch durchschnittliche Alltagsbewußtsein – immer mehr zum wahren, einzigen oder sogar ausschließlichen gesellschaftlichen Vorbild und ökonomischen Modell wird!).

Es müßte eigentlich gründlich überprüft werden, was für ein *theoretisches Konzept*, sei es implizite oder explizite, klar oder ideologisch verwischt dieser unseren sozialistischen gesellschaftlich-ökonomischen Bewegung zugrundeliegt, um klarer die wahren sozialistischen Tendenzen einerseits und die hemmenden konservativen Kräfte andererseits erkennen zu können. Das ist natürlich nicht das Anliegen der Bürokratie, die ihrer Natur gemäß ein Lebensinteresse daran hat, den status quo der Bewegung im Kreise des Bestehenden zu erhalten (was eigentlich heißt unter den wesentlichen Voraussetzungen der bürgerlichen Gesellschaft, durch die sich diese Bewegung konservieren möchte), wobei sie sich aller möglichen Mittel bedient, vor allem der Macht. Deshalb muß auch die Arbeiterklasse gegen das bürokratische System und seine Vertreter und Träger mit *allen ihr zur Verfügung stehenden Mitteln* ankämpfen, vor allem durch die *reelle Verwirklichung der Selbstverwaltung* auf allen Ebenen des gesellschaftlich-ökonomischen und politischen Lebens, um möglichst bald die erwünschten und unerwünschten Vermittler loszuwerden, selbst das Wort zu ergreifen und im eigenen Namen zu sprechen. Dabei wird deutlich, daß die Ökonomie und alle ihre Probleme nicht mechanisch von der Politik, d. h. von Machtfragen getrennt werden können und umgekehrt, sowie daß kein einziger Lebensbereich in diesem totalen gesellschaftlichen Umsturz für einen Augenblick ausgeklammert werden kann.

Die politische Revolution (die sich nach Marx' Analysen und Bestimmungen ihrer Natur nach allein für sich noch immer im Bereich der bürgerlichen Welt bewegt) hat zu einer sozialen, d. h. sozialistischen Revolution zu werden, um das wesentliche Problem des Sozialismus zu lösen, das primär nicht in der Schaffung eines hohen Lebensstandards besteht; das ist vielmehr *das Problem des grundlegenden gesellschaftlichen Verhältnisses*, das sich fundamental von dem im Kapitalismus herrschenden unterscheidet durch die Abschaffung der klassengebundenen und verdinglichten Struktur der Gesellschaft, die – wie Marx durch sein ganzes Lebenswerk und besonders durch das *Kapital* bewiesen hat – auf der Warenproduktion beruht. Nur wenn man das ständig im Auge behält, wird die Arbeiterklasse ihr geschichtliches Werk praktisch realisieren können und den Weg zum Sozialismus erschließen.

KREATION UND AKTION

Danko Grlić

Zagreb

Die Wurzeln einer Resignation, einer eigenartigen Passivität und einer mangelnden Spannkraft, die sich heute manchmal bei linksstehenden Intellektuellen bemerkbar macht sind – neben allen konkreten negativen Erfahrungen einzelner – unter anderem auch in einer ideellen Lage zu suchen, die dadurch gekennzeichnet ist, daß jede spontane, schöpferische Regung, jede Revolte, jede persönliche Meinung, also jede wirkliche Kreation, indem sie sich in eine gemeinschaftliche Aktion verwandelt, sehr häufig alle jene Züge des Fetischierens des Allgemeinen annimmt, die sie zu einer unpersönlichen und standardisierten werden lassen und sie dadurch in einem nicht unbeträchtlichen Ausmaße in Verruf gebracht haben. Im Namen dieses Allgemeinen, im Namen der Bewegung, der Aktion, des neuen Staates, der neuen Gesellschaft, neuer Ideen und Ideologien, aber genauso im Namen irgendeiner Tradition, aufgrund derer dieses Neue angeblich nur im Rahmen einer monolithischen Gleichschaltung geschaffen und gefestigt werden kann, werden leider schon jahrelang die Spontaneität der Persönlichkeit und ihre ursprünglichen schöpferischen Kräfte unterdrückt, so daß jede neue Aktion als ein mehr oder minder aussichtsloser Versuch erscheint, der keine wesentliche Veränderung verheißt. Keine Aktion wird nämlich dem grundlegenden, für unsere Zeit so typischen Paradoxon entgehen können: jede Kreation ist das Werk einer Persönlichkeit, das Werk eines Einsamen und keine kollektive Tat, aber alle Versuche, das Recht auf Kreativität, auf Selbstheit zu sichern, schlagen zwangsläufig in eine Aktion um, die als Aktion immer bestimmte Elemente einer sozialen und geistigen Gemeinsamkeit in sich enthält, einer inneren Harmonie, die fast identische Ausgangspositionen voraussetzt. Ist es also überhaupt möglich – das ist die grundlegende Frage, die ich durch die in diesem Artikel enthaltenen Thesen zu stellen beabsichtige – das Recht auf Selbständigkeit zu sichern, ohne daß auch der Kampf um diese Selbständigkeit den Charakter einer unselbständigen Aktion annimmt? Diese im

Grunde sich immer gleichbleibende Frage läßt sich vielfach variieren. etwa, ob der Kampf gegen den politischen Monopolismus möglich sei, ohne daß er selbst den Charakter eines politischen Kampfes annehme; ob es möglich sei, auf revolutionäre Art und Weise die Welt zu verändern und sich den Machthabern und der Macht gegenüber eine kritische Einstellung zu bewahren, ohne dabei selbst alle jene Eigenschaften anzunehmen, die der Kampf um die Macht mit sich bringt. Muß der Kampf gegen den Konservatismus, um siegreich zu sein, selbst einige konservative, klassische Formen annehmen, die versteinern und letzten Endes wesentlich werden und so den Blick auf das ursprüngliche Ziel und den Sinn verstellen? Ist es möglich, sich die authentische Selbstheit, die Individualität zu erhalten, wenn der Kampf um sie solche Formen des Zusammenschlusses erforderlich macht, durch die sie zwangsläufig negiert wird? Die Frage kann aber auch folgendermaßen formuliert werden: muß nicht sogar, wenn der Plan, die Organisation, die Institution immer auf eine bestimmte Weise die persönliche Freiheit unterdrücken, der Kampf gegen solche Institutionen und solche Pläne selbst auch vorausgeplant, institutionalisiert werden? Wird der Kampf gegen die Bürokratie selbst bürokratisiert? Ist es möglich – wie es Nietzsche ausdrücken würde – gegen Gott anzukämpfen ohne selbst dabei zum Gott zu werden? Ich bin aber der Meinung, daß die genannten und noch viele andere mögliche Widersprüche und ihre Varianten im wesentlichen auf die erste zurückgeführt werden können – auf den Widerspruch zwischen individueller Kreation und gemeinsamer Aktion.

Die Meinung, daß der Umschlag des Individuellen in das Allgemeine schon allein dadurch zur kompletten Negation jeder Individualität geworden sei – ist in der Tat tief verwurzelt, wird von der gesamten bisherigen Empirie bestätigt und ist letztlich auch gar nicht leicht zu widerlegen. So ist es beispielsweise klar, daß durch eine Senkung des Kulturniveaus auf die Ebene der Apperzeptionsmöglichkeit durch die Massen die grundlegende Aufgabe der Kunst wesentlich degradiert und die individuelle Schöpferkraft kastriert wird. Es ist ebenso sicher, daß die Befreiung von bürokratisch-hierarchischen Bindungen zur Affirmation der schöpferisch veranlagten Individuen beitragen sollte. Aber auch die Aktion gegen den Bürokratismus – so wird uns von Klügeren, Erfahreneren, Selbständigeren, Enttäuschteren entgegengehalten – verlangt nach einer bestimmten Nivellierung, nach einer bestimmten Verleugnung individueller Bestrebungen, nach Einstimmigkeit, sie erfordert eine Anpassung an die Menschen, die die gleichen Ideen vertreten, was andererseits zu einer Einengung der persönlichen Horizonte, der eigenen Tendenzen führt. Es ist allgemein bekannt, daß bei einer Unternehmung nur wenige oder sogar nur ein einziger das Recht auf eigene Kreativität hat: die anderen nehmen an dieser Aktion umso intensiver teil, je selbstloser sie mit ihr übereinstimmen, je weniger sie also ihre persönliche Eigenart, ihre subjektiven Vorstellungen, Zweifel und Ängste zum Ausdruck bringen, und je ausgeprägter ihr Bewußtsein von der Notwendigkeit

eines disziplinierten gemeinsamen Auftretens und eines bedingungslosen Gehorsams ist im Interesse einer schnellen Erreichung des gestellten Ziels. Man kann zwar versuchen, den Gehorsam zur »bewußten Disziplin«, zum inneren Bedürfnis nach »bewußtem Verzicht« usw. rationell umzudeuten, das ändert aber nichts Wesentliches an den Tatsachen: Es ist doch meistens so, daß einer bestimmt, was das »Bewußtsein« der anderen und »ihr« inneres Gefühl zu sein hat. Dieser eine, der führend ist, diese angesehenste Persönlichkeit bei einer Aktion oder einer Bewegung ist meistens der Praktischste unter ihnen, der über das größte Organisations-talent verfügt, zugleich aber der am wenigsten schöpferischer Denker ist; das ist gewöhnlich jener entschlossene, unerschütterliche Mensch, der weder an der eigenen Kraft noch an dem Erfolg des Unternehmens oder an seiner Gefolgschaft Zweifel hegt, also jener, der an nichts zweifelt und demzufolge eigentlich über nichts nachdenkt. Dem einzigen also, dem es möglich wäre, bei einer solchen Aktion schöpferisch zu sein, ist das sozusagen à priori unmöglich, denn, wenn er schöpferisch wäre könnte er überhaupt nicht zu dem werden, der er geworden ist.

Dabei darf nicht außer Acht gelassen werden, daß der traditionelle Liberalismus und sogar der philosophische Personalismus, indem sie dem Individuellen den höchsten Rang gerade aufgrund des Charakters der Bestimmung der Individualität zuerkennen – die als etwas Einmaliges, Spezifisches, Unbestimmbares, Unaussprechbares angeblich die Möglichkeit einer rationalen Definition des Begriffes der Individualität im Keime vereiteln – doch auf der Ebene einer abstrakten, ja negativen Bestimmung des Selbst stehen geblieben sind. Das Selbst wird oft nicht durch seine Selbstheit zum Selbst, sondern infolge von Gegenbegriffen wie zum Beispiel: das Kollektive, Gesellschaftliche, Massenhafte, allgemein Anerkannte, Dirigierte, Planmäßige. Der circulus in demonstrando – der oft spürbar wird, wenn es um den Versuch geht, die Selbstheit zu bestimmen – kommt in diesen negativen Definitionen in einer Unzahl von Varianten zum Vorschein. Aber immer wieder wird eigentlich nur eine einzige These wiederholt, daß das Selbständige selbständig sei weil es nicht unselbständig sei. Eine solche Definition – mag sie auch noch so geistreich und subtil vorgetragen sein und noch so genau bestimmen, was das Selbst, das Persönliche, das Eigenständige nicht ist, oder bestenfalls sogar wie und im Hinblick worauf das Selbst zum Ausdruck kommt, eine solche Definition kann uns keinesfalls befriedigen, wenn wir uns die Frage stellen wollen, was überhaupt das Selbst ist, was nämlich das Bestehen der Selbstheit ermöglicht oder ganz einfach, wie es dazu kommt, daß die ursprüngliche Selbstheit ist. Sogar die essentielle Beschreibung der Selbstheit – auch wenn sie nicht bei der negativen Definition stehen bleibt – sagt uns noch nichts über die Möglichkeit ihrer Existenz. Mit anderen Worten, gibt es eine Möglichkeit, zu den grundlegenden, besonderen Bestimmungen der Selbstheit vorzudringen, die unabhängig davon besteht, ob oder in welchem Maße die sie umgebende Welt auf ihr entgegengesetzten Prämissen aufgebaut ist?

Vielleicht ist es – wie häufig in der Philosophie – wichtiger, die Notwendigkeit einer solchen Fragestellung einzusehen, als eine der möglichen Antworten zu präsentieren. Denn man kann im Rahmen der grenzenlosen Vielfalt der philosophischen Überzeugungen auf diese Frage antworten, daß sich die Selbstheit entweder als ein an sich seiendes schöpferisches Wollen, als ein Wille konstituiert, oder als Selbständigkeit, als kritische Einstellung, Unabhängigkeit des Denkens, oder als die Möglichkeit der Schöpfung einer eigenen, auf Emotionen fußenden inneren Welt oder als jene menschenwürdige Form des Daseins, die den Menschen überhaupt als Menschen konstituiert. Eines ist sicher, man kann auch eine Unmenge andere Antworten geben, axiologischer, personalistischer, existentieller Antworten, im Hinblick auf die menschliche, künstlerische, philosophische, wissenschaftliche oder gesellschaftliche Kreativität, auf die menschliche Emanzipation und Reife, aber wichtiger erscheint mir die Einsicht, daß erst diese Fragestellung den ganzen Bereich der Erörterungen erschließt, in deren Verlauf sich – auf die eine oder andere Weise – ergeben wird, wie die Begründung der schöpferischen Individualität möglich ist, der Selbstheit als des eigenständigen Konstituens, das *vor* jeder negativen Konfrontation mit dem Nichtschöpferischen, Nichteigenen, Allgemeinen, Unpersönlichen zu stehen hat. Dieses »vor« ist selbstverständlich keine zeitliche, ja nicht einmal eine Wertbestimmung, sondern ein Hinweis auf die ontologische Struktur der Selbstheit. Das heißt, daß das Sein der Selbstheit »vor« der Möglichkeit seiner Negation besteht, mit anderen Worten, daß seine Existenz unabhängig ist von der Möglichkeit, es zu vernichten, zu nivellieren, zu verdinglichen, zu entfremden oder in sein Gegenteil zu überführen. Aber die Selbstheit ist nicht nur »vor« ihrer Negation sondern auch vor ihrer eigener Affirmation, denn ihre ontische Grundlage befindet sich in dem, was sie kreierte, so daß das Schöpferium eigentlich die Folge der Möglichkeit darstellt, daß jemandes Kreativität in Erscheinung tritt, sich äußert, und die Äußerung der Kreativität beweist erst nachträglich und à posteriori die Existenz der Kreativität des Schöpfers, also der Persönlichkeit, bzw. der Selbstheit. Dasselbe Verhältnis liegt vor, wenn die Rede von der negativen Verbundenheit des schöpferischen Menschen mit der Welt ist. Denn erst dort, wo eine eigenständig-schöpferische Persönlichkeit oder Persönlichkeiten bestehen, kann eine Aktion zu ihrer Vernichtung unternommen werden. Eigentlich wird die Aktion, die die Möglichkeit der Äußerung der Selbstheit zu vernichten sucht, doch zum negativen Zeichen der Existenz der Selbstheit, sie wird zum Index und Beweis ihres besonderen Daseins. Denn verschiedene unschöpferische, staatstragende Beamten- und Polizistenseelen werden nicht nur dann besorgt, wenn sich die Kreativität aktiv oder zersetzend bemerkbar macht, sondern sie halten sogar die Existenz des schöpferischen Menschen für eine Gefahr, eine schöpferische Persönlichkeit, die sich selbst sogar in der Illusion wiegen kann, sie sei ungefährlich, man werde sie ungeschoren lassen, sie stünde niemandem im Wege, sie verrichte nur ihre Arbeit, und die nicht einsehen will, daß allein

ihre originelle Existenz, gerade wegen ihrer Originalität, eine potentielle Gefahr für alles Stagnierende, Abgetötete, Schematische, Geplante, Vorausgesehene, Berechnete bildet. Deshalb sind auch die verhältnismäßig »ruhigen« Denker von Sokrates und Plato bis auf den heutigen Tag, wenn sie schon nicht direkt verfolgt, auf dem Scheiterhaufen verbrannt oder aufs Rad geflochten wurden, wenn sie nicht den Giftbecher trinken, in Kerkern schmachten oder sich erniedrigenden Selbstkritiken unterwerfen mußten, doch zumindest immer dem mißtrauischen Blick der Herrschenden ausgesetzt gewesen.

Und dennoch – um zu unserem zentralen Thema zurückzukehren – besteht die latente Gefahr, daß sich der Widerstand, auf den die Aktion der Machthabenden stößt, oft auch selbst in eine eigentümliche Gegenaktion verwandelt, die ihre Träger als eigenständige schöpferische Persönlichkeiten negieren kann. Obwohl diese Aktionen individuellen schöpferischen Impulsen entsprungen sind, können sie aufgrund des auf sie verübten Drucks oder zur Stärkung ihrer Widerstandskraft zu gemeinsamen Unternehmungen werden, die demzufolge die Persönlichkeiten bis zu einem bestimmten Grad nivellieren und standardisieren; so werden die individuellen Affinitäten, die Innigkeit der persönlichen Gefühle und die Kühnheit der eigenen Gedanken unterdrückt, es bildet sich ein äußerer, dünner Firnis der Gleichschaltung, unter dem die nichtprinzipiellen Kompromisse sichtbar werden, in einer Atmosphäre, in der alles, sogar die eigene Denktätigkeit, Mut und Gefühle dem allgemeinen Fluß der Dinge überlassen und an die Aktion, die Bewegung verschenkt werden. In diesem Punkte – darauf haben schon zahlreiche Resignierte hingewiesen, das wissen wir zum Teil aber auch aus eigener Erfahrung – darf man sich nicht täuschen lassen: jede Aktion oder Gegenaktion erfordert Opfer an Individualität. Die individuellen Kräfte können sich in ihrer vollen schöpferischen Kraft erst entfalten, wenn alle Bedingungen verschwunden sind, die irgendwann, im Namen des Allgemeinen, im Namen der gemeinsamen Idee, des gemeinsamen Ziels eine Einengung oder Unterdrückung des eigenen Willens fordern. Denn das Schöpferische – auch wenn es nur die erfolgreiche Verteidigung eben des Schöpferischen anstrebt – räumt in jedem Fall seinen Platz einer Aktion, die – zumindest zeitweilig – ohne Rücksicht auf das anfängliche Wollen zur Negation der vollen, freien, individuellen Kreativität wird. Die Verpflichtungen, die aus dem gemeinsamen Wollen hervorgehen und die oft von einem besonderen aber verständlichen moralischen Pathos umgeben sind, so daß ihre Vernachlässigung meistens entweder als Treulosigkeit und Inkonsequenz oder als besondere Kaprice und Starrköpfigkeit beurteilt wird, die unmoralisch ist, weil sie die Interessen der Gesamtheit hintenanstellt – diese Verpflichtungen, die im Interesse der Aktion diktiert werden – sind – dieser Meinung nach – eine Behinderung für die individuelle Kreation. Deshalb könnten – dieser Logik folgend – Folgendes behaupten: die Kreation ist die volle Freiheit, und die Aktion schafft bestenfalls – wenn sie nämlich selbst nicht vergiftet, aus welchem Grunde sie eingeleitet wurde –

nur die Voraussetzungen für die künftige Freiheit. Aber dieses »Schaffen von Voraussetzungen« ist eigentlich äußerst fragwürdig, weil gar nicht sicher ist, ob überhaupt etwas, wofür angeblich Voraussetzungen geschaffen werden, wirklich in Erscheinung treten wird. Außerdem ist das auch eine negative Bestimmung, falls sie in actu betrachtet wird, d. h. wenn etwas, was »für«, »im Namen« der Freiheit, »um der Freiheit willen« wäre, nicht bestehen kann, beispielsweise unsere Aktion, ohne daß sie im selben Augenblick in sich selbst frei, und so durch ihre Weise zu existieren zugleich der Garant des eigenen Ziels wäre. Nur auf diese Weise kann nämlich die Aktion beweisen, daß sie nicht etwas anderes ist oder sich dem entfremdet, was als Sinn, Ziel und Motiv ihre Einleitung bedingt hat. Solch ein Unternehmen ist aber – nach Ansicht vieler – praktisch unmöglich – und auch der Begriff der Aktion selbst gestattet es nicht, das wäre eine *contradictio in se*.

Betrachten wir nun die ganze Frage vor einem breiteren gesellschaftlich-historischen Hintergrund, werden wir feststellen müssen, daß nicht zufällig viele Revolutionen, die kreativen, wirklich menschlichen Motiven entsprungen sind, zum Zweck der Verteidigung des Menschen und seiner persönlichen Rechte, in dem allgemeinen Enthusiasmus, im Streben nach völliger Freiheit und gegen alle Formen der Tyrannei, oft auch selbst in Tyrannei mündeten. Camus gibt dafür die uns allen nur zu gut bekannten klassischen Beispiele: »Das Jahr 1789 brachte Napoleon, 1848 Napoleon III, das Jahr 1917 Stalin, die Wirren in Italien in den zwanziger Jahren Mussolini und die Weimarer Republik Hitler hervor.«¹ Wenn wir das Problem unberücksichtigt lassen, daß nicht alle der von Camus gegebenen Beispiele sehr glücklich gewählt sind und daß sie nicht ganz den historischen Tatsachen entsprechen (das bezieht sich im besonderen auf die zwei letztgenannten), so bleibt doch die Frage: Wie können diese geschichtlichen Paradoxa vermieden werden, die nicht immer im Bereich der Politik und in so epochalen, weltgeschichtlichen Bewegungen und Aktionen in Erscheinung treten müssen? Wie können wir uns also das Recht auf Selbstheit, Personalität, das Recht auf Freiheit, Kreativität bewahren, ohne bloß Utopisten zu sein, und ohne zu vergessen, daß gerade dieses Recht nur durch ein totales Engagement, also durch eine Aktion verwirklicht werden kann, die angeblich vor allem bestimmte gemeinsame Komponenten, ein gemeinsames Auftreten, gemeinsame Kämpfe, Opfer und Bestrebungen verlangt.

Wenn wir das Recht auf eine personelle Selbstheit und einen persönlichen Ungehorsam so sehr akzentuieren – und die ganze menschliche Geschichte und der Mythos beruhen auf Insubordination – dann ist keinesfalls die Rede von anarchoiden oder klassisch-liberalistischen Forderungen, die nicht im geringsten dem Umstand Rechnung getragen haben, daß beispielsweise auf der Ebene der Ökonomie, die Freiheit einer Einzelperson, ihre Initiativen und ihre Macht Sklaventum, Fronarbeit, Hunger und Elend für andere be-

¹ A. Camus, *L'homme révolté*, ed. Gallimard, Paris 1952, S. 221

deuten können und bedeutet haben. Auch heute darf nicht vergessen werden – wenn es sich um wirtschaftliches Geschehen handelt – daß mehr als ein Drittel der Erdbewohner Hunger leiden, daß ihnen alle diese Diskussionen über die Freiheit als müßige Phrasendrescherei vorkommen müssen und daß es mehr als notwendig ist, alle Kräfte zu vereinen und planmäßig die Bitternis und Leiden der Armut aus der Welt zu schaffen. Und dennoch, trotz all dem darf man nicht aus den Augen verlieren, daß oft die Notwendigkeit des wirtschaftlichen Zusammenschlusses, das Bedürfnis sich den wirtschaftlichen Gesetzen unterzuordnen, damit die Produktion und Verteilung keine anarchoiden werden und reale, planmäßige Aufgaben erfüllt werden können, mißbraucht wurde, indem einige typische, von der Ökonomie determinierte Gesetze mechanisch auf das Gebiet der Denktätigkeit, der Kunst oder des Kulturschaffens übertragen wurden – um die Freiheit des Denkens, die wirkliche, nichtdirigierte spontane Kreation im Keime zu ersticken.

Einer der Direktoren eines sehr großen Wirtschaftsunternehmens in Jugoslawien hat neulich zu mir gesagt: »Wenn wir nicht alle das gleiche denken werden, werden wir die Wirtschaftsreform nie verwirklichen.« Diese Meinung ist so falsch, daß sie fast komisch wirkt, obwohl die Anzahl ihrer Verfechter gar nicht so gering ist. Aber sogar wenn das wahr wäre, müßten wir uns mit allem Ernst die Frage vorlegen, ob die Gedankenfreiheit nicht wertvoller sei als das Gelingen einer noch so bedeutsamen wirtschaftlichen Aktion. Nebenbei möchte ich sagen, daß viele Staaten eine sehr erfolgreiche Wirtschaftspolitik betrieben haben oder noch immer betreiben, daß aber der gesamte Charakter dieser Staaten weit mehr von dem Grad der Freiheit, die in ihnen herrscht, als von dem Zustand und dem Entwicklungsgrad ihrer Wirtschaft bestimmt wird. Weder Johnson noch Hitler hatten eine so schwache Wirtschaft noch haben sie immer eine schlechte Wirtschaftspolitik betrieben. Aber die Politik den Menschen gegenüber und in Bezug auf das, was ihre kreativen Kräfte und ihre Freiheit ausmacht, ist für den Charakter einer Gemeinschaft entscheidender als die Politik gegenüber materiellen Gütern. Dabei wiederhole ich, daß ich der Meinung bin, daß das Dilemma zwischen einer erfolgreichen Ökonomie und der persönlichen Freiheit ein falsches ist und daß es jedem klar ist, daß beispielsweise auch die Wirtschaftsreform nichts einbüßen, sondern im Gegenteil sehr viel gewinnen wird, wenn sie zugleich ein freies, kritisches Denken ermöglicht.

Aber lassen wir fürs erste die Wirtschaft und kehren wir wieder zu unserem Thema über das Verhältnis zwischen Aktion und Kreation zurück. Es scheint mir wesentlich einzusehen, daß man bei jeder Aktion nicht nur ein Ziel haben sondern auch im Laufe der Realisierung dieses Ziels sich ständig bewußt werden muß, warum, und in wessen Namen sie überhaupt unternommen wurde. Eine solche Aktion dürfte nie, in keiner einzelnen Phase Nutzen aus der Tatsache ziehen, daß sie eine Aktion ist – was leider im Laufe der Geschichte fast die Regel war – um so auf irgendeine Weise mehr Selbstheit zu unterdrücken, als es der Erfolg der Aktion

selbst erfordert. Ich glaube, daß in diesem Sinne auch in der linksstehenden Bewegung – vielleicht früher mehr als heute, da schon viele Vorurteile der Art, daß man etwas Großes und Humanes nur dann erreichen könne, wenn man monolithisch, einmütig zusammenstehe, aufgegeben wurden – einige noch immer tief verwurzelte Anschauungen über die Aktion überprüft werden müßten. Als ob es selbstverständlich sei, daß eine erfolgreiche Aktion nicht von Leuten unternommen werden könne, die verschiedenartig denken, als ob die Humanität, die Reinheit einer Aktion nicht davon abhängt, in welchem Grade man kontinuierlich, maximal die kreative Äußerung der Selbstheit ermöglicht und dadurch das Erscheinen des homo duplex unterbindet: des privaten Menschen der für sich selbst kriecht, und des öffentlichen Menschen, der an der Aktion teilnimmt. Es ist als ob wir uns stillschweigend damit abgefunden hätten, daß auf diese Art die Aktion an Kraft einbüßen, daß ihre »Schlagkraft« schwinden würde; und wir wollen nicht einsehen, wie sehr sie dadurch gekräftigt wird, gerade dadurch, daß sie an Reichtum und Humanität gewinnt und daß ihre Ziele plastischer werden, daß sie im Laufe des Unternehmens besser sichtbar sind. Die Geschichte kann uns wahrscheinlich in dieser Hinsicht nicht als leuchtendes Beispiel dienen. Ihre Erfahrungen sind größtenteils negativ. Ist aber diese negative Erfahrung nicht auch eine Mahnung: Eben weil man auch bei der Durchführung der fortschrittlichsten Aktionen sehr oft den Grund ihrer Einleitung vergessen und so im Widerspruch zu ihren ursprünglichen Zielen gehandelt hat. Ist nicht gerade das ein hinreichender Grund, anders vorzugehen? Übrigens darf man nicht glauben, daß die Geschichte nur mit negativen Erfahrungen aufwarten kann und daß es nicht auch zahlreiche Gegenbeispiele gegeben hat. Es könnte bestimmt eine ganze Reihe solcher gesellschaftlicher Phänomene angeführt werden – unter anderem auch das bei uns geltende nicht gerade unbedeutende Prinzip der Selbstverwaltung (ich sage Prinzip und nicht Durchführung – damit man mir nicht vorwerfen kann, ich sei unkritisch) – aber hier will ich nur ein Beispiel anführen, das mich noch als ganz jungen Mann begeistert hat. Ich möchte einen kurzen Abschnitt aus der Bekanntmachung des Zentralkomitees der Pariser Kommune zitieren, einen Abschnitt, der heute auch in den sozialistischen Ländern sehr wenig bekannt ist und nie zitiert wird, der aber trotz all seiner Romantik und seines Pathos viel bedeutsamer ist als eine Unzahl anderer Stellen, die in zahllosen Publikationen abgedruckt werden. (Nebenbei gesagt, neulich hat mir einer unserer in der Öffentlichkeit sehr bekannten und berühmten Politiker dieses Zitat aus einem meiner Artikel über die Pariser Kommune gestrichen und an den Rand die Bemerkung gesetzt »unbedingt weglassen«). Hier ist also das Zitat aus dieser Bekanntmachung: »Eine der Hauptquellen des Hasses gegen uns bildet die Tatsache, daß unsere Namen von früher nicht bekannt sind. Viele Namen waren aber leider berühmt, sehr berühmt, und dieser Ruhm war äußerst schicksalsschwer für uns. Ruhm kann man leicht erringen: Dafür genügen ein paar nichtssagende Phra-

sen und ein wenig Feigheit ... Kaum sind wir ans Ziel gelangt, sagen wir zu dem Volk, das uns so hoch geschätzt hat, daß es sich unserer Meinung fügte, auch wenn seine Geduld fast erschöpft war. »Hier ist das Mandat, das du uns anvertraut hast: hier, wo unser persönliches Interesse beginnen würde, hört unsere Pflicht auf; es geschehe dein Wille: mein Herr und Gebieter, du hast dich befreit. Wir, die wir noch vor ein paar Tagen unbekannt waren, kehren als Unbekannte in deine Reihen zurück und *wir werden den Machthabern zeigen, daß ein Mensch auch hochoberbenen Hauptes die Treppen des Rathauses hinabsteigen kann* ...«²

Dagegen könnte man einwenden: Ganz Paris war auf den Beinen, die Stadt wurde von allen Seiten bedroht, und in diesem Augenblick spricht eine Regierung, die gerade erst gebildet wurde und die sich eigentlich durch drastische Maßnahmen hätte stabilisieren sollen – von ihrem Rücktritt. Das sei eine kindliche Naivität, ein nebulöser Romantismus, eine Utopie, deswegen mußte die Kommune auch untergehen. Ich aber würde das Gegenteil behaupten: deswegen lebt die Kommune auch heute noch. Es liegt in der Tat etwas Tieferes, Prinzipielleres in diesem Entschluß, etwas, was bedeutsamer ist, als die Frage, ob dieser Entschluß zu einem strategischen Erfolg beigetragen hat oder nicht: Die Aktion wollte nicht einmal in den ersten Momenten ihres Auftretens als Macht in Erscheinung treten, sondern schon hier, am Anfang, als noch alles ungewiß war, als man noch nicht wußte, ob die Kommune noch einige Tage, Wochen oder Monate standhalten würde, schon da wollte sie unbedingt ihrem Ziel treu bleiben. Sie zerstörte im Wesentlichen die Macht und wollte sich deshalb aufgrund der bitteren Erfahrungen von 1789 nicht selbst in der Lage finden, zur Macht zu werden ohne Rücksicht darauf, wen sie vertreten und welche Ziele und Programme sie sich setzen würde.

Um aber bis zum Kern des Problems vorzudringen, müssen wir den Bereich geschichtlich-politischer Erörterungen verlassen und die Lösung der Antinomie zwischen Kreation und Aktion in einigen theoretischen und vor allem philosophischen Aspekten suchen. In vielen Fällen sind die Philosophien der Aktion keine Philosophien der Kreation, aber ebenso sind die Philosophien der Kreation (wie beispielsweise die Bergsonsche) sehr oft keine Philosophien der Aktion. Ein wenig generalisierend könnte man sagen, daß die Idee des Reichtums, der Fülle, der Macht der Persönlichkeit, die Idee des ästhetischen Mediums und des Lebens in allen seinen eruptiven Manifestationen in der Philosophie der Kreation dominiert gegenüber der Idee des Einigen, des Absolutums, der Logik, die die Philosophie der Aktion beherrscht. In dem rebellischen, ureigenen, einmaligen Aufschrei des Einzelmenschen, in dem Schrei des unterdrückten Lebens, das vergebens in seinem diesseitigen einsamen Leiden die Schicht des Allgemeinen, des Staates, der Idee, der Ideologie und des Massenhaften zu durchdringen versucht, mit

² Zitiert nach Lissagaray, *Histoire de la Commune de 1871*, Paris (1876).

anderen Worten in den Philosophien der Kreation bleibt der Selbstheit oft jede Projektion unmöglich und demzufolge wird auch die Notwendigkeit der Aktion überflüssig. Die unpersönliche, verstümmelte und verarmte Welt würde eine völlige Destruktion verdienen, dazu fehlt aber dem vereinsamten Individuum – das über keine überindividuelle Macht verfügt – die Kraft, so daß der Einzelne zwangsläufig mit seiner Kreation im Grau des Alltags verloren ist. Demgegenüber enthalten die Philosophien der Aktion einen Monoideismus oder Monotheismus – der, wie Nietzsche sagt, auch zum Monototheismus wird. Das ist die wahre Form dieses Barbarismus im Namen des Absoluten, im Namen des allgemeinen Ziels, im Namen einer Idee, die kein Interesse an der Logik des Lebens sondern am Leben der Logik hat: Das ist ein genau fixiertes oberstes Regulativ, eine Liebe, ein Gott, ein Gedanke, ein Gesetz: alles soll ihm gewidmet sein, alles für ihn getan werden, alles in seinem Namen geschehen. Ihm müssen alle persönlichen Affinitäten, jede persönliche Liebe als rationale Opfer, die zum Heil führen, dargebracht werden, alles muß vor diesem Absoluten, Überindividuellen, vor diesem erhabenen Leitstern unterdrückt werden, nur ihm sollen alle unsere Aktionen dienen. Dieses Eine und Höchste braucht aber nicht Gott oder eine allgemeinpolitische oder logische Idee zu sein; in den Rang des Absoluten kann sogar – paradoxerweise – auch die unwiederholbare Einzelexistenz und der Entschluß des Individuums, seine Bindung an das, was es sich selbst gesetzt hat und was es in seiner Totalität engagiert, erhoben werden. In diesem Sinne haben in der Tat die Aktionen im Platonischen, Hegelschen, Sartreschen, ja sogar – bei einigen Theoretikern oder noch mehr bei Praktikern – im marxistischen Sinne viel Gemeinsames. Vor allem ist die Aktion in mancher Hinsicht durch eine Negativität hervorgerufen worden: Die Welt oder der Staat sind nicht gerecht genug, sind noch nicht die Verwirklichung der sittlichen Idee, in dieser Welt besteht noch immer eine bestimmte ausbeuterische Art der Produktion und der Güterverteilung usw., usw. Deshalb bedürfte vor allem diese äußere Welt, bedürftigen diese allgemeinen Bedingungen, durch die sie determiniert wird, einer Veränderung, und das sei die einzige, des Menschen würdige Aktion; die Idee von der Veränderung und der Äußerung der Kräfte des Einzelmenschen kommt, vielleicht später. Demgegenüber sind die Philosophien der individuellen Kreativität im Wesentlichen affirmativ, und, ohne Rücksicht auf die Zerstörung, auf dunkle Instinkte, Irrationalität und die Unmöglichkeit, sich in die Zukunft zu projizieren, behaupten sie in der Mehrzahl der Fälle, die Kreativität schöpfe den grundlegenden Ansporn aus sich selbst, die Selbstheit habe kein anderes Ziel, als sich selbst zu wollen, als ihr eigenes Ich zu äußern, ohne Rücksicht darauf, wie die sie umgebende Welt ist. So verharret die Aktion also – obwohl sie, wie wir bereits festgestellt haben, ihren Sinn ständig in sich selbst suchen müßte und nicht in der Negation von irgend etwas anderem (denn sie kann genausogut auch selbst im Hinblick auf ihre ursprüngliche Intention negiert werden) – meistens in einer negati-

ven Form, und das individuelle Schöpfertum bleibt – ohne Rücksicht darauf, daß es den Ansporn für seine Kreation auch in der Negation, in dem Protest gegen die allgemeine Trägheit und den Mangel an Schöpferischem oder in der Nichtunterordnung unter äußere Mächte finden kann – im Wesentlichen doch etwas Affirmatives, Eigenes, Einmaliges, sich selbst Genügendes und für sich Seiendes. Aber das eine Konzept – das der Kreativität – kommuniziert auf diese Weise überhaupt nicht mit der Welt, und das andere – jenes des Aktion – findet seinen ganzen Sinn in etwas, was außerhalb seiner ist, und büßt auf diese Weise eigentlich den eigenen Sinn ein. Dadurch ist in einem gewissen Sinn sowohl in dem einen als auch in dem anderen Fall jene wesentliche Verbundenheit, die zugleich das essentielle Konstituens sowohl der Aktion als auch der Kreation bildet, verlorengegangen, weil meiner Meinung nach die Aktion in Wirklichkeit ihren wahren Sinn einzig durch die Kreation und die Kreation nur durch die Aktion erhält. In diesem Falle erhalten jedoch sowohl der Begriff der Aktion als auch der der Kreation eine andere Bedeutung als die herkömmliche, allgemein übliche, eingebürgerte.

Dieser andere Sinn sowohl der Aktion als auch der Kreation ist bislang vielleicht am unmißverständlichsten in zwei Konzeptionen zum Ausdruck gekommen: in der von Nietzsche und vor allem in der von Marx.

Nietzsche hat vor allem – anders als es viele Interpreten seines Lebenswerkes aufgefaßt haben – versucht, dem schöpferischen Einzelmenschen Raum zu verschaffen, indem er das Verlangen nach einer Staatsmacht, nach dem Thron, nach Idolen, nach jenem Allgemeinen völlig negierte: »Seht sei klettern, diese geschwinden Affen! . . . Hin zum Throne wollen sie alle: ihr Wahnsinn ist es – als ob das Glück auf dem Throne säße! Oft sitzt der Schlamm auf dem Thron – und oft auch der Thron auf dem Schlamme. Wahnsinnige sind sie mir alle und kletternde Affen und Überheiße. Übel riecht mir ihr Götze, das kalte Untier: Übel riechen sie mir alle zusammen, diese Götzendiener. Meine Brüder, wollt ihr denn ersticken im Dunste ihrer Mäuler und Begierden? Lieber zerbrecht doch die Fenster und springt ins Freie! . . . Frei steht großen Seelen auch jetzt noch die Erde. Leer sind noch viele Sitze für Einsame . . . Dort wo der Staat aufhört, da beginnt erst der Mensch, der nicht überflüssig ist: da beginnt das Lied des Notwendigen, die einmalige und unersetzliche Weise.«³ Aber Nietzsche bleibt nicht dabei: Die Zerstörung der Macht und des Allgemeinen genügen ihm nicht. Wir können uns in diesem Augenblick nicht in eine eingehendere Analyse seines philosophischen Werkes einlassen, um die ganze Größe seiner Anstrengungen aufzuzeigen, die darauf abzielen, daß in der radikalen Zerstörung aller bisherigen Werte, in dem künstlerischen Schöpfertum, in der ursprünglichen Revolte gegen alles Bestehende, in dem Krampf seiner eigenen furchterregenden Projektion der letzten Menschen, in der Negation Gottes – kein neuer

³ F. Nietzsche »Also sprach Zarathustra«. A. K. Schlechta S. 315.

Gott aufgestellt werde, keine neuen Heiligen oder neue Kleinbürger verehrt werden, daß sich die letzten Menschen nicht vermehren, daß keine neuen Nachfolger seines eigenen Unternehmens, Zaratustras Affen, neue Prediger und eine neue Herde erstehen, daß seine eigene Kreation sich nicht in eine Aktion verwandele, gegen die seine ganze Aktivität ursprünglich gerichtet war. Denn sonst wäre alles umsonst, die Größe des Werkes würde uns überragen und wir würden – um das Blut abzuwaschen – selbst zu Göttern werden und neue heilige Spiele und neue Fetische erfinden. In seinem Werk »Die fröhliche Wissenschaft« hat Nietzsche das auf prägnante Weise formuliert: »Wie trösten wir uns, die Mörder aller Mörder? Das Heiligste und Mächtigste, was die Welt bisher besaß, es ist unter unsern Messern verblutet – wer wischt dieses Blut von uns ab? Mit welchem Wasser könnten wir uns reinigen? Welche Sühne feiern, welche heiligen Spiele werden wir erfinden müssen? Ist nicht die Größe dieser Tat zu groß für uns? Müssen wir nicht selber zu Göttern werden, um uns ihrer würdig zu erscheinen?«⁴ Das ist ein unlösbares, verteufeltes nietzschesches Dilemma – hat es einen Sinn, auf schöpferische Weise, kompromißlos in einer erhabenen Ekstase, rebellisch alles Sinnentleerte und Unbewegliche zu zerstören, diese ganze Gerechtigkeit, das Erbarmen, diese blassen Heiligen und Asketen abzusetzen, wenn auf uns neue Anbeter warten, wenn sich auch höhere Menschen in Anbeter des Esels verwandeln, wenn Affen beginnen, deine eigenen Worte nachzusprechen und wenn du in einem bestimmten Augenblick beginnen mußt, dich deiner eigenen Tat zu schämen. Das ist das Dilemma zwischen Aktion und Kreation, das sich durch Nietzsches ganzes Werk und durch sein ganzes Leben als grundlegender und schicksalhafter Widerspruch hindurchzieht. Gerade deshalb ist er der Meinung, daß seine echten Schüler diejenigen seien, die ihm nicht folgen, sondern ihren eigenen Weg gehen werden und daß man es »dem Lehrer schlecht heimzahlt, wenn man immer nur sein Schüler bleibt.«

Auf einer anderen Ebene – nicht auf der psychologisch-individuellen oder ethischen, ja nicht einmal auf der erkenntnismäßigen, auf der bei Nietzsche dieses ungelöste Dilemma doch geblieben ist – sondern auf der Ebene des Gesellschaftlich-Historischen erscheint derselbe Widerspruch immer wieder auch bei Marx. Sein individuelles, kritisches Verhalten allen Massenerscheinungen gegenüber, seine Überlegenheit gegenüber allgemein anerkannten Meinungen und seine Ablehnung der sogenannten öffentlichen Meinung und des gesellschaftlichen Urteils, seine Selbständigkeit im Hinblick auf politische und wissenschaftliche Autoritäten sind aus einer ganzen Reihe seiner bedeutendsten Werke und öffentlicher Auftritte zu entnehmen. Deshalb ist es kein Wunder, daß gerade Marx, der Urheber einer der größten Aktionen, die je die Welt bewegt haben, zugleich sein ganzes Leben lang äußerst skeptisch war, wenn die Rede von dem war, was er die Mehrzahl, die Masse, die öffentliche

⁴ F. Nietzsche »Die fröhliche Wissenschaft«, A. K. Schlechta S. 127.

Meinung nannte. Es ist kein Zufall, daß er gerade die Vorrede zu seinem Hauptwerk, als ein fast radikaler Individualist mit dem Ausspruch des bekannten Florentiners schließt: »Segui il tuo corso, e lascia dir le genti« (Geh deines Weges und laß die Leute reden), auf diese Weise einen Satz wiederholend, der heute in Vergessenheit geraten zu sein scheint; ich bin aber der Meinung, daß er heutzutage aktueller ist als zu Marx' Zeiten. Gegenüber den Vorurteilen der sogenannten öffentlichen Meinung habe er nie Konzessionen gemacht, sagt Marx im Kapital.⁵

Vielleicht ist aber die Marxsche Erörterung des Problems der Kreation und Aktion im Rahmen des Verhältnisses des Individuellen und des Gesellschaftlichen wichtiger als diese individuelle Skepsis und die Wahrung des Rechts auf eigene kritische Äußerungen. Man darf nämlich nicht vergessen, daß gerade Marx derjenige war, der behauptet hat, der Kommunismus würde »alles, was unabhängig von der Einzelperson besteht« abschaffen. Denn die Harmonie, die Übereinstimmung des Individuellen und des Gesellschaftlichen, die sich wirklich auf den freiwilligen Zusammenschluß von Einzelmenschen gründen sollte, besteht eigentlich nur in außergewöhnlichen Augenblicken der Geschichte, in kurzen Zeitabschnitten, vielleicht am ehesten während der Revolution oder während des Aufschwungs der revolutionären Praxis und des kämpferischen Enthusiasmus, wenn nicht nur die Struktur der revolutionären Gruppierung sondern auch jede Aktion der Gruppe für jeden Revolutionär wirklich im Einklang mit seinem individuellen, privaten Daseinszweck ist und wenn die freie Gessellung freier Individuen der Impetus jedes einzelnen ist, der in der Geschichte und für die Geschichte lebt, wenn die Aktion die Resultante des individuellen kreativen Suchens und der Kräfte ist. In einer solchen Aktion fühlt sich jeder einzelne als Verteidiger und Hüter der Gemeinschaft, als derjenige, der vor sich selbst seine Mitwirkung in der Aktion zu rechtfertigen hat, so daß er die gemeinsame Tat als seine persönliche Tat ansieht, weil die Gemeinschaft mit derselben Intensität ihm angehört, wie er der Gemeinschaft. Dabei stumpft jedoch selbstverständlich die kritische Haltung gegenüber der Reinheit der Aktion nicht ab: Die Revolutionäre sind in ihrer wirklichen Begeisterung zugleich auch sehr rigoros nicht nur einzelnen sondern auch der Aktion als ganzer gegenüber. Gerade deshalb findet man unter den wirklichen und radikalsten Revolutionären so viele Resignierte, Enttäuschte, wenn sie zu bemerken beginnen, daß ihre eigenen Ideale nicht mehr mit der Praxis der Aktion übereinstimmen. Aber die

⁵ Als Verteidiger des Rechts auf Eigenart des Denkens ist auch Engels oft aufgetreten. Als er sich dem Beschluß seiner Parteileitung und der Parteipresse anläßlich der Nichtveröffentlichung eines Textes widersetzte, schrieb er an Bebel: »Wodurch unterscheidet Ihr Euch von Puttkamer (der damals preußischer Innenminister war - Anmerkung von D.G.), wenn Ihr in Euren eigenen Reihen ein Sozialistengesetz einführt? Mir persönlich kann das ja ziemlich einerlei sein, keine Partei in irgendeinem Lande kann mich zum schweigen verurteilen, wenn ich zu reden entschlossen bin!« (Aus einem Brief Engels an August Bebel, London, am 1. Mai 1891).

Wenn das nicht ein Klassiker des Marxismus geschrieben hätte, würde es heute als ein überaus heretischer Text gelten.

Erfahrungen der revolutionären Gemeinschaften sowie überhaupt die Praxis der Zusammenschlüsse von Menschen, die sich frei vereinigt haben, bleiben doch in vielen Fällen ein Beispiel für die Möglichkeit der Übereinstimmung des Individuellen und des Allgemeinen, wenn das Allgemeine nicht die entfremdete Form des Individuellen darstellt, wenn es nicht überindividuell oder nichtindividuell ist, sondern wenn es vielmehr der Möglichkeit der Äußerung der Individuellen im Sinne der Stärkung seiner Macht dient, wenn also die Aktion zur Kreation wird. Aber das, was sich im Laufe der Geschichte meistens als Gesellschaft bezeichnet hat, war nicht – oder hat zumindest sehr oft aufgehört es zu sein – die innere Resultante individueller Bestrebungen, und wenn sie es in ihren Anfängen wirklich einmal gewesen war, kehrte zu den einzelnen zurück als Macht, die selbständig und unabhängig geworden war und auf die sie keinen wesentlichen Einfluß mehr besaßen. Denn wenn die Organisation der Gesellschaft nicht von oben erfolgt, wenn sie also nicht mit Hilfe von Institutionen vorgenommen wird, sondern wenn diese Organisation wirklich die wesentliche Resultante der freien Zusammenarbeit und des Zusammenschlusses von Einzelmenschen wird, dann geht es – historisch betrachtet – nicht mehr um diese oder jene Formen der *Gesellschaft* sondern um die Gemeinschaft, eine Gruppe oder besser: Es ist die Rede von der Revolution. Deshalb kann die gesamte bisherige Gesellschaft ihren ontischen Merkmalen nach nicht als ein organisches Ganzes betrachtet werden, in dem die Zwecke jedes einzelnen unversehrt und rein integriert sind, sondern ihre Struktur ist im wesentlichen durch die Unifizierung der Einzelmenschen zu einer Masse bestimmt, die von einer – verhältnismäßig kleinen – Gruppe angeführt wird, die den Staat oder jeden Apparat regiert, die als einzige Träger eines bewußten Ziels ist und – zumindest im Prinzip – die Möglichkeit, die Voraussetzungen für ein kreatives selbständiges Verhalten besitzt. Immer jedoch, wenn die wesentlichen Voraussetzungen für den freien und freiwilligen Zusammenschluß von Einzelpersonen nicht gegeben sind, wird die Endresultante ihrer individuellen Bestrebungen für sie eine fremde Macht bleiben, etwas, was sie nicht ändern, nicht bestimmen, leiten oder überhaupt als das ihre ansehen können. Gerade deshalb ist die These von Andre Gorz richtig, daß nämlich die Einzelpersonen die Bedingungen ihres gemeinsamen Lebens in dem Maße schaffen und bestimmen, wie sie in dem Maße sind, sich zusammenzuschließen, um gemeinsam diese Bedingungen zu bestimmen.

Die Marxsche Lösung der Antinomie zwischen dem schöpferischen Einzelmenschen und der gesellschaftlichen Aktion insistiert also darauf, daß die Interessen, Kräfte und Bestrebungen der einzelnen nicht geschwächt, degradiert, in keinem Moment hintangestellt werden. Aus dieser Sicht können vielen – und besonders denjenigen, die später der Begriff der Gesellschaft und des Staates, des Allgemeinen hypostasiert haben, denjenigen, die sich keinerlei Skepsis demgegenüber, was im Namen der Gesellschaft, der Partei, des Staates, der Institutionen gemacht wird, bewahrt haben, den-

jenigen, die glauben, daß nur Einzelmenschen Fehler begehen können, die Organisation aber unantastbar sei, die sehr bedeutenden Marxschen Texte – wenn sie sie überhaupt gelesen haben – wirklich bürgerlich-liberalistisch, kleinbürgerlich-anarchoid, krankhaft-individualistisch, personalistisch-dekadent, kurz nicht marxistisch und antisozialistisch vorkommen. Das individuell Schöpferische in allen Bereichen zu rehabilitieren, sowohl auf der künstlerischen als auch auf der gesellschaftlichen, ideellen, gedanklichen und ökonomischen Ebene (wofür prinzipielle Voraussetzungen beispielsweise in der Selbstverwaltung gegeben sind) – heißt also zugleich ein Werk und einen Gedanken verteidigen, der so deformiert und dann als deformierter erstarrte, daß seine ursprüngliche Kraft nicht nur verschleiert sondern seinen fundamentalen, ursprünglichen Prämissen gegenübergestellt wurde. Es ist aber weder die Schuld von Nietzsche noch von Marx, daß sie – jeder in seinem Bereich – indem sie Gottheiten und alle Fetische des Staates zerstörten, selber zu Göttern und Fetischen geworden sind. Wir werden nur dann »treue« Jünger dieser Philosophen sein können, die immer wesentlich daran interessiert waren, daß in der Aktion, durch die die Welt verändert werden soll, diese Welt nur für den Menschen und für den ganzen Reichtum seiner schöpferischen Kräfte verändert wird, wenn wir uns nicht strikt an ihre Lehre halten, besonders nicht an die Lehre ihrer zahlreichen Schüler, sondern wenn ihre Kreationen unserem eigenen Schöpferium als Ansporn dienen. Ihre kritische Einstellung und ihre Aufgeschlossenheit gerade für die Frage, von der hier die Rede war – ihr Respekt vor dem Menschlichen d. h. dem Schöpferischen im Menschen, soll uns zu einer wirklichen, eigenen nichtdirigierten Aktion anspornen in dieser Welt, in der so viele Mächte und totalitäre Kräfte drohend der Persönlichkeit gegenüberstehen, daß sie völlig zermalmt zu werden droht. Aber auch diese Aktion zugunsten des Menschen und seiner kreativen Kräfte birgt in sich eine Gefahr, der wir uns bewußt sein müssen.

Wir müssen uns immer eine skeptische und kritische, also gedankliche Distanz unserer eigenen Aktion gegenüber bewahren, nie darf uns die Flut der allgemeinen Empfindungen, der Wunsch nach dem Erfolg der Aktion oder die Heftigkeit der Gegenaktion so mit einer Bewegung eins werden lassen, daß wir dabei vergessen, daß diese Aktion ihren vollen Sinn erst dann haben kann, wenn wir unsere eigene Selbstheit, unsere freie Kreation, unser selbständiges Werk in sie hineintragen.

DIE ERMÄCHTIGUNG ZUM WERK

Rudolf Berlinger

Würzburg

I

Der Gedanke will Tat, das Wort will Fleisch werden. Und wunderbar! Der Mensch, wie der Gott der Bibel, braucht nur seinen Gedanken auszusprechen, und es gestaltet sich die Welt. Die Welt ist die Signatur des Wortes. Dieses merkt euch, ihr stolzen Männer der Tat. Ihr seid nichts als unbewußte Handlanger der Gedankenmänner, die oft in demüthiger Stille euch all eu'r Tun aufs bestimmteste vorgezeichnet haben.

(Heinrich Heine, Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland)

Der Arbeitstitel unserer Tagung lautet: »Schöpfertum und Verdinglichung«.

Die philosophische Relevanz dieses Themas soll nun dadurch einseitig gemacht werden, daß es im Horizont des neuen Titels: »Die Ermächtigung zum Werk« angegangen wird.

Sachlich stehen wir damit vor der Aufgabe, einen Aufriß der Problematik des Verhältnisses von Freiheit und Werk zu erarbeiten.

Durch diese Problematik sind wir vor die Frage gestellt, warum und wie es überhaupt möglich ist, etwas zu entwerfen, was als Werk geplant und in die Tat umgesetzt werden kann. Um auf diese Frage antworten zu können, muß die unbefangene Vorstellung über das Verhältnis von Schöpfertum und Verdinglichung überwunden werden, indem sich das Denken von einer Fixierung der Verdinglichung absetzt. In dieser reduzierenden Reflexion tritt an die Stelle des Begriffes »Schöpfertum« der Begriff »Freiheit«, an die Stelle des Begriffes »Verdinglichung« der Begriff »Werk«. Wenn wir in dieser ersten Annäherung an die Problematik des Verhältnisses von Schöpfertum und Verdinglichung auch nur einen Schritt vorankommen wollen, so kann es bei dem Versuch, einen Begriff durch einen anderen zu interpretieren, keineswegs um eine beliebige Auswechslung von

Begriffen gehen, es kann im Zuge der Durchdringung der Problemstruktur von Schöpfertum und Verdinglichung allein darum gehen, zu zeigen, daß die in Rede stehende Sache dazu zwingt, einen Begriff durch einen anderen auszulegen. Hierzu aber ist eine reduzierende Reflexion notwendig, in welcher das Denken die beiden Begriffe Schöpfertum und Verdinglichung dadurch entdinglicht, daß sie diese Begriffe nicht wie Fakten nimmt. Das Denken hat vielmehr das Prinzip der Einheit beider Begriffe als Wesenscoincidenz zu explizieren. Die Begriffe Freiheit und Werk sind keineswegs als Gegenposition anzusetzen, sondern als eine Wesenscoincidenz in dem einen Akt der entwerfenden, setzenden Tat der Subjektivität des hier und jetzt sich selbst im Werk anschaulich werdenden Subjektes. Es mag dabei der Anschein entstehen, als werde von einer entdinglichten und damit einer entrealisierten Welt ausgegangen. Doch, so ist zu fragen, ist das faktisch gegebene oder gewordene Ding hier und jetzt im wahren Sinne des Wortes die Wirklichkeit, von der Philosophie auszugehen hat, oder ist Philosophie durch vorhandene Dinge und durch die getätigten Werke der Freiheit nicht geradezu genötigt, von Werken und Dingen als Fakten abzusehen, um an den Grund der Faktizität der Fakten überhaupt rühren zu können. Damit wird der Begriff der Wirklichkeit keineswegs auf den Kopf gestellt. Im Akt des Denkens geschieht es vielmehr, daß das Denken der unumstößlichen Wirklichkeit seiner eigenen Faktizität gewiß wird. Dies aber heißt, daß das Denken in der Tat deshalb ein Sachverhalt ist, weil der Mensch, wenn er denkt oder handelt, faktisch immer etwas denkt oder etwas tut, ja etwas denken oder tun *muß*. Darum hat sich das Denken des Grundes dieser seiner schöpferischen Möglichkeiten zum Werk zu versichern, wenn es über den schöpferischen Akt einer Verdinglichung überhaupt Gewißheit erlangen will.

Will nun das Denken die *philosophische* Relevanz unseres Themas einsichtig machen, so muß es die Ebene der Tatsachen verlassen, *nicht*, um sie zu ignorieren, sondern vielmehr, um jenen rätselhaften Gegenbenheiten, die wir mit dem Namen »Schöpfertum« und »Verdinglichung« benennen, allererst auf die Spur zu kommen. Dies heißt: Es soll nun nach dem *Prinzip*, also nach dem *Grund der Möglichkeit*, solcher Faktizitäten gefragt werden.

Hierzu ist ein kritisches Denken deshalb genötigt, weil das arglose »und« im Titel des Themas Schöpfertum *und* Verdinglichung wie selbstverständlich eine Relation im voraus setzt.

Diese Relation ist das Objekt unseres Nachdenkens.

II

Wenn es somit darauf ankommt, den Akt schöpferischer Hervorbringung und das Werk, in welchem sich dieser Akt irgendwie fixiert, nicht als bare Münze hinzunehmen, der man diesen oder jenen Wert beliebig zuerkennen kann, dann ist das Denken genötigt, sich mit dem Problem der Legitimierbarkeit solcher Hervorbringung konfrontieren zu lassen. Denn wenn das Denken, das diesen Vorgang thematisiert, es lediglich dabei bewenden ließe, nach dem Wert oder Zweck eines

solchen Vorganges zu fragen, dann entginge ihm, daß es bereits auf einen vorausgesetzten Deutungshorizont zurückgriffe. Ihm entginge also, daß es sich unter der Hand seiner Sache entfremdete, indem es ein Sachkriterium zuläßt, das nicht aus der Sache selbst gewonnen wurde. Denn es verwechselte einen stillschweigend schon vorausgesetzten Interpretationshorizont für seine Sache mit einer allererst zu leistenden Sachexplikation. Es entzöge sich also gerade den Boden, der ihm erlaubt, dem Grund seiner Sache auf die Spur zu kommen.

Die Frage nach der Legitimierbarkeit solcher Hervorbringung, nämlich nach ihrem *Sachfundament*, aber artikuliert sich als anthropologische Frage. Denn diese Frage kann nur dann sinnvoll gestellt werden, wenn sie als Frage nach der Ermächtigung des Menschen zu schöpferischer Hervorbringung begriffen wird.

Damit wird das Problem der Demiurgizität des Menschen unabweisbar. Dies heißt, besteht das schöpferische Moment der Freiheit des Menschen darin, daß Freiheit einen Weltcharakter hat, daß Freiheit im Werk Welt hervorbringt? Es mag nun den Anschein haben, als sei jetzt im Blick auf die schöpferische Tat des Menschen zu fragen:

Wer spricht dem Menschen diese Ermächtigung zu schöpferischer Hervorbringung zu?

Aber kann diese Ermächtigung dem Menschen überhaupt von *irgend* wem oder von *irgend* woher erteilt werden, falls diese Ermächtigung zu Recht als konstitutiv für sein Selbstverständnis gedacht wird?

Wie aber muß die Seinsstruktur oder ontische Grundriß des Menschen geartet sein, wenn die Freiheit zum Werk, die sich der Mensch faktisch immer schon dadurch zuerkennt, daß er sich die Freiheit nimmt, Taten der Freiheit zu setzen, aus seiner Seinsverfassung legitimiert werden soll?

Der Mensch muß seine Seinsstruktur als endlichen Ursprung und Grund seiner Freiheit begreifen. Er vermöchte nämlich die sich faktisch zugebilligte Freiheit gar nicht produktiv zu machen, Akte der Freiheit könnten gar nicht gelingen, Werke der Freiheit gar nicht glücken, wenn der Mensch nicht durch sein Sein immer schon in die Möglichkeit solcher Hervorbringung verfügt wäre, wenn er nicht immer schon wesenhaft in diese Ermächtigung verfaßt wäre, wenn sich also sein Grund nicht im Akt der Selbstreflexion als vernunftdurchdrungenes Können gäbe.

III

Nachdem nun die Grundlegungsproblematik unseres Themas skizziert ist, können wir jene als selbstverständlich vorausgesetzte Relation, die das »und« in dem Arbeitstitel »Schöpfertum und Verdinglichung« nennt, zum Gegenstand unseres Nachdenkens machen.

Ein unkritisches Denken könnte sich freilich jetzt mit dem Einwand beschwichtigen, ob es denn nicht überhaupt überflüssig sei, hier weitere Überlegungen anzustellen.

Denn wenn das Sachfundament von Freiheit gesichert werden kann, dann müßte schließlich die Konstatierung genügen, daß die in dem »und« vorausgesetzte Relation zu Recht behauptet wurde. Wollte man ein übriges tun, so könnte man versuchen, diese Relation dadurch darzustellen, daß man die vielfältigen Freiheitsakte beschreibt und ihnen die zahllosen Werke der Freiheit zuordnet. Ziel dieses beschreibenden und zuordnenden Denkens könnte es dann sein, eine Art Klassifikationsschema für die Werke schaffende Freiheit auszuarbeiten. Denn kann diese Relation selbst überhaupt noch ein Problem sein?

Wie problematisch aber das Verhältnis von Freiheit und Werk dennoch zu sein scheint, geht aus einem Satz Schellings hervor, daß der Mensch umso unfreier werde, je mehr er handle.¹ Wie wäre eine solche offenkundig paradoxe Aussage überhaupt möglich, wenn die Sache selbst dazu keinen Anlaß gäbe? Ist damit etwas anderes gesagt, als daß sich Freiheit in dem Maße aufhebe, als sie tätig werde?

Im Blick auf dieses Paradox leuchtet ein, warum zu Beginn unserer Überlegungen nicht einfach von dem *Verhältnis* von Freiheit und Werk die Rede war, sondern warum ausdrücklich von der *Problematik* des Verhältnisses von Freiheit und Werk gesprochen wurde. An welch seltsame Dialektik rührt das Paradox, das der Satz Schellings nennt?

Die *aporetische* Sachsituation, die dem Satz Schellings vor aller systemgebundenen Durcharbeitung zu Grunde liegt, zeichnet sich ab, wenn man fragt: Ist es von irgendeiner Bedeutung für das entwerfende Subjekt, ob Taten der Freiheit hervorgebracht werden oder nicht?

Bewegt durch diese Frage stößt das Denken in der Tat auf einen höchst merkwürdigen Sachverhalt, der eine dialektische Struktur des Aktes der Freiheit aufweist.

Wenn hier von der Dialektik eines Aktes die Rede ist, so ist damit die immanente Gegenläufigkeit oder Gegenwendigkeit des *einen* Aktes der Freiheit gemeint, die seine Sachstruktur ausmacht. Der Begriff »Dialektik« ist hier also nicht als Methodenbegriff, sondern als *Sachbegriff* zu nehmen, es sei denn, man verstünde das Moment der Methode nicht *instrumental*, sondern *explikativ*, also als den Gang der Sache Freiheit selbst.

Weil der Gang der Sache Freiheit eben so und nicht anders sich vollzieht, deshalb kann das Denken das Prinzip, ja muß das Denken das Prinzip des Verhältnisses von Schöpfertum und Verdinglichung durch die reduzierende Reflexion als Ermächtigung zur Freiheit entwickeln.

Soll die Artung der immanenten Dialektik des Freiheitsaktes nun inhaltlich bestimmt werden, um auf die Frage antworten zu können: Ist es für das entwerfende Subjekt von Belang, ob es Werke der Freiheit setzt oder nicht? so ist das ins Auge zu fassen, was mit dem entwerfenden Subjekt selbst *im* Akt seiner werkschaffenden Freiheit geschieht.

¹ Vgl. Schelling, System des transzendentalen Idealismus, ed. Manfred Schröter, Zweiter Hauptband, München 1927, S. 549.

Damit differenziert sich der Gedankengang abermals, das Denken kehrt sich in das Zentrum der nachdenkenden und schaffenden Subjektivität des Menschen, nämlich dem endlichen Ursprung der werkschaffenden Demiurgizität der Freiheit selbst.

Wie aber trägt sich die Demiurgizität des Menschen in seiner Subjektivität selber aus?

Das entwerfende Subjekt erfährt im Akt der Hervorbringung tatsächlich eine Veränderung. Zwar bleibt das entwerfende Subjekt *als Subjekt* mit sich identisch. Es bleibt das eine und selbe Subjekt der Taten seiner Freiheit. Doch *fundamental* ändert sich seine geschichtliche Lage.

Es ändert sich der von dem Subjekt entworfene Handlungshorizont, denn wo immer gehandelt werden soll, wann immer durch Freiheit eine Welttat geschieht, ist Zeit als Endlichkeit mit am Werk. Zeit ist der Zwang der Endlichkeit des Aktes im Nacheinander und Nebeneinander, allein Werke hervorbringen zu können. Zeit ist es, die als Gestalt der Endlichkeit dazu zwingt, daß Werke sich zwangsläufig geschichtlich fixieren. Doch in dem Augenblick, da Freiheit sich im Werk anschaulich fixiert, ist das Werk schon Geschichte geworden, denn Zeit geht über jedwedes endliche Werk hinweg. Was aber tut Zeit mit dem schaffenden Subjekt selbst? Sie ändert permanent seine geschichtliche Lage. Der Zeitverlauf der Endlichkeit ist also die Macht, die Freiheit einschränkt und begrenzt. Darum sind die Welttaten der demiurgischen Freiheit des Menschen endlich.

Indem das entwerfende Subjekt Werke der Freiheit setzt, erwächst ihm *ipso facto* eine Relation der Selbstbegrenzung oder Selbstbeschränkung seiner Freiheit.

Das entwerfende Subjekt ist deshalb genötigt, diese ihm unvermeidlich erstehende Relation als Relation einer unvermeidlichen Selbstbegrenzung auszulegen, weil das Moment der Unwiderrufbarkeit oder Nicht-Zurückrufbarkeit seiner Werke und damit das Moment des Gestellt-werden-Könnens *auf* das Werk und *durch* das Werk Konstituentien dieser Relation sind.

Indem der Mensch durch sein Werk relational gestellt wird, ist er durch seine Tat gestellt, wird er durch das Werk auf etwas zurückgenommen, worauf er, wie es scheint, nicht mehr zurückgenommen werden kann. Denn das hervorbringende Subjekt distanziert sich von seinem Werk in dem Augenblick, da es gelungen oder mißlungen ist. Die Zeit, da das Werk getan werden kann, ist um. Doch die geschichtliche Lage des Subjektes ändert sich durch jedes gelungene oder mißlungene Werk, denn die Taten der Freiheit werden als Akte im Verlaufe der endlichen Zeit vollzogen.

Die unhintergehbare Aporetik des Freiheitsaktes, die sich als Dialektik von Hervorbringung des Werkes und Freiheitsentzug durch das Werk in der *einen* Tat der Freiheit des entwerfenden Subjektes artikuliert, besteht also darin, daß das entwerfende Subjekt aus dem Akt der Tätigkeit seiner Freiheit nicht als *das* Subjekt, nämlich als Subjekt vor aller Geschichte, zu sich zurückzukehren vermag, das es einmal war, ehe eine Tat der Freiheit gesetzt, ein Werk der Freiheit wurde.

Denn was das entwerfende Subjekt unwiderruflich hinter sich gebracht hat, und was uns dazu nötigte, von einer fundamentalen Wandlung seiner geschichtlichen oder seiner Weltstellung zu sprechen, ist die Unschuld der Indifferenz:

dies aber heißt, noch nicht von seiner Freiheit Gebrauch gemacht zu haben und damit auch von keinem seiner noch nicht getanen Werke eingefordert zu werden.

Das entwerfende Subjekt hat sich geschichtlich fixiert. Es hat in Welt Stellung bezogen. Darin gründet das Risiko, das das entwerfende Subjekt mit der Tätigkeit seiner werkschaffenden Freiheit eingeht, durch sein Werk und auf sein Werk eingefordert und damit gestellt werden zu können. Denn das entwerfende Subjekt, das Werke der Freiheit hervorbringt, vermag diese gar nicht anders als Werke hervorzubringen, die zu verantworten sind, es müßte die gezeitige Relation oder das gesetzte Weltverhältnis von werkschaffender Freiheit und getanem Werk ungeschehen machen. es müßte sich als den Ursprung und Grund seines Werkes aufheben können.

Gelänge dies, dann wäre sein Werk immer schon verantwortet. Doch weil das werkschaffende Subjekt dies nicht vermag, deshalb ist es durch jedes seiner Werke geschichtlich zu stellen, deshalb ist es die Ermächtigung zum Werk, die das Subjekt in die Verantwortung seiner selbst stellt. Und so kann sich der Sachtitel »Die Ermächtigung zum Werk« in den Titel »Die Verantwortung für das Werk« auslegen. Darum ist jede Freiheit, die man sich nimmt, um etwas hervorzubringen, zu verantworten.

Überblickt man den bisherigen Gedankengang, so läßt sich nun auch auf die Frage antworten: Wie qualifiziert sich der Akt der Freiheit selbst? Welches ist nun eigentlich die Sachsituation der Freiheit?

Wenn davon die Rede war, daß sich der Akt schöpferischer Freiheit im Werk irgendwie fixiere, so kann jetzt gesagt werden, was es mit dieser zunächst unbestimmt gelassenen Fixierung philosophisch auf sich hat.

Die Tat der Freiheit ist ein Akt der *Selbstobjektivierung* des entwerfenden Subjektes. Im Werk objektiviert sich Freiheit. Das Werk ist anschaulich gewordene Freiheit.

Darum kann das Werk seinen Urheber in die Verantwortung seiner selbst und zwar in dem Maße als er handelt, nötigen.

Freilich, es hieße die eigentümliche Sachsituation der Weltverhältnisse setzenden Freiheit des entwerfenden Subjektes dennoch verkennen, wenn man es bei der, ob zwar gegründeten, Aussage beließe, daß sich Freiheit im Werk objektiviere, sich im Werk anschaulich mache.

Das entwerfende Subjekt *vermag* solches nicht nur. Es ist vielmehr *genötigt*, sich im Werk als ein anderes seiner selbst anschaulich zu machen, wenn es seine Demiurgizität begreifen will. Und indem es so mit sich verfährt, erstet ihm zugleich jene unvermeidliche Relation der Selbstbeschränkung, also das, was sich als sein aktimmanenter Freiheitsentzug austrägt.

Dieses doppelte Moment von Negativität aber qualifiziert den Akt der Freiheit unverwechselbar als *endlich*. Die doppelte Negativität ist die Signatur der Endlichkeit des Aktes der Freiheit des entwerfenden

Subjektes oder seine aporetische Grundstruktur. Wäre der Freiheitsakt des entwerfenden Subjektes ein absoluter Akt, dann wäre Freiheit nicht genötigt, sich in einem anderen ihrer selbst allererst zu artikulieren. Eine Dialektik von Freiheit und Werk könnte gar nicht entstehen.

Das Problem einer Verantwortung für Werke und für die Veränderung der geschichtlichen Lage könnte überhaupt nicht akut werden. Darum ist jedes Werk, das entsteht, eine ethische Herausforderung der Freiheit des werkschaffenden Subjektes.

Der bis hierher durchgeführte Aufriß der Problematik des Verhältnisses von Freiheit und Werk ist nun freilich mit der Herausarbeitung der dialektischen Struktur des Freiheitsaktes selbst keineswegs abgeschlossen. Geht die Relation der Selbstbeschränkung auf den *aktimmanenten* Freiheitsentzug, beinhaltet diese Relation also keineswegs einen progressiven Freiheitsentzug, und in diesem Sinne einen *Freiheitsverlust*, so haben wir es in der nun folgenden Überlegung mit einer Relation zu tun, die aus der Provokanz gesetzter Werke oder aus je schon getätigter Freiheit für das entwerfende Subjekt erwächst.

Wenn hier von der Provokanz *gesetzter Werke* oder *je schon getätigter Freiheit* gesprochen wird, so meinen wir damit die kraft der entwerfenden Subjektivität schon entbundenen Weltgestalten oder die kraft der entwerfenden Subjektivität bereits geschaffene Sachwelt. Diese entworfenen Weltwirklichkeit, die als der jeweilige Stand der Kultur begegnet, aber ist es, die den geschichtlichen Handlungshorizont der je neuen Freiheitsakte absteckt.

Von der *Provokanz* dieses Horizontes zu sprechen heißt: Diesem geschichtlichen Handlungshorizont eignet die Funktion einer *Notwendigkeitsrelation*, der sich das entwerfende Subjekt ausgesetzt erfährt. Die durch das entwerfende Subjekt aufgenommene und von ihm begriffene Provokanz dieses epochalen Handlungshorizontes wird zum geschichtlichen »Stoff«, zum *Notwendigkeitsmaterial* der werkschaffenden Freiheit hier und jetzt.

Was neu hervorgebracht oder *gestiftet* wird, ist die *Freiheitsrelation*. Die Notwendigkeitsrelation wird als Freiheitsrelation getätigt.

Legte sich diese Relation der Freiheit nicht als Notwendigkeit der Demiurgizität des Subjektes aus, dann wäre es in das Belieben des Subjektes gestellt, Werke entstehen zu lassen oder nicht. An die Stelle der Verantwortung für das demiurgische Schaffen träte die Beliebigkeit willkürlichen Handelns.

Die Umwandlung der die Spontaneität des entwerfenden Subjektes provozierenden Notwendigkeitsrelation in eine Relation aus Freiheit eine *Stiftung* der werkschaffenden Freiheit zu nennen, ist dadurch legitimiert, daß es in dieser Umwandlung nämlich gerade nicht um eine bloße Veränderung oder Modifikation geht. Indem diese Notwendigkeitsrelation *frei* egriffen und *frei* gestaltet wird, wird durch das entwerfende Subjekt ein neuer Weltverhalt im Weltenwurf der entwerfenden Subjektivität etabliert. Dieser Prozeß der Umwandlung des geschichtlichen Handlungshorizontes als Prozeß der *Neuschaffung* von Weltwirklichkeit ist die Legitimierung des seine demiurgische Subjektivität durchschauenden Subjektes, diesen Prozeß als Stiftung zu begreifen.

Verfällt aber die demiurgische Signatur des geschichtlichen Handlungshorizontes, also Freiheit als Ursprung geschichtlicher Tatsachen, im Bewußtsein einer Epoche, dann wird der geschichtliche Horizont zur anonymen Macht, die als Anonymität sogenannter geschichtlicher Mächte das handelnde Subjekt wie ein Fatum überkommt.

Denn hat das Subjekt, seine Freiheit zu schaffen, abgetreten, dann wird es manipulierbar und hat sich damit zugleich seiner Verantwortung für die Freiheit und das Werk entledigt.

Die nicht mehr erkannte »Werkstruktur« des geschichtlichen Horizontes gewinnt *Instanzcharakter* für Freiheit. Die Spontaneität der Freiheit des entwerfenden Subjektes wird aufgehoben, da sie ihr Prinzip in einem anderen, Freiheitsfremden, in einer anonymen, für das entwerfende Subjekt blinden, Notwendigkeit zu haben *scheint*.

Erst an dieser Stelle unserer Überlegungen sind wir in der Lage, die paradoxe Aussage Schellings: Der Mensch werde umso unfreier, je mehr er handele, als Sachaussage aufzunehmen.

Denn indem sich das handelnde Subjekt diesem *Schein* unterwirft, tritt es seine vernunftdurchdrungene Freiheit an eine anonymisierte Sachwelt ab, die, *als anonyme*, nicht zu fassen und darum auch auf ihre Verbindlichkeit nicht mehr zu stellen ist. Das Handeln des entwerfenden Subjektes wird zum zwangsläufigen Prozeß aus funktionalisierter Freiheit. Das demiurgische Subjekt wird entmächtigt. Freiheit wird zum bloßen Machtpotential, zur leeren Aktivität. Sie wird beliebig manipulierbar für subjektunabhängige Zwecke. Das entwerfende Subjekt hat seine werkgerichtete Auctorschaft verloren.

Allein der auctor eines Werkes kann für sein Werk zur Rechenschaft gezogen werden. Für das Werk verantwortlich zu sein, ja sich für die Tat der Freiheit verantworten zu können, darin besteht die ethische Macht der Freiheit des demiurgischen Subjektes. Deshalb ist das frei handelnde Subjekt appellabel. Es kann auf die Legitimität seiner Handlungen angesprochen werden.

Erst wenn man sich diesen Destruktionsprozeß von Freiheit gegenwärtig, läßt sich erkennen, unter welchen Voraussetzungen das geläufige Wort: Wer A sagt, muß auch B sagen, einen Sinn hat. Nur dort, wo der Wesenszusammenhang von vernunftdurchdrungener Freiheit und Werk in einem Bewußtsein zerfällt, führt das Subjekt selbst jene Situation herbei, in welcher ihm das Gestellt-Werden durch das Werk zum eisernen Zwang wird, der ihm künftighin das Gesetz des Handelns vorschreibt.

Wann aber kann sich diese Verdunkelung des Freiheitsbewußtseins überhaupt einstellen? Dann, wenn der anscheinend unproduktive Akt der Reflexion auf das dialektische Verhältnis von Freiheit und Werk nicht mehr selbst als eine Tat der Freiheit begriffen wird. Dieser anscheinend unproduktive Akt einer solchen Reflexion aber ist das, was in einer auf Produktivität und Produktion abgestellten Welt davor bewahrt, daß sich Produktion gegen sich selber kehrt. Denn eine subjektlos gewordene Produktion die nunmehr ihrer eigenen ahumanen Gesetzlichkeit folgt, wird als Zweck ihrer selbst absurd.

Der Akt der Reflexion auf das dialektische Verhältnis von Freiheit und Werk ist deshalb der produktivste Akt, weil dieser Akt allein verhindern kann, daß Welt als Wirklichkeitsentwurf der demiurgischen Subjektivität des Subjektes in die Anonymität entgleitet.

Dann allerdings scheint der Mensch durch den Freiheitsentzug jeder Verantwortung für Freiheit und Werk entzogen. Die Ermächtigung zum Werk aber zieht notwendig die Verantwortung für das Werk auf sich.

Nun erst läßt sich sagen, was der Titel »Ermächtigung zum Werk« meint. Ermächtigung zum Werk heißt: Ermächtigung zur Verantwortung für das demiurgische Welt-Schaffen der endlichen Freiheit des Menschen.

SINN UND MÖGLICHKEIT DES SCHÖPFERTUMS

Gajo Petrović

Zagreb

Nicht deshalb müssen wir über das Schöpfertum nachzudenken versuchen, weil seine Blüte heute eine Tatsache wäre, die nur mit Bewunderung betrachtet oder mit Selbstzufriedenheit beschrieben werden sollte, sondern vielmehr deshalb, weil das Schöpfertum heute sowohl »in der Welt« als auch »bei uns« in Gefahr geraten ist, weil wir in einer Welt leben, in der die Verdinglichung bisher ungeahnte Ausmaße und ungeheurere Formen angenommen hat.

Aber nicht nur das Schöpfertum ist bedroht, sondern auch der Gedanke über das Schöpfertum – was nur ein anderer Aspekt ein und derselben Sache ist – weil über dieses »Phänomen« auf eine unkritische, unüberlegte Weise gesprochen wird, so daß der Begriff des Schöpfertums an Gehalt und Sinn einbüßt oder gerade deswegen und als Reaktion auf eine solche Gedankenlosigkeit in Abrede gestellt und verworfen wird.

Ein besonderer und persönlicher Grund, weshalb ich über das Schöpfertum spreche, ist auch der, daß ich in einigen vorangegangenen Veröffentlichungen die These vertreten habe, der Mensch sei ein Wesen der Praxis, und die Praxis sei eine freie und schöpferische Tätigkeit. Während ich mehrmals über den Sinn der Freiheit und den Menschen als ein Wesen der Freiheit geschrieben hatte, habe ich die Frage nach dem Wesen des Schöpfertums und dem Menschen als Schöpfer vernachlässigt, so daß ich das als »Unterlassung« empfinde, die nachgeholt werden soll.

Die Frage, zu der ich mich äußern möchte, lautet: *Ist das Schöpfertum in der Tat das Wesen des Menschen, und wenn ja, ist der Mensch heutzutage überhaupt möglich, oder müssen wir der Unmöglichkeit des Schöpfertums und der Unmöglichkeit des Menschen ins Gesicht sehen?*

Diese Frage verweist zwangsläufig auf die Vorfrage: *Was ist überhaupt das Schöpfertum?* Diese »Vorfrage« ist jedoch im Verhältnis zur »Hauptfrage«, die uns hier interessiert, nicht etwas nur Vorläufiges und Äußeres, sondern ihr wesentlicher Bestandteil. Die Ant-

wort auf diese »Vorfrage« muß nicht nur die notwendigen Voraussetzungen für eine vollständige Lösung der behandelten Frage erbringen, sondern auch wesentliche Elemente dieser Lösung. Versuchen wir also, etwas darüber zu sagen, was das Schöpfertum ist, um dadurch zu der Frage zu gelangen, ob es möglich sei, über das Schöpfertum als dem Wesen des Menschen zu sprechen, und ob das Schöpfertum und der Mensch noch möglich seien.

I

Vor allem muß daran erinnert werden, daß die Begriffe Schöpfung und Schöpfertum im Rahmen einer theologischen Konzeption ausgearbeitet worden sind, in der sie mit dem Begriff Gottes als des Schöpfers in Zusammenhang gebracht werden. Das Schöpfertum ist laut dieser Auffassung das Kennzeichen des Gott-Schöpfers, während weder der Mensch noch ein anderes Wesen die Fähigkeit zum schöpferischen Tun besitzen. Das ist eine besondere Fähigkeit, die sich von allen anderen Fähigkeiten und Tätigkeiten grundlegend unterscheidet, die den Menschen oder irgendein nichtgöttliches Wesen charakterisieren. Denn während in allen anderen Tätigkeiten oder Prozessen und durch sie aus Etwas Anderes entsteht wird hier Etwas aus Nichts geschaffen.

Nach Thomas von Aquino hieße schöpfen »etwas aus Nichts machen« (*aliquid ex nihilo facere*); Schöpfen sei die Emanation alles Seienden »aus einer universellen Ursache, die Gott ist« (*a causa universali quae est Deus*). Demzufolge ist hier der Begriff des Schöpfertums wesentlich mit dem Begriff Gottes verbunden, der aus Nichts Etwas erzeugt.

Sehr klar wird dieser Begriff des Schöpfertums auch von dem kartesisch-scholastischen¹ Spinoza bestimmt. »Creationem esse operationem in quae nullae causae praeter efficientem concurrunt, sive res creata est illa, quae ad existendum nihil praeter Deum praesupponit.«² Wie aus dem Zitat ersichtlich ist, wird auch hier der Begriff des Schöpfertums mit dem Begriff Gottes in Verbindung gebracht, und das geschaffene Ding wird als etwas bestimmt, was für sein Bestehen nichts als Gott voraussetzt. Aber als gleichbedeutend mit dieser Definition führt Spinoza auch eine andere an, in der Gott nicht erwähnt, sondern die Schöpfung als die Tätigkeit

¹ Dieses vergrößernde und nichtzutreffende Attribut (»kartesisch-scholastisch«) gebrauche ich einzig als Hinweis darauf, daß das folgende Zitat nicht den Werken entnommen ist, die die authentischen Anschauungen Spinozas zum Ausdruck bringen, sondern jenem strittigen metaphysischen Anhang (*Cogitata metaphysica*) zur Darstellung von Descartes' Philosophie, bei dem es noch immer nicht ganz erwiesen ist, in welchem Maße er einige »traditionelle« oder »neuere« scholastische Begriffe resümiert und in welchem Umfang er Descartes' Philosophie oder Spinozas eigene Anschauungen zum Ausdruck bringt (diese Frage ist übrigens in unserem Zusammenhang ohne Bedeutung).

² *Cogitata metaphysica*, II, 10. Vergl. Spinoza, *Descartes' Prinzipien der Philosophie auf geometrische Weise begründet*. Anhang, enthaltend *Metaphysischen Gedanken*. Übersetzt von A. Buchenau. Leipzig, 1907, SS. 149–150.

bestimmt wird, bei der nur die effiziente Ursache am Werk ist (das heißt, daß hier weder eine Stoff- noch eine Form- oder Zweckursache mitwirken). Diese Definition der Schöpfung durch die effiziente Ursache soll jene Formulierung über die Erzeugung von Etwas aus Nichts ablösen, weil uns die letztere, nach Spinoza irreführen könnte (da sie das Nichts als wirklichen Stoff, aus dem die geschaffenen Dinge gemacht werden, suggeriert).

Die theologische Auffassung des Schöpfertums steht und fällt mit der Konzeption der Gottheit, aber auch die Bestimmung des Schöpfertums mit Hilfe der effizienten Ursache verliert an Sinn (oder zumindest an Pathos) wenn die aristotelisch-scholastische Lehre von den vier Ursachen abgelehnt wird. Heißt das aber, wenn die theologische Auffassung der Gottheit und die traditionelle Lehre von den Ursachen verworfen werden, daß der Begriff des Schöpfertums jeden Sinn verloren hat?

Ist der Begriff des Schöpfertums ein willkürlich erfundener und ist er nur in »sinnlosen« Diskussionen über ein ebenso willkürlich ausgedachtes höheres Wesen anwendbar? Ist überhaupt diese ganze traditionelle theologische Problematik völlig hohl und leer oder ist hier nicht doch, wie der alte Feuerbach annahm, die Rede von der wirklichen und ernstesten Problematik der Entfremdung des Wesens des Menschen von ihm selbst? Und wenn die Problematik Gottes, sei es auch nur in einer verfälschten Form, die Problematik des Menschen ist, ist dann nicht auch dieser Begriff des Schöpfertums doch ein menschlicher, wenn auch »entfremdeter« Begriff, der nicht sinnlos, sondern, richtig aufgefaßt, in den Diskussionen über die menschlichen Probleme, über unsere einzig wirkliche menschliche Welt sogar unentbehrlich ist?

Es gibt vorsichtige »Philosophen«, die den Begriff des Schöpfertums völlig ablehnen, als ob er durch Gott und die Theologie entweiht worden wäre, und mit ihm nichts zu tun haben wollen. Andere dagegen möchten diesen Begriff beibehalten, suchen sich aber sehr gegen alle möglichen »theologischen« und »idealistischen« Interpretationen zu verwahren. Als einen solchen Versuch, den Begriff des Schöpfertums beizubehalten, allerdings in einem wesentlich anderen Sinn, der nichts Theologisches enthalten würde, möchte ich die Definition des Schöpfertums anführen, die in dem russischen, von Rosenthal und Judin redigierten philosophischen Wörterbuch zu finden ist.

Das Schöpfertum wird hier zuerst als »Prozeß der menschlichen Tätigkeit, die qualitativ neue materielle und geistige Werte erzeugt«, definiert, aber diese kurze Definition wird sogleich durch eine ausführlichere erläutert und ergänzt, die folgendermaßen lautet: »Das Schöpfertum ist eine im Prozeß der Arbeit entstandene Fähigkeit des Menschen, aus Stoff, den die Wirklichkeit zu bieten hat (und aufgrund der Gesetzmäßigkeiten der objektiven Welt) eine neue Realität aufzubauen, die mannigfaltige gesellschaftliche Bedürfnisse befriedigt.«³

³ *Filosofskij slovarj*, pod redakcij M.M. Rozentolja i P.F. Judina, Moskva 1963, S. 446.

Das Schöpfertum wird also einerseits als Erzeugung von etwas qualitativ Neuem bestimmt. Es wird zwar gesagt, daß dieses qualitativ Neue aus materiellen und geistigen Werten besteht, und im Zusammenhang mit diesem Wertanhang könnte man sogleich fragen: Ist das menschliche Schöpfertum wirklich auf den Bereich der Werte beschränkt oder ist diese ganze axiologische Sphäre nur ein abstrahierter und aufgeblasener Aspekt des menschlichen Schöpfertums? Wenn wir aber diesen axiologischen Anhang (und im Zusammenhang damit auch die Frage, warum einige »Marxisten« dazu neigen, aus der nicht-marxistischen Philosophie nur das Schlimmste zu »entleihen«) unberücksichtigt lassen, dann ist das eine Definition, die auf das qualitativ Neue als das Ergebnis und wesentliche Merkmal des Schöpfertums hinweist, und hat, wie es scheint, mit jener traditionellen theologischen Definition etwas Gemeinsames, unterscheidet sich aber zugleich von ihr, weil hier nicht die Rede ist von der Erzeugung von Etwas aus Nichts, sondern von der Hervorbringung von etwas qualitativ Neuem.

Wenn wir aber die ausführlichere Definition analysieren, wenn wir betrachten, wie dieser Prozeß der Erschaffung von etwas Neuem näher spezifiziert wird, dann sehen wir, daß hier eine Reihe von Restriktionen vorgenommen werden. Als erstes erfahren wir, daß das Schöpfertum als die Fähigkeit, etwas qualitativ Neues zu erzeugen, im Laufe des »Arbeitsprozesses« entstanden sei. Demzufolge würde die Arbeit dem Schöpfertum vorangehen. Erst im Prozeß der Arbeit bilde sich die Fähigkeit heraus, die wir Schöpfertum nennen. Zweitens erzeuge diese Fähigkeit, weit entfernt, Etwas aus Nichts zu machen, dieses qualitativ Neue »aus Stoff, den die Wirklichkeit bietet«. Das würde bedeuten, daß die Voraussetzung für das Schöpfertum das Bestehen einer bestimmten *causa materialis* sei. Und das hieße drittens, nicht nur, daß man des Stoffes bedürfe, den die Wirklichkeit bietet, sondern daß dieser Prozeß der Hervorbringung von etwas Neuem nicht beliebig verlaufe, sondern »aufgrund der Gesetzmäßigkeiten der objektiven Welt«, und das könnte als eine *causa formalis* aufgefaßt werden. Schließlich tritt noch eine eigenartige *causa finalis* in Erscheinung, denn die neue Realität, die durch das Schöpfertum entstehe, müsse »manigfaltige gesellschaftliche Bedürfnisse« befriedigen.

Wenn die angeführten Bedingungen nicht erfüllt werden, d. h. wenn das Ergebnis des Schöpfertums gesellschaftliche Bedürfnisse nicht nach den Gesetzen der objektiven Welt erzeugt hat, oder wenn das Ergebnis des Schöpfertums gesellschaftliche Bedürfnisse nicht befriedigt, dann handelt es sich überhaupt nicht um Schöpfertum.

Wenn ich dazu neige, eine solche Definition des Schöpfertums zu bestreiten, so nicht aus dem Grund, weil ich der Meinung wäre, der Mensch wäre zu so einer Tätigkeit unfähig oder er würde eine derartige Tätigkeit faktisch nicht ausüben. Ich bin im Gegenteil der Ansicht, daß die meisten Menschen den größten Teil ihrer Zeit der Ausübung einer solchen Tätigkeit widmen, denn das, was hier als Definition des Schöpfertums gegeben wird, ist in Wirklichkeit eine

vielleicht nicht bis ins letzte präzise, aber im wesentlichen zutreffende Beschreibung der menschlichen Arbeit. Die menschliche Arbeit ist eben eine solche Tätigkeit, durch die aus dem Stoff, den die Wirklichkeit bietet, im Einklang mit den Gesetzen der »objektiven Welt« etwas, was die gesellschaftlichen Bedürfnisse befriedigt, hergestellt wird.

Hier stellt sich aber die Frage, ob dieses auf die Arbeit reduzierte »Schöpfertum« das einzige ist, wozu der Mensch fähig ist. Ist es wirklich die einzige Tätigkeit, die für den Menschen möglich ist, bzw. die einzige Tätigkeit, durch die sich der Mensch von allen anderen, das nicht er selbst ist, unterscheidet, oder ist der Mensch auch zu andersartigen Tätigkeiten fähig, die eher die Bezeichnung Schöpfertum verdienen würden?

Noch eine Frage muß beantwortet werden: vermag die auf diese Weise beschriebene Tätigkeit, mit all den in diese Charakteristik eingefügten Restriktionen, das, was in der ersten, allgemeinen Bestimmung des Begriffes erwähnt wurde, nämlich etwas qualitativ Neues zu erzeugen?

Um zu versuchen, auf diese Fragen eine Antwort zu geben, müssen wir uns zuerst andere Frage stellen, nämlich, was eigentlich dieses qualitativ Neue, von dem die Rede ist, bedeutet.

II

Der Begriff des Neuen ist uns nicht unbekannt. Mit diesem Begriff operieren wir täglich, so daß es nicht verwunderlich ist, wenn wir ihn auf verschiedene Weise und in verschiedenen Bedeutungen verwenden. Die einfachste und am häufigsten vorkommende Bedeutung ist jene, in der die Dimension der Zeit im Sinne einer bloßen zeitlichen Sukzession überwiegt. In diesem Sinne ist das Neue das zeitlich Jüngere, etwas unlängst Aufgetauchtes, das erst seit kurzem da steht, zum Unterschied von dem Alten als dem seit früher Bestehenden, das seit langem da ist.

Dieses vulgär zeitlich aufgefaßte Neue kann auf mehrere Weisen interpretiert werden. Es kann aufgefaßt werden als etwas, das eben oder kürzlich entstanden ist oder zu sein begonnen hat. Dieser Sinn liegt zugrunde, wenn man von einem »neuen Haus« spricht, um ein eben gebautes Haus zu bezeichnen. Dieses zeitlich Neue muß jedoch nicht das Entstehen dessen, wovon die Rede ist, meinen, sondern es kann sich auch auf unseren Kontakt mit dem Neuen beziehen. So verstehen wir unter dem »Neuen« auch das, was eben auf eine bestimmte Weise zu uns in Beziehung getreten ist, was wir neulich bemerkt, gesehen, entdeckt, liebgewonnen, benutzt haben. In diesem Sinne wurde Amerika als der »neue Kontinent« bezeichnet, also nicht als Kontinent, der später als Europa, Afrika oder Asien entstanden wäre, sondern als Kontinent, den wir (die Weißen, die sich einbilden, die Herren der Erde und des Alls zu sein) später als alle andere entdeckt haben. Eine Unterart dieser Bedeutung des Neuen ist die, in der das Neue etwas eben Gekauftes

oder Angeschafftes bezeichnet. In diesem Sinne sprechen wir von dem »neuen Kleid«, dem »neuen Hut« oder »neuen Schuhen«, ohne notwendig zu meinen, daß diese Waren kürzlich hergestellt wurden (im Laden haben sie vielleicht schon längere Zeit gelagert). Es kann nur heißen, daß wir diese Sachen eben erstanden haben. Diese eigenartige entfremdete Art des Neuen, so charakteristisch für unsere gegenwärtige Konsumgesellschaft, ist gerade diejenige, in der das Wort »neu« in der Alltagssprache am häufigsten gebraucht wird.

Wolte man das Neue in dieser Weise auffassen, dann wäre wohl die tägliche Massenproduktion des »Neuen« sichergestellt, und wir wären von allen Seiten von »Neuem« umgeben. In dieser Hinsicht könnten wir »zufrieden« sein. Es ist aber fraglich, ob uns diese Auffassung des Neuen als theoretische Lösung und Lebenshaltung befriedigen kann, besonders wenn wir nicht nach theoretischen Lösungen suchen, die uns mit dem Bestehenden aussöhnen, sondern nach solchen, die uns der Wirklichkeit gegenüberstellen.

Wenn wir nun über diese Auffassung des Neuen nachdenken, die explizite das Neue auf die bloße zeitliche Folge reduziert, so sehen wir, daß es sich dabei nicht nur um die reine Zeit handelt, daß wir implizite auch noch etwas anderes voraussetzen. Denn wenn sich das unlängst Entstandene und Jetzige von dem Gewesenen durch nichts unterscheiden würde, könnten wir es nicht als etwas Spezifisches und Besonderes identifizieren. Demnach ist also sogar in der scheinbar rein zeitlichen Auffassung des Neuen doch die Idee des Unterschiedes enthalten. Das Neue ist nicht nur das, was eben entstanden oder in irgendeiner Beziehung zu uns getreten ist, sondern es ist das *Andersartige*, das eben erschienen oder in unsere Welt getreten ist.

Es ist aber fraglich, ob alles, was sich von dem Jetzigen unterscheidet, wirklich neu ist. Selbstverständlich kann man den Gebrauch des Ausdrucks »neu« in dieser sehr breiten Bedeutung nicht verbieten. Man wird aber zwischen zwei Fällen unterscheiden müssen: Einmal bezieht sich der Unterschied zwischen dem »Alten« und dem »Neuen« auf etwas Unwesentliches, etwas der betreffenden Sache oder Tätigkeit nicht Innewohnendes, und das andere Mal ist das Neue etwas, was sich wesentlich von dem Alten unterscheidet, etwas, was allem Bestehenden unähnlich, von ihm strukturell verschieden ist. Es erscheint mir besser – wenn wir den Begriff des Neuen nicht völlig trivialisieren wollen und nicht proklamieren wünschen, daß wir glücklich in einer Welt leben, in der allerseits Neues entsteht – daß wir den Begriff des Neuen eben auf das Neue im Sinne von dem Jetzigen wesentlich oder qualitativ Unterschiedenen einschränken.

Was bedeutet aber dieser Begriff des Neuen als desjenigen, was wesentlich oder qualitativ unterschieden ist von dem Bisherigen? Oft wird dieser Begriff des Neuen angenommen, ohne daß alle sich daraus ergebenden Konsequenzen gezogen werden, so daß man manchmal auch glaubt, das Neue könne doch irgendwie auf das Alte reduziert werden. Das entscheidende Kriterium des Neuen ist jedoch, daß es weder auf das Alte reduzierbar noch aus dem Alten

ableitbar ist. Das heißt nicht, daß in dem Neuen überhaupt keine Elemente des Alten enthalten wären. Das Neue ist aber gerade deshalb neu, weil es etwas enthält, was es im Alten nicht gibt und was aus nichts in dem Alten Befindlichen abgeleitet werden kann. Das heißt mit anderen Worten, daß das Neue weder eine bloße Wiederholung noch eine bloße Modifizierung oder Umstrukturierung des Alten ist. Das heißt ebenfalls, daß der Übergang vom Alten zum Neuen kein kontinuierlicher, bis ins Unendliche teilbarer Prozeß sein kann. Gerade deshalb, weil in dem Neuen etwas enthalten ist, was dem Alten abgeht, ist das Neue von dem Alten durch einen Sprung, durch einen Bruch getrennt.

Man könnte annehmen, daß das Neue, obwohl durch einen Sprung von dem Alten getrennt, doch auf irgendeine Weise durch das Alte determiniert sein könnte. Aber obwohl man einen solchen Standpunkt vertreten kann, es ist nicht klar, wie man ihn begründen oder wenigstens verstehen könnte. Auf welche Weise könnte ein gegebener Zustand die Entstehung von Etwas, was auf gar keine Weise in ihm enthalten ist, determinieren?

Aus der angeführten Auffassung des Neuen geht hervor, daß das Neue nicht wissenschaftlich oder auf irgend eine andere rationale Weise voraussehbar ist. Daraus ergibt sich auch, daß das Neue nicht etwas nachträglich Erklärbares ist, etwas, was durch eine nachträgliche Analyse auf früher bestehende Elemente oder auf die Wirkung von Gesetzen und Ursachen zurückführbar wäre. Es ist ein Paradox und nicht nur ein Paradox sondern ein innerer Widerspruch wissenschaftlicher und ähnlicher Versuche, das künstlerische und überhaupt das menschliche Schöpfertum zu erklären, indem man das Neue auf das Alte zurückzuführen versucht und glaubt, man habe es nicht ganz erklärt, wenn man es nicht restlos auf das Alte zurückgeführt habe. Das sind alles Versuche, das Nichtdeduzierbare zu deduzieren und das Nichtreduzierbare zu reduzieren.

Das Maximum der für die wissenschaftliche Analyse erreichbarer Erklärungen ist die Entdeckung einiger Elemente des Alten im Neuen oder einiger Voraussetzungen des Neuen im Alten. Das Neue ist jedoch gerade deshalb neu, weil in ihm nicht alles alt ist, und das, was es zum Neuen macht, ist eben nicht alt. Und andererseits können die Voraussetzungen des Neuen im Alten nie die sgn. »ausreichenden« Voraussetzungen sein, sondern höchstens die notwendigen Voraussetzungen des Neuen. Die Versuche, in dem Alten nicht nur die notwendigen sondern auch die ausreichenden Voraussetzungen des Neuen zu finden, die aus dem Alten zwangsläufig etwas Neues hervorbringen würden, sind von vorneherein zum Mißerfolg verurteilt, weil sie dem Begriff und dem Wesen dessen, was neu ist, widersprechen.

Das heißt nicht, daß das Neue völlig irrational oder unverständlich wäre. Aber das Neue zu verstehen, bedeutet nicht, wie oft angenommen wird, es auf das Alte zurückzuführen, sondern das heißt vor allem, seine Eigenart und sein Spezifikum zu erkennen, seinen Unterschied vom Alten, und die spezifische, nur ihm eigene Struktur zu sehen.

III

Ist das so aufgefaßte Neue sowohl in der Welt des Menschen als auch in der sgn. nicht-menschlichen Natur zu finden, oder ist es nur einem bestimmten Bereich des Seienden vorbehalten? Auf den ersten Blick scheint es, als ob wir keinen Grund hätten, das Neue nur auf einen einzigen Bereich des Seienden zu beschränken. Denn man trifft nicht nur in der Welt des Menschen sondern auch in der Natur auf qualitative Unterschiede – wie zum Beispiel die zwischen den verschiedenen Tier- und Pflanzenarten – die zu beweisen scheinen, daß die Entstehung des Neuen auch außerhalb der menschlichen Geschichte möglich sei.

Wenn wir aber die äußeren Unterschiede zwischen der Geschichte der Menschheit und der »Geschichte« der Natur unberücksichtigt lassen, wenn wir beispielsweise von einem Unterschied, wie der langsamen Entstehung des sgn. Neuen in der Natur absehen (wo sich ein und dasselbe durch Jahrhunderte hindurch wiederholt, um sich erst nach sehr langer Zeit etwas zu verändern), gibt es doch einen wesentlichen Unterschied in der Entstehung des Neuen, weil nämlich das sgn. qualitativ Neue in der Natur als Ergebnis eines blinden Zusammenspiels von Notwendigkeit und Zufall entsteht, während das Neue in der Geschichte das Resultat eines bewußten Strebens ist, das Jetztige zu überschreiten, das Zukünftige anders zu gestalten als das Bisherige. Das heißt also, daß vom Neuen im wahrsten und vollsten Sinne des Wortes nur dort die Rede sein kann, wo der Mensch am Werk ist, also nur in der Geschichte des Menschen. Es gibt nichts Neues außerhalb der Geschichte, aber es gibt auch keine Geschichte ohne die Entstehung des Neuen, weil Geschichte im wesentlichen eben die Erzeugung von Neuem ist.

Das soll aber nicht heißen, daß es in der Geschichte kein determiniertes Geschehen und kein Persistieren des Alten gäbe. Aber das, was den Menschen zum Menschen und die Geschichte zur Geschichte macht, ist weder das Persistieren des Alten noch die mechanische Wiederholung und schon gar nicht das blinde Spiel der Notwendigkeit und des Zufalls, sondern das bewußte Erzeugen von Neuem.

Wenn das wahrhaft neue in der Geschichte beheimatet ist, stellt sich die Frage, ob alles, was in der Geschichte qualitativ von dem bisherigen unterschieden ist auch wirklich neu ist und ob jede Erzeugung von qualitativ Andersartigem wirklich Schöpfertum ist. Oder ist nicht vielleicht der Begriff des Neuen an den Begriff des Höheren, Besseren oder den Begriff des Fortschritts gebunden?

Man kann leicht feststellen, daß es neben dem Neuen auch ein Pseudoneues gibt, etwas, was sich oberflächlich oder teilweise, keineswegs aber wesentlich von dem Bestehenden unterscheidet. Es gibt verschiedene Formen des Pseudoneuen: das, was nur neu zu sein scheint, ohne es in Wirklichkeit zu sein (das scheinbar Neue); das, was nur im Unbedeutenden neu ist, obwohl es sich als bedeutsam Neues darzustellen sucht (das Neumodische); das, was neu im Bedeuten, aber alt im Entscheidenden ist (neue Formen des

Alten). Im Rahmen des Letztgenannten gibt es auch solche qualitativ andersartige Erscheinungen, die sich in sehr großem Ausmaß von dem bereits Bestehenden unterscheiden, und doch nur neue Erscheinungsformen des Alten oder vielleicht sogar wiederaufgegriffene Formen des längst Vergangenen darstellen oder Formen der Bekämpfung des entstehenden wirklich Neuen sind. Hierzu können Erscheinungen gezählt werden wie der Faschismus und der Nationalsozialismus, die sich wirklich wesentlich von allen bis damals vorhandenen politischen Strukturen des Kapitalismus unterscheiden, dieses Alte jedoch nicht transzendieren, sondern einen Versuch darstellen, das Alte durch rücksichtslose Ausrottung aller Keime des Neuen zu retten.

Wenn die Rede von dem sich im Dienste des Alten befindlichen Neuen ist, könnte man uns entgegenhalten, daß es sehr schwer sei, das wahrhaft Neue von dem, was sich nur im Rahmen des Alten bewegt und demgemäß im wesentlichen alt ist, zu unterscheiden. In der Tat gibt es weder präzise Definitionen noch äußere formelle Kriterien, mit deren Hilfe man leicht und sicher das Neue vom Alten unterscheiden könnte.

Es gibt aber trotz allem einige Merkmale, durch die sich das wahrhaft Neue vom Pseudoneuen und das wahre menschliche Schöpfertum von demjenigen unterscheidet, was von manchen als dämonisches oder zerstörerisches Schöpfertum bezeichnet wird, und was sich auf den ersten Blick äußerlich nicht wesentlich von dem wahren Schöpfertum unterscheidet.

Denn obwohl das dämonische oder zerstörerische Schöpfertum scheinbar dieselbe Struktur wie das echte Schöpfertum aufweist, indem es eine Vielzahl an neuen und noch nie gesehenen Formen hervorbringt (jemand kann zum Beispiel außerordentlich einfallreich in der Erfindung zahlloser neuer Abarten der Folterung und des Tötens sein, wie etwa die »begabten« Nazis), kann dieser Formenreichtum doch nicht die Tatsache verschleiern, daß dabei eine Verarmung und Zerstörung des Menschen angestrebt und keine Bereicherung der schöpferischen Kräfte des Menschen erreicht wird, sondern die Abschaffung und Zerstörung alles dessen, was wirklich menschlich, schöpferisch und frei ist, die Verarmung des menschlichen Lebens und die Verschließung der menschlichen Möglichkeiten.

IV

Es gibt Theoretiker, die geneigt sind, alles, was nicht restlos rational erklärbar ist, als unwissenschaftlich und unmöglich zu verwerfen. Ihnen erscheint die obige Auffassung des Schöpfertums als irrational und unwissenschaftlich. Deshalb neigen sie zur Behauptung, daß ein solches Schöpfertum im allgemeinen unmöglich sei, oder daß es, wenn auch im Prinzip denkbar, so doch sehr selten vorkomme und keineswegs zur Bestimmung des Wesens des Menschen dienen könne.

Mir scheint aber, daß die gesamte Geschichte der Menschheit eine entscheidende Bestätigung der allgemeinen Möglichkeit des Schöpfertums darstellt. Und wenn dieses Argument jemanden von der allgemeinen Möglichkeit des Schöpfertums nicht überzeugen kann, wird das höchstwahrscheinlich auch keinem anderen spezielleren Argument gelingen.

Viel komplizierter ist jedoch die Frage, ob man das Schöpfertum als eine der wesentlichen Bestimmungen des Menschen auffassen kann. Wenn wir eine rein empirische Analyse dessen durchführen wollten, was der Mensch im Laufe der Geschichte war, so müssen wir feststellen, daß er häufiger alles andere als Schöpfer war. Den weitaus größten Teil seines Lebens verbringt der Mensch arbeitend, und die Arbeit ist die Negation des Schöpfertums genauso wie das Schöpfertum eine Negation der Arbeit ist. Nicht die Arbeit hat das Schöpfertum hervorgebracht, wie es in jenem zitierten Abschnitt des russischen Wörterbuchs der Philosophie heißt, sondern das Schöpfertum hat die Arbeit geschaffen. Nicht eine schöpferische Tätigkeit ist die Arbeit, sondern eine solche, in der Operationen routinemässig wiederholt werden (wenn dem nicht so wäre, würde die Arbeit nicht »effizient« sein); als »Beispiel«, »Ergebnis« oder »Beweis« des menschlichen Schöpfertums kann nicht die laufende Arbeit angesehen werden, sondern die »Erfindung« der Arbeit oder das, was im Laufe der geschichtlichen Entwicklung als ihre »Verbesserung« oder »Vervollkommnung«, als Zerstörung der überlieferten und Entdeckung wesentlich anderer Arbeitsformen entsteht.

Marx's Meinung über das Verhältnis von Arbeit und Schöpfertum ist in seinen »Theorien über den Mehrwert« sehr schön formuliert:

»Die Zeit der Arbeit *bleibt immer*, auch wenn der Tauschwert aufgehoben ist, die schaffende Substanz des Reichtums und das Maß der *Kosten*, die seine Produktion erheischt. Aber freie Zeit über die man verfügt, ist der Reichtum selbst – teils zum Genuß der Produkte, teils zur freien Betätigung, die nicht wie die Arbeit durch den Zwang eines äußeren Zweckes bestimmt ist, der erfüllt werden muß, dessen Erfüllung Naturnotwendigkeit ist oder soziale Pflicht, wie man will.

Es versteht sich von selbst, daß die Arbeitszeit selbst, dadurch, daß sie auf ein normales Maß beschränkt wird, ferner nicht mehr für einen anderen, sondern für mich selbst geschieht, zusammen mit der Aufhebung der sozialen Gegensätze zwischen Herren und Knechten usw., als wirklich soziale Arbeit, endlich als Basis der freien Zeit, einen ganz anderen, freieren Charakter erhält und daß die Arbeitszeit eines Menschen, der zugleich ein Mensch mit freier Zeit ist, viel höhere Qualität besitzen muß als die des Arbeitstiers.«⁴

⁴ K. Marx, *Theorien über den Mehrwert*, Dritter Band, Von Ricardo zur Uul-gärökonomie, herausgegeben von K. Kautsky, vierte, unveränderte Auflage Stuttgart, 1921, SS. 305–306.

Diese bekannte Stelle aus Marx führe ich nicht als entscheidendes Argument entweder für das Problem oder für die Interpretation von Marx an (bei Marx gibt es auch andere Stellen, so daß man ihn verschiedenartig interpretieren kann), sondern als einen prägnant ausgedrückten Gedanken, mit dessen Inhalt ich zum größten Teil übereinstimme. Besonders klar kommt hier der Gegensatz zwischen Arbeit und freier Betätigung zum Ausdruck. Die Arbeit ist nach Marx' Worten »durch den Zwang eines äußeren Zwecks bestimmt, der erfüllt werden muß, dessen Erfüllung Naturnotwendigkeit ist oder soziale Pflicht.« Und der Mensch, der sein Leben durch diese Arbeit fristet, ist ein *Arbeitstier*.

Der Mensch ist aber nicht nur ein Arbeitstier, er ist auch zu einer Tätigkeit anderer Art befähigt, und diese Tätigkeit ist das, was ihn zum Menschen macht, was ihn über das Arbeitstier erhebt. Marx setzt voraus (und obwohl das annehmbar scheint, kann man darüber diskutieren), daß sich der Mensch nie ganz von der Arbeit als arbeitstierischen Tätigkeit wird »befreien« können. Aber es steht in seiner Macht, das Schöpfertum als etwas im Hinblick auf die Arbeit prinzipiell Andersartiges zu entwickeln, was zur Folge haben soll, daß der Mensch, der in seiner längeren Freizeit und in einer veränderten gesellschaftlichen Situation das Schöpfertum entwickelt, auch in der Arbeitszeit nicht mehr der gleiche sein wird; seine Tätigkeit bekommt zwar, nach Marx Worten, nicht den Charakter der völligen Freiheit aber doch einen »ganz anderen und viel freieren Charakter« auch innerhalb der Arbeitszeit.

Der Mensch war in der Tat bis jetzt nur ein Arbeitstier und wird es höchstwahrscheinlich noch lange bleiben. Aber das ist nicht das Wesentliche, was ihn zum Menschen macht; wesentlich ist, daß er auch etwas anderes sein kann. Und die ganze Geschichte der Menschheit bezeugt uns, daß er in der Tat etwas anderes sein vermag. Daß er Schöpfer sein kann, zeigt vor allem die gesamte Entwicklung solcher Tätigkeiten wie die Philosophie, die Kunst und die Wissenschaft, das beweist aber auch die Entstehung und Entwicklung der Arbeitstätigkeit, die nur unter der Voraussetzung (nicht als Voraussetzung) seines Schöpfertums möglich und verständlich ist, als Ausdruck der schöpferischen Natur des Menschen.

Zur Bestätigung der These vom Schöpfertum des Menschen können auch die Beziehungen dienen, die sich im Laufe der Geschichte zwischen den Menschen entwickelt haben, sowie die Tätigkeiten, die der Mensch als gesellschaftliches Wesen verrichtet. Das Schöpfertum ist äußerst selten sowohl bei Einzelpersonen als auch bei gesellschaftlichen Gruppen, und doch wird es auch durch die zwischenmenschlichen Beziehungen einzelner wie auch in der Wirkung gesellschaftlicher Gruppen realisiert. Das Letztgenannte bestätigen am überzeugendsten solche Epochen des kollektiven Schöpfertums, die wir gewöhnlich als Revolutionen bezeichnen. Davon zeugen aber auch viele kollektive Unternehmungen geringeren Ausmaßes, die nicht epochemachend dafür aber kreativ sind, weil sie den freien Entschluß und die Tätigkeit einzelner voraussetzen und mit- einbeziehen. Solche Aktionen bleiben so lange schöpferisch, wie in

ihnen eine Art der kollektiven Tätigkeit ausgeübt wird, die von den einzelnen nicht verlangt, daß sie ihre schöpferischen Kräfte äußeren Zwecken, Aufgaben oder Anordnungen unterwerfen.

Wenn es aber möglich ist, im allgemeinen über das Schöpfertum des Menschen und den Menschen als schöpferisches Wesen zu sprechen, ist dann nicht vielleicht heute ein Punkt erreicht, wo das Schöpfertum unmöglich geworden ist. Es bestehen in der Tat viele »pessimistische« (oder vielleicht »realistische«) Beschreibungen der gegenwärtigen Weltsituation, nach denen es scheint, daß alles verdinglicht sei und das es gar keine Möglichkeit mehr für das Schöpfertum gebe. Alle Wege seien abgeschnitten, das Leben des Menschen sei so vielfach »durchorganisiert«, daß sich der Mensch als Ding verhalten müsse, er müsse sogar sich selbst auf den Markt tragen und jede Hoffnung, in irgendeiner Form seiner Tätigkeit (von der Produktion bis zur Wissenschaft und Politik), seine Schöpferkraft äußern zu können, aufgeben.

Müßte man da nicht mit Hilfe einer konkreten Analyse der jetzigen gesellschaftlichen Situation zeigen, daß das Schöpfertum auch heute möglich ist? Ich glaube, daß eine solche Analyse, die die konkreten Möglichkeiten und Grenzen des Schöpfertums heute aufzeigen wollte, vielmehr verfehlt wäre, weil das Schöpfertum gerade das ist, was neue Möglichkeiten nicht nur realisiert, sondern auch erschließt, das, was die gesetzten Grenzen überschreitet. Schöpfertum ist letzten Endes dasselbe wie Freiheit.

Die Wurzeln des menschlichen Schöpfertums sind nicht in den bestehenden Institutionen und Organisationen zu suchen, sondern in der kritischen Einstellung des Menschen diesen Institutionen gegenüber sowie in seiner Fähigkeit, den Ruf aus der Zukunft zu hören und auf ihn zu antworten. Die Verantwortlichkeit (»responsivness«, nicht »responsibility«) ist eine wesentliche Voraussetzung des Schöpfertums.

Mitunter wird die Meinung vertreten, daß das Schöpfertum und die Freiheit von außen her durch die Verantwortlichkeit begrenzt werden müßten. Da der Einzelmensch nicht allein sei, dürfe er seine schöpferischen Kräfte nicht rücksichtslos entfalten, müsse er immer anderen Menschen Rechnung tragen: wenn er nicht das Schöpfertum eines anderen behindern wolle, müsse er sein eigenes beschränken. Seine Freiheit und sein Schöpfertum müßten durch die Verantwortung vervollständigt und korrigiert werden.

In einer solchen Bestimmung des Verhältnisses von Freiheit und Schöpfertum zur Verantwortlichkeit wird dieses Verhältnis in der Tat ein wenig umgekehrt. Es ist nicht notwendig, daß der Mensch sein Schöpfertum mit Hilfe der Verantwortlichkeit beschränkt (ganz besonders nicht mit Hilfe der Verantwortlichkeit im Sinne einer Befürchtung, man könne »zur Rechenschaft gezogen werden«, falls man gegen irgendwelche äußerlichen Beschränkungen und Forderungen verstoße), sondern die richtig aufgefaßte Verantwortung geht der Freiheit voran. Verantwortlich sein heißt nicht, seiner schöpferischen Tätigkeit Schranken setzen, sondern fähig zu sein, eine Antwort zu geben auf das, was Heidegger die »Anrede des

Seins« nennen würde. Das heißt der Wirklichkeit, den eigenen schöpferischen Möglichkeiten und den Mitmenschen gegenüber aufgeschlossen zu sein, die Mitmenschen nicht nur als eine Beschränkung unserer Freiheit und Kreativität zu betrachten, sondern primär als jene, die unserem Schöpfertum Ansporn und unserer freien Tat Unterstützung geben können.

Die Verantwortlichkeit in diesem Sinne, als Fähigkeit und Bereitschaft, eine kritische Haltung gegenüber den bestehenden Formen der Unmenschlichkeit einzunehmen und uns für die Schaffung einer besseren Welt einzusetzen, ist das, was die Verantwortlichkeit als äußeres Korrektiv und Regulativ der Freiheit und des Schöpfertums, durch die wir verhindert werden sollten, die von vornherein bestimmten Grenzen zu überschreiten, überflüssig macht.

SOCIAL PLANNING AND INDIVIDUAL FREEDOM

by *S. Morris Eames*

Carbondale, U. S. A.

One of the most significant feature of modern life is the growth of large social organizations. In some countries it has become common-place to refer to these phenomena as the emergence of »the corporate society« or of »corporate societies«, depending upon whether one is a monist or a pluralist in his social metaphysics. These social organizations have grown up with a hierarchy of administrative structures and functions in order to carry on their activities. Corporate societies are usually dominated by an individual within the group or by a small part of the group within the whole or by what Karl Marx called a »social class«. I shall contrast the concept of »corporate« organizations as they have come to be known in our lifetime with a view of a socially integrated society. Later in this study I shall stipulate the principles which I think are the necessary conditions for an integrated social organization. Whether one employs the term »corporate society« or not, it is the present social fact of the emergence of large social organization which sets the context of my discussion of social planning and individual freedom.

Some prefatory remarks may be in order so that the terms used in this study and the proposals set forth are not misinterpreted. I use the term »metaphysics« not in the traditional sense, but in the sense that it refers to the generic traits of existence and to the widest generalities applicable to experience. I am concerned here with the social life of man, and that is why I use the term »social metaphysics«. (A similar conception of this term was used by C. Wright Mills when he referred to the »military metaphysic«.) As I see it, one of the most significant parts of a process philosophy, including that of Marx, centers around the problem of the relation of the whole to the parts, of the parts to each other, and of the parts to the whole. On this analysis and description, many modern social

organizations are instances of the domination and exploitation of some parts by other parts within the social whole. The question is, and I believe it was one of Marx's chief concerns, whether there can be a »synthesis« metaphysics, and where social groupings are concerned, a socially integrated organization in which no one part dominates or exploits another part and where there are no submerged parts or »lost« individuals within the whole. The proposal of a »synthesis« metaphysics of social life may sound utopian, romantic, or a kind of nostalgic longing for the nineteenth century illusion of social peace and individual dignity. But there is a sense in which any projected goal is an end-in-view, a vision away from the actual, and any realistic philosophy is fully aware that often ends-in-view are different from the ends actually achieved. This is a fact of human existence, and it does not nullify the value of the ends-in-view or the goals or the purposes. For it is the end-in-view or goal envisioned in a moving and emerging world which gives direction to our work, zest to our energies, and meaning to our lives.

It is not necessary to review the types of philosophy, familiar both in Europe and in America, which have tried to synthesize the individual and the social by some dialectical manipulation of words. The abstract absolutisms of Hegel and his followers have met with theoretical and practical difficulties. It is my contention that these types of »synthesis« metaphysics ignore the empirical side of human experience, especially the stark realities of conflict, confusion, obscurity, incoherence, disequilibrium, perplexity, or in more familiar and commonplace terms, the realities of poverty, social conflict, war, inequality, servility, misery, and the denial of concrete human self-realization.

It was the peculiar genius of Karl Marx to describe the deterioration of a social system when its internal premise is related to its historical movement and brought to the level of cognitive understanding. Marx's view of rationalism was synthesized with a factual description of the stark realities of social life, and as Eric Fromm has pointed out, »his idea of misery was submission, the vice he detested most was servility.«¹ At the very beginning of his famous essay on »Alienated Labor«, Marx said that the term »political economy« is assumed to have certain meanings in most contexts; one should go behind these assumptions and lay bare the relations of production and the relations of to each other, and then show their consequences in history and to human life.²

Ordinarily it would not be necessary to recall the economic trends which Marx saw and was able to foresee in 1848, but since we are dealing with technological developments and with the kinds of bureaucratic social organizations which have emerged in our day, it seems appropriate to mention some of them here. (Later I wish to make an important point dealing with Marx's reaction to these developments.) Marx described the emergence of capitalism from

¹ Eric Fromm, *Marx's Concept of Man* (New York: Frederick Ungar Publishing Co., 1961), p. 82.

² *Ibid.*, p. 93.

feudalism. Division of labor took place in single workshops, and as I shall point out later, division of labor creates one of the most difficult problems in working out any socially integrated organization of productive activities. He saw the beginning and growth of manufacturing, of the factory system, and the rise of »the giant, modern industry«. He saw the centralization of industry, the revolutionizing of the instruments of production, the concentration of property, the growth of industrial cities. What I wish to call attention to here is the social organization called the »factory system«, for mass production and the factory system are further brutal facts which challenge a synthesis metaphysics which tries to integrate the parts to the whole in a humanistic way.

Let us look for a moment at the social metaphysics which uses »mechanism« as its leading explanatory concept. Mechanism views individuals as parts which function in a machine. The factory system as a mechanism like the machines which are its basic productive tools. Man is a cog in the machine, or, as one man put it, »spiders« who mechanically spin their webs. The ends, if there are any, are unknown to any involved in the activities. Work is routine and blind, dull and toilsome. This kind of mechanism applies to every »cog« in the machine, to the unskilled worker, to the shop steward, to the foreman, to the manager, to the hierarchy of administrators and bureaucrats. Each individual goes through the motions of his task with little or no concern for the meaning of his action. The whole activity is interpreted in terms of »mechanical laws«, the laws of classical economics. The social organization emerging from the social conditions and the interpretation given to them is a mechanistic »corporate« structure and function. It influences the rest of the culture, affecting the artist, the poet, the musician, the novelist, the teacher, the politician, and every other member of society.

Marx was one of the first to see the effects upon human life of the factory system as it emerged in the capitalistic system. He saw that this organization of production, when functioning upon certain basic principles of political economy, led to »naked, shameless, direct, brutal exploitation«. He was sensitive to what this factory was doing to human beings. He wrote: »Owing to the extensive use of machinery and to division of labor, the work of the proletarians has lost all individual character and, consequently, all charm for the workman. He becomes an appendage to the machine, and it is only the simplest most monotonous, and most easily acquired knack that is required of him.«³ Since Marx's time many volumes have been written about the fact that the worker has lost »all individual character«, and many implications have been drawn from fact that his work has lost »all charm« and has become dull, routine, blind, and unartistic.

The factory system with its mass production techniques as it developed in capitalism changed the life of man in multitudinous ways, and Marx was aware of this. It showed, he said, »what man's

³ Lewis S. Feuer, ed. *Marx and Engels, Basic Writings on Politics and Philosophy* (Garden City, N. Y.: Doubleday and Company, Inc., 1959), p. 14.

activity can bring about«. At the present time, every nation aspires to an industrial mode of production, whether that mode be organized according to the corporate structures of capitalism or according to some other structures such as socialism and communism. It is my impression that the bureaucraties which have developed in socialistic schemes are so many times built upon capitalistic structures, and are so similar to them in function, that it is difficult to tell the difference between them. This fact is understandable to some degree in that the experience of capitalism afforded the basis for some of the adoptions of the new political and economic experiments of socialism and communism.

The factory system is being revolutionized again today with the advent of automation. The old argument that new inventions and technological advances create new jobs, and that there is nothing to fear in this new technological development, is not very convincing. Some kinds of new jobs are created, to be sure, such as computer programming, but the over-all consequence is the displacement of human labor. After the earlier development of the factory system with its mass production methods and the revolutionizing of the instruments of production, there came a point at which unemployment became a persistent problem. And it promises to become a greater problem still with the advent of automation. Where automation is making its way into socialistic schemes, nonemployment is beginning to plague this kind of economy, as it does capitalism.

At every stage in the revolutionizing of the instruments of production there have been human attitudes toward these changes. Marx was aware of various attitudes taken toward the revolutionizing of the instruments of production. The workers smash machinery and destroy goods, while the small manufacturers seek to »roll back the wheel of history« to an individualistic mode of production. But return to earlier modes of production is not Marx's program. We must live through reality, through technological developments, and we must rearrange tools and environment to shape a new history, a new life. In a recent article in *Praxis*, Professor Marković develops a thesis on technology which deserves careful study.⁴ His conception of technology, if I read him correctly, is interpreted within Marx's naturalistic humanism. Professor Marković writes: »In fact Marx views the whole problem of technology against the background of an extremely wide humanistic context in which technology, for all its importance, plays a subordinate role. Technology is only a detail of practice, and practice is only a detail of man's entire being«. ⁵ I think Professor Marković is correct to place technology within the concept of practice, and furthermore, I think he is correct in holding that there should be no dualism between the theoretical and the practical, between man and nature, and that man should use all his energies to rearrange his social life so that he can bring about his desired goals.

⁴ Mihailo Marković, »Man and Technology«, *Praxis*, Vol. II, No. 3, 343-352.

⁵ *Ibid.*, 350.

As Eric Fromm has pointed out, Marx's »aim of socialism was the development of the individual personality«. ⁶ Marx was deeply concerned about the individual in any social organization and about the effects of that social organization upon his life. The remarks quoted previously show that he was sensitive to the brutal effects upon man of certain aspects of the factory system. In his essay on French materialism he makes a point which is central to his naturalistic humanism. After surveying the social consequences of certain philosophies, he comments on Helvetius. He points out that Helvetius saw the consequences of materialism more than most, that he realized how, if environment, habit, and upbringing and social conditions generally are all important, then man must arrange the natural and social world so that he experiences the truly human. If I speak, then, of individualism in this philosophy of naturalistic humanism, it must be understood that I am not speaking of individualism in the old nominalistic or atomic sense, nor am I speaking of individualism in the vulgar common sense. I am not speaking of individualism as a kind of outburst of biological activity, conceived as being apart from nature and social environment. Again, I agree with Professor Marković in rejecting the view »which regards technology as a form of non-authentic human existence and as a type of alienated human relationship with the world« and »which starts with the assumption that the essence of man lies in spontaneous, immediate activity and is a purpose in itself«. ⁷ It seems to me that this view of man describes him as a kind of biological explosion, with no end-in-view, no purpose, no goal, except to explode. To me, naturalistic humanism is much more complex, speaks more of a value to be achieved, and more of arranging our world so that we experience the truly human in it, as Marx said.

In a study of this kind it is impossible to guard against every misinterpretation of one's words and to foresee how these words may be put in different contexts. Furthermore, the topic is so large and needs so much detailed analysis that it is difficult to find a starting place. What I propose to do is to lay down certain conditions which seem to be applicable to the modern modes of production and to the social organization of our cultural life in general, and which are required for the attainment of this experience of what is truly human. These conditions will make up at least part of a philosophy of social planning and individual freedom.

Let me begin by saying that the notion of naturalistic humanism which I envision here is one in which man forms purposes, goals, and ends-in-view which direct his energies to some kind of fulfillment, to a certain kind of human destiny. In this process, man is not cut off from nature or from society in which he forms these purposes. In order to live, man must use all of his perceptive capacity, his memory, imagination, and thought. This, of course, includes his knowledge of his material and social and cultural con-

⁶ Fromm, *Marx's Concept of Man*, p. 38.

⁷ Marković, »Man and Technology«, 347.

ditions. In this context, freedom may be regarded as the power to form purposes. Freedom is not absolute as some have held, nor is it a matter of free will, nor is it simply a lack of restriction of activities, as Hobbes might say. Freedom to know, to make, to do, is always conditioned by social circumstance. Freedom must be conceived as being a »system« of freedoms in every social context.

I have put forth the idea that freedom means the »power« to form purposes, or goals or ends, towards which our efforts may be directed. Purposes, goals, ends, as conceived in naturalistic humanism, are what give meaning to our lives. As I see it, the trouble with most social organizations over the world is that the individual lacks this »power« to form purposes. This power springs from man's energies, from his impulses, desires, wants, and needs, but these are not cut off from their objects any more than consciousness is cut from its objects. (To separate desire from object places desire in a subjective realm.) The formation of purposes, like the nature of productive activity, is executed within the context of such factors as human skills, the state of science or knowledge, the degree of the practical application of science and knowledge, the social organization in which the individual lives and plans, and physical conditions. Freedom taken in any other sense is vacuous and meaningless.

Given the foregoing as the background upon which my main contentions will be projected, I propose to lay out the conditions for the achievement of an integrated social organization, and while I will make frequent references to the factory system and use it as my pivotal point, I intend for these conditions to apply to other cultural organizations as well. At all times it should be remembered that man in nature and man in association with other men are primal facts, and that at all times, the individual is conceived as social. Furthermore, the goal to be kept in mind is a socially integrated organization in which the whole is linked integrally with each part and each part is linked integrally with the whole. In this kind of social metaphysics, what are the conditions for social planning and individual freedom?

1. *Communication.* Marx made an observation in the *Manifesto* which is important to note. When he observed the ever-expanding union of the workers, he wrote: »The union is helped on by the improved means of communication that are created by modern industry and that place the workers of different localities in contact with one another.«⁸ The lack of communication in some social organizations has retarding effects upon individual freedom. In every social organization there must be some communication, but it can be minimal. Communication may take the form of being told or ordered to do something by another, and it may be accompanied with the most extreme dogmatic authority. In such organizations the vast majority of individuals do not understand the nature of the whole of which they are parts, because communication is minimal and it is transacted in authoritarian ways.

⁸ Feuer, ed., *Marx and Engels*, p. 16.

There are social conditions which have made communication difficult, and the advent of the factory system along with other large social organizations are instances of this fact. It has been commonplace in American sociology to analyze human relationships which have developed in a corporate society as being primary and secondary. Primary relationships are intimate, direct, face-to-face, where each one in the group knows every other in the group at least by his name. Secondary relationships are indirect, impersonal, anonymous. It is this secondary kind of relationship which so many moderns have rebelled against. The factory system is an instance of these secondary relationships, but mass organizations with their secondary relationships appear in education, in politics, and in religion as well. The individual is lost, alienated, estranged. His personal identity is gone. He is just another face in the crowd, or he is a lost individual, or he is alienated from the conditions of his self-realization. I do not want to underestimate the existential situations in which many men are compelled to live out their lives in such corporate organizations. The truth of these analyses, including that of Marx, is a challenge to any naturalistic humanism or to any philosophy which attempts to construct a social metaphysics of a socially integrated organization of human life, economic, social, and political.

Let us look a moment at a more positive side of the potentialities of communication in a technological culture, taking a clue from Marx. Just as Marx saw the workers in different localities drawn closer together by the development in communication, we might extend this new technological tool in new directions. Marx knew only the newspaper as the major revolutionary tool of communication, but since his day we have developed the telephone, radio, movies, and television, and now with communication satellites, we have developed even more rapid and extensive means of communicating with one another. It is now possible for more people to know the plight of a single individual than ever before. We know almost immediately of an earthquake in Yugoslavia, of a race riot in Detroit, of a famine in India. Television particularly makes it possible for us to see the expression on the face, note the inflection in the voice, take account of the sarcasm or the humor, and all these aid the individual in knowing and judging the sincerity of all who are communicating to him. Now, when I say to him, I am quite aware that this mass media can be turned in the direction of some terrible abuse as that which George Orwell envisioned in *Nineteen Eighty-four*. But this is simply an instance of how any part of nature or any part of social life can be turned to the detriment and destruction of man by man. Naturalistic humanism attempts to arrange social conditions so that each individual experiences what is truly human in life. And if this be our purpose, then modern communication can bring men closer together. Each individual could, if the social arrangements were appropriate, witness his political representatives in action. He could be »there« in the legislative assembly just as intimately as

he can now witness a soccer match or the Olympic games. The use of television to inform workers in a factory, to let them see how their fellows are directly involved in the processes of production with themselves, and to let them see how the products of their hands and minds find consummation in the lives of the individuals who use them, can open up new vistas of human realities. Modern means of communication can bring man closer to reality and to one another.

But communication can be used to mislead man and keep him in subjection. The kind of communication which is a condition of a socially integrated organization must be »full and free«, and this depends upon other conditions in social life.

2. *Consultation.* Consultation usually means seeking the advice of someone, expert or non-expert, in order to clarify, to understand, or to aid in the performance of an activity. Consultation ordinarily means the receiving of knowledge or help, and often it is regarded as a one-way process of communication. A worker who does not understand the task he is to perform seeks advice from an official in management or a fellow-worker in the organization. In capitalistic organizations, usually consultation means that the worker may seek the advice or aid of some official in order that he know how to carry on his work, but the worker is not consulted as to what he thinks of the work he is doing or as to the problems he faces in his functional role. A former president of the United States Chamber of Commerce once put forth the idea that management should consult their employees, and he argued that employees working closely with certain kinds of manufacturing processes might have ideas for improving the production methods, and thus the company might save money. He wanted »suggestion boxes« put in all the shops so that employees could use this means of sharing their ideas. He was careful to point out, however, that at no time must the workers get the idea that they were running the business and at no time must they be given any power over managerial functions. Workers must always be regarded as workers. This procedure, of course, is one kind of exploitation of the employees, even if it takes on the appearance of consultation.

The conception that some men are inferior and must be relegated to the performance of manual labour, while others are superior and must compose an elite class of »planners«, is deeply rooted in our history. Plato put the workers at the bottom of his social scale and Aristotle thought that some men are born natural slaves. Their ideas in some form or another have persisted to the present. Naturalistic humanism recognizes that men have individual differences and that men differ in capacities from one to another, but the sharp division of men into so-called natural classes is foreign to its psychology, its social science, and its ethics. Thus, consultation in naturalistic humanism is a two-way affair. Every man has some experience which he can share with the social whole, and he should be consulted about it. Every man works at

solving his own problems, and what he has learned should be pooled in the funded experience of the race. There is no way, perhaps, to estimate the damage and the loss, economic, social, and cultural brought about by those organizations, capitalistic, socialistic, and communistic, which do not consult their individual members concerning their direct experience. There is a further human loss. For no member of a social organization can feel integrated, non-alienated, emotionally and intellectually, if he is never consulted about his experience.

3. *Discussion.* Discussion is an interactive affair in the communicative process just as all human activities are more or less interactive affairs. Discussion is a give and take affair. Discussion is a dialectical process of asking questions and seeking answers. It is a symbolic process, an attempt to lessen regret and sorrow by rehearsing the plan of action in thought before irreversible action takes place.

Discussion may take several forms. It may be simply a dispute. Disputes are common among men; some disputes are momentary, some are persistent over generations, even centuries. Some disputes are local, some are international. Most rational men agree that a dispute should be brought to discussion; that, in every instance, there should be an organization for the purpose of airing these disputes, that each adversary in the dispute must be allowed to present his case. The social organizations set up for the purpose of discussion are the vehicles of debate. Perhaps the United Nations comes to mind immediately in the context of these words as an organization for discussion, for airing disputes, for verbalization and clarification of issues before some disastrous and destructive means are taken to end the dispute. But what I have in mind is that all social organizations, whether factories, schools, housing projects, should have an organization which functions for the discussion of human problems. Failure to have such procedures means that those who have grievances or hurts are blocked off from expression, and there results resentment, smoldering hate, frustration, which in turn mean riots, revolts, and revolutions.

There is a higher purpose of discussion, however, and that is argumentative examination. This type of discussion is a serious attempt on the part of all concerned for an intelligent solution of a problem. There is first of all the process of stating the problem fairly and intelligently; this is a kind of diagnosis of the social situation. Facts must be gathered relevant to the problem, and all people involved in the particular social situation must be allowed to present the facts as they see them. The facts related to the problem must be presented by the people who have access to them, not conjured up by some part of the social group which has a special interest to buttress. Prejudice and bias thwart the deliberative process, but extensive and fair discussion corrects prejudice and bias, or, at least, balances it with more rational ideas. It is only through discussion the partial views, biased reports,

unintelligent plans can be eliminated with as little hurt and damage to minds and lives as possible. If the discussion is carried on with intelligent procedures, the most rational plan of action is bound to emerge.

4. *Participation.* I gather from Marx's labor theory of value that all production, no matter under what mode it appears, is social; it is the contribution of many hands and minds to effect a finished product. Thus, there is a sense in which all men »participate« to a certain extent in any kind of group activity. Slaves, servants, the exploited in every society participate, but they do not participate in the humanistic way of free men.

A humanistic theory of participation involves the full commitment of each man's energies, feelings, and thoughts to the social goals; he enters into the social process with a knowledge of what he is doing and with some power within himself to bring it about. In other words, genuine participation is grounded in man's concrete social reality. Too often there has been the attempt on the part of a group within society which has power in its own hands to attempt the creation of the *illusion of participation* of all the rest. This is usually done through propogande devices. Authoritarian university social structures have administrators who try to create the illusion of participation on the part of students by telling them »this is your school«. »This is your factory« has been a kind of slogan in both capitalistic and socialistic schemes, but if the workers have little or no control over the role they plan in it, the slogan is a farce. This is not the place to present a detailed argument on this point, but I offer it as a conclusion that a distinction should be made between ownership and possession. Ownership may be individual, family, partnership, municipal, provincial, or national. Ownership in some contexts means more or less unrestricted control over property; in others it may mean little control because the social conditions make control and planning impossible. Possession means control; it means that one has the power within himself to plan with the resources in question. State ownership does not always mean possession for each individual, for there may be vast numbers in the population who have no means of effecting control over that ownership. When each individual has some power in the formulation of social purposes, then he has possession, and this kind of possession means non-alienation; it means care and appreciation, of the objects of control; it means a union of desire and object.

Participation can be direct or indirect. It is direct when each individual is able to bring his energies, feelings, and thoughts to form ends or purposes out of the immediate experience he shares in the productive process. He participates in the formation of goals for his own shop, his own factory, his own industry, or any other social and cultural organization in which he is directly involved. Participation is indirect when groups enter into each others experience, can effect some control over each other, when

that experience is different from their own. Otherwise, one group in society, although socially integrated within itself, may use this closed and narrow cooperation to dominate other elements or groups in society. Some procedure must be set up so that men indirectly affected by the group's actions can have some power with which to create an integration of one group with another.

5. *Projection.* The conditions thus far developed – association, communication, consultation, discussion and participation – come to a development where the incoherent elements in a social situation need to be synthesized by a »plan of action«. A plan of action is a projection out of a concrete situation into a visualized future. Each situation bears its distinguishing marks so that a plan of action cannot be plastered down from some abstract absolute, for the concrete stubbornness of each situation cannot be ignored.

Projection means the ability to have foresight of consequences. If a plan of action is to be successful and rational, it must not jar with the movement of reality but fit into it, enhance it, and enrich it. The ability to see the consequences of plans of action requires a social and moral imagination. This foresight is social if it can see the broad consequences of the plan of action; it is moral if it can determine beforehand the effects upon the quality of life and of all the people the plan touches. Consequences are always social, but their effects may be anticipated as narrow or broad. If they are conceived in narrow ways, then this is expediency, and expediency means that some one group has a special privilege in gathering the advantages of the plan to itself. When the capitalist thinks only of profit, when he plans his course of action for this consequence, then his projection is narrow, expedient, lacking in social sensitivity and moral responsibility. But any plan of action put forth in any kind of social organization, capitalistic or otherwise, which does not seek for the accumulation of enjoyments for the widest possible number of people, is lacking in social and moral sensitivity.

If all men in a social organization are given the opportunity to put forth their ideas or plans of action for the solution of problems which pertain to their lives, then there emerges the genuine feeling and actual fact that they are playing a part in determining their futures. These purposes are not formed without regard for nature or in isolation from their fellows. For instance, no university is a university, when each individual officer or department plans without regard for the effects of their plans upon other individuals, on other departments, and on society as a whole. No group of workers will ever have an integrated society if they seek to formulate their plans without concern for other workers or groups in their society.

6. *Decision.* The process of deliberation which precedes decision is mainly one of the relation of means to ends, of methods of knowing to purposes, and in most cases where social issues are concerned, that of science to value. Deliberate action is different

from blind, mechanical, routine behavior. Deliberate action is »practical« in the widest sense of this term, and it is a union of theory and practice.

One of the most difficult problems of modern social life is determining who should have the power to make final decisions. In capitalism there is little or no power given to the vast numbers of workers in making decisions. But in some socialistic schemes the power of making decisions can be as alien to the workers as it is in capitalism. Given the preceding conditions of a philosophy of social integration, where all the processes of communication, consultation, discussion, participation, and projection have been employed, there is a sense in which each individual enters into decision making directly and indirectly. The deliberative process sifts the various projections and plans of action and arrives at what seems the most rational one. It should be remembered that decisions are not made wholesale in regard to any social problem. There are many minute decisions to be made within the solution of any general social problem, and where the productive processes are concerned, decisions accrue to the most rational element in the process. Let us take a concrete example. In the clothing industry many decisions are required throughout the entire social organization at various functional centers of decision. The cutters of the cloth must finally make the decision of the most efficient way to cut the cloth, and, of course, this varies with the kind of cloth in question. The direct experience of the cutters and their knowledge of the material make this decision naturally and logically accrue to them. But the direct decisions of the cutters are not made without the indirect participation of the machine operators who must sew the seams of the garment, and further still, the cutters have a relation to the designers and to the customers who wear the garment. If the seams rip out because the garment was cut wrong, then the responsibility accrues to the cutters for their error in decision. Decisions of design accrue to designers, decisions of cutting to the cutters, and decisions of how the garment is to be sewn to the machine operators. There are other people involved in the process of garment making, of course, and decisions rightly accrue to them in their specific functions. Decisions as to what kind and how many garments to make, the choice of cloth, and so on, accrue to each rationally centered function. The point to be made is that all decisions should be integrated and cohere with each other, both inside the factory and in the relation the factory has with other workers and with society as a whole.

Decision is the final deliberative process before action. Even so, the rationality of the decision, no matter how cautious and deliberate, is fraught with a precarious outcome, for the movement of reality is not easy to determine. Evaluation of any plan of action must be done by all those who are involved in the process and who are affected by the process. Persons who bear an indirect relation to the activities of the social organization must

be consulted as to how the activities of the group affected them. The reason for this is that no one person, nor even a small group of persons, can have the social imagination to see how a social plan of action affects individuals not in their direct, immediate experience. The rational process of the social life involves an accounting of mistakes and errors, of successes and accomplishments, of hurts and pains, of joys and fulfillments, of all involved in the social process. The kind of evaluation removes many of the causes of resentment and of smoldering revolt. It allows each individual to share in the evaluation of the social purpose he has been involved in forming.

I come now to a point for which I can suggest only briefly a philosophy as a guide. The various rational functions which accrue to certain specialized activities in the social organization, such as those of the designers, the cutters, I spoke of before, should be viewed as »representative« functions. The term »bureaucrat«, for whatever function it covers, stewards, foremen, managers, inspectors, executives, government officials, is not a term whose emotional and intellectual connotations fit into a philosophy of naturalistic humanism. I suggest that the various rational functions accruing to social organizations, whether these be economic, cultural, or political, be regarded as »representative« functions. By this I mean that this role is one in which the representative cares for the whole and for the parts, for society and for the individual, for the social goals and purposes and for the humane and intelligent means by which the goals are to be secured.

One of the most frightening developments in modern social organizations all over the world is the growing power of the so-called bureaucrat in corporate type societies. The bureaucrat usually has the power to give directives, to issue orders, to make rules, and even to promulgate laws. The kinds of attitudes and behavior many of these »bureaucrats« have displayed have been those of autocratic power. The bureaucrat who forms plans of action, and who defies criticism, brings disintegration to the social organization. His methods create the conditions for blind obedience, for silent resentment, and then for open revolt. He destroys the social integration which naturalistic humanism seeks.

If a new philosophy can be evolved to give a different interpretation of the administrator's role in society, then different consequences may follow. If the administrator acts rationally and humanely, then the conditions for obedience, resentment, and revolt disappear. The individuals and the society he serves become one in social purpose and in social fact.

As stated in the beginning of this study, Karl Marx did much to show the consequences of social organizations upon the individual. The philosophy I have proposed as a guide to the problems of social planning and individual freedom I believe has certain consequences upon lives of each individual. For association, communication, consultation, discussion, participation, projection, decision, and evaluation as conceived in the foregoing view of na-

turalistic humanism create certain effects upon individual lives. Men living under these conditions and guided by this philosophy will be live creatures, live with perceptive awareness, live with memories which are rich with their past experiences, live with fruitful imaginations, not diverted to day dreams, live with creative thoughts and ideas. In other words, there is a quality of life which accrues to each man living under this kind of social organization and guided by this philosophy. My attempt has been to envision an integrated wholeness of parts in which the individual is not submerged or lost, in which there is no exploitation, no alienation, no lost identity. I have attempted to develop this philosophy in the context of the present concrete realities of social production, of technology, and of complex social organizations. The kind of naturalistic humanism which has been put forth is one in which there is social planning, but it is a philosophy which is concerned with the effects upon the self-realization of the individual. Karl Marx once wrote that the goal of his philosophy was one in which »we shall have an association in which the free development of each is the condition for the free developmet of all.«⁹

⁹ *Ibid.*, p. 29.

THE POSSIBILITIES AND PROSPECTS OF FREEDOM IN MODERN WORLD

by *Ueljko Korać*

Beograd

In the modern world there has been an increasing tendency to seek the possibilities and prospects of freedom in the sphere of technological and economic progress. In fact, the more spectacular the technological and economic progress, the more widespread becomes the belief that only here can the proper conditions of human freedom be found.

Technology offers itself to the modern world, indeed imposes itself, as the possibility of a triumphant break-through beyond the borders of this planet into the immense regions of the universe and the trans-human world, i. e. as a possibility of planetary practice. The economy, at the same time, offers and promises less and less work and more and more prosperity, i. e. life without any immediate care concerning daily living. Either possibility appears as a liberation from immediate want. And this arouses all kinds of illusion which form the warp and the woof of technocratic and economic optimism.

For the modern world it is highly characteristic that these illusions appear not only in capitalist, but also in socialist systems. Moreover, countries which have passed through socialist revolutions on a lower, or even the lowest level of technology and economy, and which make efforts to achieve a faster technical and economic advance on the basis of planning show a growing tendency to accept the advancement of technology and the economy as the exclusive standards of social advance as a whole. Stalin's well-known slogan »to reach and overtake America« has in this sense become a programmatic basis of current development and led to a special brand of militant optimism which is opposed to any critical thinking about technology and the economy and is growing to the dimensions of technocracy and economism.

How persistent these tendencies are can be seen from the fact that they are so persistently identified with socialism, that the uncritical techno-bureaucratic thought in socialist systems is now making huge efforts to find their justification even in Marx himself. Of course,

always seeking support in the real possibilities which the development of technology and economy offers and promises in socialist systems.

The entire experience of the modern world, however, shows that the potentialities of technology and the economy are being realized nowadays in a highly contradictory manner, even paradoxically. For it is obvious that spectacular technical and economic progress does not lead towards a solution of the contradictions of the modern world but, on the contrary, towards widening the gap between the exploiters and the exploited, the rich and the poor, the developed and the underdeveloped. As a result the modern world is becoming increasingly polarized between the great industrial society, which presents itself as the society of plenty, and the underdeveloped poor society, which presents a deeply moving picture of backwardness and suffering. Thus, modern society is moving in two diametrically opposed directions which at their extreme points of movement appear as two irreconcilable extremes of the modern world. This is what lends the most characteristic mark to all contemporary world developments. At the same time the potentialities of technological progress are becoming realized in a manner which makes it increasingly obvious that this progress could turn into total regression, or even total self-annihilation; as a result an existential uneasiness, even pessimism, can be observed as the reverse of militant technocratic and economic optimism. Naturally, this stimulates critical thought to examine the advance of technology and the economy in order to determine and explain not only its favourable but also its adverse effects.

At the time of the first successful planetary excursions and economic illusions about living standards any critical word about technology and economy provokes sharp reactions from the techno-bureaucracy which tries to present itself as the exclusive champion of progress and free thinking. In order to be strong, militant technocratic optimism often invokes the whole history of science, and even Marx, so that it would seem as if Marx himself was » a thinker of technology«, i. e. a philosopher who sought the basic prospect of human freedom exclusively in technological advance, as is being done by modern technocrats. However, as early as 1856, i. e. more than a hundred years ago, Marx disqualified all forms of militant technocratic optimism with the following words:

»Man seems to become enslaved by other people or by his own lowliness at the same rate at which humanity acquires control over nature. Even the bright light of science seems to be able to sow its seeds only against the dark background of ignorance. All our discoveries and all our progress seem to end in material forces being endowed with intellectual life, while human life is degraded to dull material force.«

Did not Marx after all make a mistake in something? Did he not underestimate the power of technology to reduce human work and make it more fruitful even within the framework of capitalism? Have not American, British, Swedish, French workers, i. e. workers in the most highly developed industrial countries, succeeded after all in achieving some of the advantages from technological and economic

progress which one could have only dream of a hundred years ago? Are not collective bargaining, guaranteed social and health insurance, paid holidays, etc., i. e. achievements which are enjoyed today by workers in the most highly developed capitalist countries, a convincing proof that the progress of technology and economy leads towards genuine human progress, and also towards freedom?

Marx's critical words about technology obviously had a deeper ontological and anthropological meaning, which perfectly expresses the modern tendencies of technocracy while not negating the instrumental or functional value of technology. Marx did not doubt at all that it was the development of the economy and of technology which would change the economic and political structure of the capitalist society, and also the position and role of the working class in this society, but with his criticism of technology, as an ideology, as an outlook, he drew attention as early as a hundred years ago to the contradictory character of technical development, i. e. to the fact that technology by itself not only is not humane, but threatens to become the most inhumane thing that mankind has ever created unless society itself becomes humanized. Thus, Marx saw perfectly clearly that the technological and economic rationalization of capitalism and class society in general has a strictly limited measure and that the progress of technology leads towards genuine human freedom only if it is an instrument of humanization.

Contemporary capitalism shows quite clearly how far the technological and economic rationalization of society can go and where an essential change of society becomes indispensable, regardless of how rational this society may be technologically and economically. Indeed, if the technical and economic progress of developed industrial countries has changed the position of the worker, it only proves that the achievements of technology and the economy raise society to that level of social relations on which the very logic of development leads towards socialism. However, this is but partial progress, progress within the limits of one or several industrial countries which may change the character and role of these countries' working classes, alleviate their exploitation or misery, but cannot change the character of the social contradictions of class society as a whole, and even less the character of the deep contradictions which are emerging all over the world today. For this very reason the character of social contradiction is changing as are also the dimensions of the social forces which participate in modern social clashes. And, what is most important, because of this the character of the liberating forces in the world are changing or, better still, the character and role of the modern historical subject.

It is obvious that for all these reasons social trends can no longer be explained exclusively by means of categories which formed in the 19th century, on the basis of the experiences of European capitalism. The processes which are taking place before our eyes throughout the world have incomparably wider dimensions and different characteristics, and therefore critical thought seeks new categories in order to explain them.

What is new in the world today is, above all, the fact that the subject of history are no longer the workers of the most highly developed capitalist countries, but the inexhaustible revolutionary liberation forces in the less developed and underdeveloped countries. The logic of history has expanded the class contrasts between capitalists and workers into a new and more fateful contrast, the contrast between the undeveloped and developed social forces of the modern world which embrace whole countries and nations and which are pregnant with internal contradictions of all kinds. This contrast becomes a universal characteristic of contemporary trends, for it appears in various forms in both capitalism and socialism. Since it became obvious that clashes between socialist countries are not mere chance happenings, it is very difficult to foresee in what proportions the struggle for socialism will continue developing in the future.

It goes without saying that first of all there must be a new manner of defining what socialism is at all as a prospect and possibility for modern society. It is indispensable to lay down clear criteria by which it will be possible to judge whether a system, which calls itself socialist, is nearer to Saint-Simonism than to Marx's socialism, to Moreselli's communism than to Marx's communism, etc.

The thought of imposing any kind of uniform model of socialism or communism was very foreign to Marx himself. In fact, he thought much more of how and when society can be raised to the level of »humane society« or »socialized humanity« than whether a movement or system will be called socialist or communist. He only knew that different variants of socialism exist, and he was openly critical of any tendency to impose socialism and communism on people as a ready-made, perfect system, regardless of whether people can put it into effect or not. For this very reason he regarded technology and economics as possibilities for creating real conditions for a humane society. It was in this sense that technology became his preoccupation, especially when he considered the possibility of human freedom. Today one can clearly see how farsighted he was in this respect, because he conceived technology as an instrument which promises man to »work« for him and to free his potentialities for creative production (instead of their being enslaved by the necessity of slave labour), while at the same time threatening to bring him into the position of becoming a slave to technology.

In any case, then, Marx saw quite clearly that technological and economic rationalization offers man two possibilities: one – to overcome human work as a necessity and become able to create universally and freely and be a genuinely free being and, the other, to identify himself with technology and resign himself to technical manipulation, quantification, quantophreny, etc., i. e. to the total domination of technology. Nowadays the latter danger is incomparably more obvious than it was a hundred years ago. In entirely rationalizing man's being, technology reifies and alienates it completely, turning it into a component part of the machine, thus ultimately realizing the truth of Marx's words that the machine is adapted to man's weakness in

order to make a machine from a weak man. The dimension of this reification becomes universal, in such a measure that man's entire being is finally submerged in the reified organization of society.

The consequences of this reification and alienation are fully obvious today. This is also indicated by the every-day language of political and social activity, especially among the bureaucracy. Every ambition and initiative are usually reduced to a persistent search for »systems«, »organisms«, »mechanisms«, »structures« etc. of society, while man as man is being forgotten. Thus a situation is created where anything can be found in the »systems« and »organisms« of the modern world except freedom for man as man.

There is no doubt that these tendencies have greatly compromised socialist systems. But the great prospects of socialism opened up by the socialist revolutions still appear to be the only humane chance of the modern world. These prospects were indicated by Marx as leading to a society in which all forms of exploitation cease and in which the development of needs and enjoyment becomes the most powerful motive power for the integrated development of man and society.

However, when socialist revolution degenerates into inhuman bureaucratic despotism or into pauperism which levels people and arouses universal envy, not only is there no room left for the *human* viewpoint and human freedom, but a situation arises in which man becomes an insignificant and impersonal being which society can control as it likes. The particular paradox of man's unenviable fate in this system can be seen in the fact that he must be happy though he may be unhappy, that he must believe he has risen above every form of alienation though he has become a completely alienated being, and finally that he must believe that all that is happening to him is in the interest of some future ideal of socialism and economism. In this situation, of course, appears the ideologist (his name may be Mitin, Yovchuk or any other) and stubbornly, bureaucratically and narrow-mindedly he tries to prove that there is no alienation in socialist society: and when his own stupidity hits him on his own head, he proclaims that there exists alienation in socialism after all, and this proclamation acquires the nature of a great »discovery«.

However, the logic of history corrects such deviations. It refuses to be ignored by bureaucratic arbitrariness and the narrow-mindedness of ideologists, and finds its expression in critical thought which seeks to find a meaning for all these phenomena, looking for possibilities and prospects for man's self-assertion as man. When observing how critical thought resisted Stalinist dogmatism for several decades then the very thing is clearly shown which Marx actually maintained, i. e. that socialism is after all the only real humane prospect of the modern world. Even if the character of the liberating forces of contemporary society has changed, this does not mean that there has been a change in their basic aim and therefore it is most essential for critical thought to establish the essence of these changes. Certain critics of Marxism believe that history has disproved Marx at every point, even in his basic view about the historical mission of the proletariat. Therefore the question is more and more frequently posed what in fact the proletariat today is, when history shows that

it has incomparably wider dimensions and characteristics than were those that marked the working class of the most highly developed industrial countries of Europe in the mid-19th century.

As is well known, Marx at the time was looking for the subject of history, the liberating force of modern society, in a »sphere which has a universal character because of its universal sufferings . . . and which can claim no *historical* but only *human rights*«. This sphere still exists today. And still today in it alone can be found liberating forces which become the subject of history. Therefore, when operating with the category of proletariat, we do not deviate at all from Marx's viewpoint, although this category no longer corresponds to the category of the working class in various industrial countries.

For modern historical developments another great change is of major importance. This is the change in the sphere of intellectual production. In the 19th century, intellectual production did not have the same proportions that it has today, and thus the influence of the intellectual producers was much smaller than it is at present. Since the epoch of automation and the break-through into the universe began, this change has been highly evident in the technical sphere. And not in the technical sphere alone, but also in the sphere of direct production, especially since the export of patents and licences has become a new form of economic and financial penetration and exploitation. For all these reasons the intelligentsia feels a growing responsibility for developments in the modern world and by this very fact exercises a growing influence not only in the sphere of science and technology but also in the sphere of social relations. Regardless of the fact that the intelligentsia is a highly heterogeneous social class and that it can just as easily be the champion of revolutionary as of reactionary aspirations, the very essence of its mission and role in society force it to fight for freedom since freedom is an indispensable condition of intellectual creation and consequently also of the intelligentsia's own existence. These and other changes which society has experienced for the past hundred years, and especially in the course of the past few decades, have had a powerful effect on all spheres of human life. As a result the question of the possibilities and prospects of freedom is no longer posed in the same way as before. To the extent to which the development of society increasingly appears in the development of the social consciousness of every individual, i. e. to the extent to which a humane society is being realized as Marx envisaged it, the true problem of freedom is, after all, still essentially the problem of the individual freedom of each member of society: in view especially of the proportions of man's alienation and reification, this is today becoming incomparably more obvious than ever before.

But what is here indispensable is a clear understanding of the basic principle, i. e. the understanding that real freedom is to be found only in an association in which individual freedom becomes the condition for the freedom of all.

Historical experience warns us that it is in the very sphere of individual freedom that bourgeois liberalism has shown its insufficiency, because economic liberalism made individual freedoms its

starting point, believing that freedom in goods-monetary relations is the only possible basis for the freedom of man as man. After Marx's criticism of political economics there is no point in arguing that this conception of freedom proved to be Bentham's liberalism – which prompted Marx to call this famous ideologist of utilitarianism, who wanted to raise the theory of »properly understood interest« to the level of the only possible philosophy of »free thinking« – »a genius of bourgeois stupidity«. There is still less point in arguing that such »free thinking« is least suited to the aims and essence of Marx's socialism.

We must admit that the world »socialism« has innumerable meanings and that in practical action it appears in all kinds of form. Moreover, Marx is invoked and used as a screen today by various ideological variations of socialism which have no essential connection with his concept of socialism. However, we are nevertheless in the position to argue that Marx's socialism is not pauperism which levels people, arouses universal envy and negates man's personality and freedom, but a society in which exploitation ceases and in which the development of human needs and enjoyment becomes the basic motive power of an integrated development of man and society, or – as Marx would say – a process »of man's humanization«. Thus there can be neither socialism nor freedom for man as man if socialism invokes Marx in undeveloped material conditions of social life in which the goods/monetary economy has not even been reached, let alone superseded. In such conditions, extra-economic coercion sooner or later leads towards one of the forms of etatistic bureaucratic despotism. Stalinism has shown this most convincingly. Therefore the development of productive forces, the development of the economy in socialist countries of a lower development level is a historical necessity which can be neither avoided nor escaped. This necessity produces a wide variety of contradictions which lend an essential mark to contemporary historical developments.

What characterizes modern socialism more than anything is the fact that the development of goods/monetary relations in socialist systems brings certain dangers which cannot be ignored. Since the goods/monetary economy changes the relations between people into relations between objects, i. e. it reifies people, nothing is changed in essence by the introduction of the term »socialist goods production« and by creating the illusion that the laws of goods production do not act in socialism in the same way as in capitalism. Once this is realized, it will depend on the level of the conscious, purposeful and planned activity of the historical champion of the idea of socialism whether the ideas of socialism will become reality or whether they will be drowned in »the icy water of egoistic calculation« (as Marx says in *The Manifesto*) where even »personal dignity has its market value«. Where naked interest reigns supreme and where cash payment becomes the price of inter-human relations there is little room left for the »*humane* viewpoint«, and thus also for intellectual creation, regardless of whether the system of goods production is capitalist or

socialist. If the idea of self-management is seriously endorsed, the criticism of economism and technocracy becomes a *conditio sine qua non* of its realization, for one must know what the means is and what the aim. Without this, people who have accepted the idea of socialism but are faced with the repercussions of goods production, become confused: they either try to understand everything, though in fact they understand nothing, and begin to »float« between vulgar liberalism and the Stalinist dogma, or shrug their shoulders in bewilderment, believing intimately that the goods/monetary economy in socialism will lead not only towards a complete negation of the ideas of socialism but practically to the world's demise. Spectacular commercialization in the spheres of education, science and culture provides the chief cause for this bewilderment.

Experience so far, especially of Yugoslav socialism, has shown that on the basis of the goods/monetary economy certain tendencies emerge which have much more similarity with a *laissez faire* economy than with the principles of Marx's socialism. By its very essence, the goods/monetary economy displays a highly persistent tendency to turn into an »automatism« and impose itself on people as the necessity of a law of nature. Like technology, economics adapt themselves to human weaknesses in order to make of a weak man a *homo economicus*.

Clearly this is not the prospect of Marx's socialism and not at all a way which would lead towards superseding alienation and reification, i. e. towards the unavoidable outcome of goods/monetary relations. The phrase about »socialist goods production«, which is an expression of the ambition to develop an ideology of its own kind, has been contrived only in order to make virtue out of a necessity, although it has nothing in common with Marx's *criticism* of political economics. In fact, not only does »socialist goods production« not supersede the general state of man's alienation and reification, but produces this state in new forms. In this respect one can maintain with good reason that economism, which develops as an unavoidable product of the economy's »automatism« is the »despotism of crude materialism«, just as bureaucratic etatistic despotism is the »despotism of crude spiritualism«. Despotism here and despotism there, but no freedom for man as man either here or there. As a result, goods/monetary relations are a continuous economic, political and moral temptation which socialist society can resist only in a planned way, consciously and purposefully, and not by yielding to the »automatism« of the economy and to the illusion that it is possible in socialist systems to build up only the economy now while postponing the development of socialism for the future. This kind of practice would definitely turn socialism into a phrase, and economy into action.

Certainly, a purposeful and planned direction of the goods/monetary economy can become a mask for the activity of the bureaucracy and, by this very fact, for the establishment of its omnipotence because bureaucracy not only inclines towards the »despotism of crude spiritualism« but also towards the »despotism of crude materialism«,

- depending on what it happens to find more suitable. Since by its very essence it seeks to make life as material as possible, it finds it equally suitable to act in the sphere of the »despotism of crude materialism« as it acted or is acting in the »despotism of crude spiritualism«. Consequently, the advantage of economism has a quite definite measure in comparison with bureaucratic etatistic despotism: economic liberalism makes possible a quite limited socio-political freedom, and in this respect it stands indisputably above all forms of bureaucratic etatistic despotism; but neither here nor there is there any room left for the freedom of man as man. Therefore a critical superseding of goods/monetary relations in socialism forms an indispensable condition for realizing the freedom of man as man. The stronger the consciousness of this, the more real will the prospects of socialism be. And the real prospect of socialism is the freedom of every man, i. e. the freedom of man as a human individualum.

When in socialism the principle of individual freedom is put in first place this is, then, neither a resporation of bourgeois liberalism, nor the restoration of the basic theses of Hegel's philosophy of history or, better still, of his well-known view that the logic of history is realized as a gradual acquisition of freedom, i. e. as a process in which at first only one is free, in which then only some are free, and in which, finally, everybody becomes free. According to this logic, progress towards freedom would be no more than a schematic succession from the single to the individual, and from the special to the general, i. e. a category succession within the terms of Hegel's system, in which freedom appears as a cognized necessity of self-development rather than as a reality. The basis of this conception of freedom is given in Hegel's very system in which the self-development of the mind is presented as a motive power of its own kind, and the individual possibility of freedom as a consciousness of the courses of the motive power.

With his criticism of Hegel's philosophy Marx exploded the framework of this motive power in order to establish man as man. For Marx it was therefore a crucial question how universal human emancipation can be possible within the framework of the Christian German world, which for Hegel was the realization and embodiment of free people. Marx's reply was decisive not only for his entire intellectual development, but also for the programme which is being followed by contemporary Marxists who seek the possibility for freedom of man as man. He showed, above all, that the freedom of man as man is not achieved by political revolution. Political revolution enables the State to realize a greater or smaller degree of freedom, but the State may be free as a State without, however, man being free in it as man.

In emphasizing this, Marx had in mind the insufficiency of any national and any political freedom, and he defined his conception of freedom as a condition in which the freedom of each individual becomes the condition for the freedom of all, i. e. a condition in which man's individual totality and his social totality converge. In order to enable man to reach this degree of freedom, the development of his human potentialities must become a purpose in itself. This is that

kind of self-productive activity which rises above immediate necessity or, as Marx would say, which stands beyond necessity. But this kind of freedom is only a possibility which will be realized only in the measure to which man will be able to struggle for it. It is an indispensable condition of this struggle that he should have firm criteria which will not allow »today« and »tomorrow« to be separated as separate elements of chronological duration but as the essence of human practice where purpose reigns supreme. In this sense freedom of man as man can only be realized if it is treated as the highest objective and purpose of human practice, while everything else is regarded only as an instrument which should help to achieve this objective.

SELBSTVERWALTUNG IM GHETTO

Arnold Künzli

Basel

Das Thema, dem die folgenden Gedanken gelten sollen, lautet: »Selbstverwaltung und Arbeiterbewegung«. Dabei will ich mich beschränken auf eine Analyse der gegenwärtigen Situation im sogenannten Westen, und zwar in dessen (mehr oder weniger) parlamentarisch-demokratischem Teil, unter Ausschluß der faschistischen oder autoritär regierten Länder – Spanien, Portugal, Griechenland – mit ihrer besonderen soziopolitischen Problematik.

Um weiter dem Entstehen von Mißverständnissen oder Fehldeutungen meiner Grundhaltung und meiner Absichten vorzubeugen, erachte ich es als unerlässlich, zwei Überlegungen voranzustellen:

Einmal scheint mir die allgemeine Situation, in der wir uns heute als mehrfach gesplattene, entfremdete Europäer im Dreieck zwischen einem sich desintegrierenden Amerika, einer von ihrer stalinistischen Sklerose noch nicht völlig genesenen Sowjetunion und einer brodelnden Dritten Welt befinden, so ernst zu sein, daß wohl nur noch ein radikaler Realismus in der Analyse und Darstellung unserer Situation erlaubt ist. Wenn wir wissen wollen, wo wir stehen und was wir in unserer Situation heute und morgen tun sollen und tun können, dann lautet die entscheidende Voraussetzung, sich möglichst von allem falschen Bewußtsein zu befreien, und d. h. allen Versuchungen zu widerstehen, unsere Wirklichkeit zu ideologisieren. Auch auf die Gefahr hin, gerade jene provozieren zu müssen, denen wir uns politisch, philosophisch und menschlich verbunden fühlen. (Nebenbei: sind die »Provos« und alle ihre Artgenossen nicht ein – gewiß hilfloser, inadäquater – Versuch der Jugend, gegen das falsche Bewußtsein einer älteren Generation zu demonstrieren, die des Mutes zur provokatorischen Wahrheit ermangelt?)

Weiter möchte ich, eben wegen dieser möglicherweise provokatorischen Wirkung der folgenden Überlegungen, ausdrücklich betonen, daß mir die »Philosophie der Selbstverwaltung«, so wie sie von den um diese Zeitschrift gescharten Philosophen und Soziologen ausgearbeitet wurde, sowohl für den »Osten« wie für den »Westen«

den im Augenblick einzig gangbaren Weg zu weisen scheint, die gesellschaftlich-politischen und ökonomischen Voraussetzungen für eine Entwicklung jener Freiheit und Mündigkeit des Menschen zu schaffen, denen ein seines Namens würdiger Sozialismus dient.

Mit dem ersten Begriff meines Themas, dem Begriff »Selbstverwaltung«, habe ich also keine Schwierigkeiten. Umso größere jedoch mit dem zweiten, dem Begriff »Arbeiterbewegung«. Um es gleich herauszusagen: gibt es das im parlamentarisch-demokratischen Teil des sogenannten Westens überhaupt noch – eine wirkliche Arbeiterbewegung? Eine Beantwortung dieser für die Zukunft des Selbstverwaltungsgedankes vielleicht entscheidenden Frage hängt weitgehend davon ab, was wir unter einer Arbeiterbewegung verstehen, wie wir diesen Begriff definieren. Es mag erlaubt sein, bei dem von einem Autorenkollektiv bekannter Sowjetphilosophen ausgearbeiteten sowjetischen Lehrbuch »Grundlagen der marxistischen Philosophie«¹ Rat zu holen. Hier heißt es, das Hauptziel von Marx und Engels bei der Ausarbeitung ihrer Weltanschauung sei es gewesen, »den wissenschaftlichen Sozialismus mit der Arbeiterbewegung zu vereinen und dem spontanen Kampf der Arbeiter eine bewußte revolutionäre Richtung zu geben« (p. 59). Es heißt dann weiter, die Theorie des wissenschaftlichen Sozialismus sei »als Verallgemeinerung der Praxis der Arbeiterbewegung entstanden« (p. 325). Später wird die Arbeiterbewegung als revolutionäres Proletariat charakterisiert, in dessen Reihen sich freilich Dogmatismus und Revisionismus einnisten können (p. 499), die aber als Ganze durch den Klassencharakter des Proletariats geprägt und sich dank »der unvermeidlichen Zuspitzung des Klassenkampfes in den kapitalistischen Ländern« und dem dadurch bedingten wachsenden Einfluß der kommunistischen Parteien ihrer revolutionär-klassenkämpferischen Aufgabe immer mehr bewußt wird (p. 500). Deshalb nimmt innerhalb der Arbeiterbewegung die Schicht der »verbürgerlichten Arbeiter«, von denen Lenin sprach, ständig ab, sodaß der Druck der Arbeiterbewegung auch die Führer der Sozialdemokratie zu beeinflussen beginnt (p. 501). Ein »sehr wichtiges Prinzip« ist weiter »die internationale Einheit der Arbeiterbewegung« (p. 502 f.).

Wir könnten mit dem Zitieren des sowjetischen Lehrbuches noch weiterfahren, aber für unsere Zwecke mag das Angeführte genügen. Nach dieser gleichsam offiziellen sowjetischen Definition läßt sich also die Arbeiterbewegung folgendermaßen charakterisieren: Sie ist spontan entstanden, getragen vom Kampfwillen des unterdrückten Proletariats, zunächst noch unabhängig vom »wissenschaftlichen Sozialismus«, i. e. Marxismus; sie zielt auf einen revolutionären Umsturz der bestehenden kapitalistischen Verhältnisse und dank der Arbeit der Kommunistischen Partei wird sie sich ihres Klassencharakters und ihres revolutionären Zieles immer bewußter; der sich dank diesem Bewußtsein entwickelnden Klassen-solidarität entspricht in zunehmendem Maße eine internationale Arbeitersoli-

¹ Deutsche Übersetzung, nach der zweiten, überarbeiteten und ergänzten russischen Ausgabe, Berlin 1964.

darität; infolge der Zuspitzung des Klassenkampfes erstarkt die Arbeiterbewegung und gewinnt so sehr an revolutionärer Kraft, daß sie mit der Zeit auch die Sozialdemokratie unter das Gesetz der Revolution zu zwingen vermag. Das heißt also vor allem, daß eine Arbeiterbewegung eine Arbeiterschaft in Bewegung, und zwar in revolutionärer Bewegung sein muß, mit dem Ziele, die bestehenden sozioökonomischen und politischen Verhältnisse – ganz oder teilweise, friedlich oder mit Gewalt – umzugestalten.

Eine solche Arbeiterbewegung, so lautet eine erste, vielleicht provokatorisch wirkende These, existiert im Augenblick im sogenannten Westen als ernstzunehmender politischer Faktor nicht mehr. Jedenfalls sind die letzten Reste einer echten Arbeiterbewegung, wie sie vor allem noch in Italien und Frankreich anzutreffen sind, im Absterben begriffen. (Es muß betont werden, daß Streikaktionen, die nur eine materielle Besserstellung oder einen Ausbau von Sicherheitsgarantien zum Ziele haben, nicht als ein Charakteristikum der Arbeiterbewegung zu betrachten sind. Eine Arbeiterbewegung im Sinne der Tradition Marx'schen Denkens zielt nicht, oder jedenfalls nicht nur, auf mehr Lohn oder mehr Sicherheit innerhalb der existierenden Gesellschaft, sondern auf eine Umwandlung dieser Gesellschaft, durch die schließlich die Lohnarbeit im klassischen Sinn überhaupt aufgehoben würde.)

Das letzte Ereignis, an das ich mich erinnern kann, das die Existenz einer revolutionären Arbeiterbewegung im »Westen« zu beweisen schien, war die spontane Reaktion der italienischen Arbeiterschaft nach dem Attentat auf Togliatti. Der schwer verwundete Togliatti mußte damals vom Krankenbette aus die Partei beschwören, die Arbeiterschaft daran zu hindern, einen Umsturzversuch zu unternehmen. Aber seither hat sich auch in Italien die »bandiera rossa« weitgehend aus einem Revolutionsfanal in das Knopflochabzeichen von radikalen Strukturreformern verwandelt. Es waren sogar eben diese italienischen Kommunisten, die als erste innerhalb des zeitgenössischen westeuropäischen Marxismus die These aufstellten, daß der Sozialismus und Kommunismus in Westeuropa die bestehenden bürgerlichen Freiheiten zu respektieren habe. Von der Entwicklung des westeuropäischen Marxismus her gesehen entpuppt sich also das oben zitierte sowjetische Lehrbuch über die Grundlagen der marxistischen Philosophie, jedenfalls was den prognostischen Teil anbelangt, als falsches Bewußtsein: es ist nicht zu der vorausgesagten Zuspitzung des Klassenkampfes gekommen, in dessen Verlauf eine spontan revolutionäre, klassenbewußte Arbeiterbewegung sogar die Sozialdemokratie revolutioniert hätte, sondern gerade umgekehrt ist die Arbeiterbewegung »sozialdemokratisiert« worden – ein Prozeß, dem sich die westeuropäischen kommunistischen Parteien nolens volens anpassen mußten und müssen. Herbert Marcuse hatte schon vor vielen Jahren »die Möglichkeit erwogen, daß in absehbarer Zukunft die heutigen kommunisti-

schen Parteien außerhalb des sowjetischen Bereichs – und vielleicht sogar innerhalb – zu den Erben der traditionellen sozialdemokratischen Parteien werden können.«²

Vielleicht hat kein Marxist so offen auf die Notwendigkeit einer Anpassung des westeuropäischen Marxismus an die Tatsache des Absterbens der Arbeiterbewegung hingewiesen wie der Österreicher Franz Marek in seinem Buche »Philosophie der Weltrevolution«, in dem er zum Schluß gelangte: »Die Wirklichkeit hielt sich nicht an die Vorstellungen der (marxistischen, A. K.) Klassiker; ihre Schüler müssen sich an die Wirklichkeit halten.«³ Und in der von ihm herausgegebenen Monatszeitschrift der KPO, »Weg und Ziel«, meinte Marek einmal, die Arbeiter im sogenannten Westen betrachteten die bürgerlichen Freiheiten und den westlichen demokratischen Parlamentarismus als Werte, die zugunsten einer sozialistischen Revolution aufzugeben sie nicht bereit seien: »Der Sozialismus kann in unseren Ländern nur dann als attraktives Ziel verfochten werden, wenn er in sich die Verheißung trägt, daß zu den bestehenden Errungenschaften, zu den bestehenden Freiheiten und Freizügigkeiten neue, zusätzliche treten... Das heißt: Wir müssen uns zum Respekt der parlamentarischen Traditionen, des Mehrparteiensystems, der Möglichkeit bekennen, eine Regierung entsprechend dem Willen des Volkes durch eine andere zu ersetzen.«⁴ Diese beginnende Anpassung des Marxismus an die westeuropäische »Wirklichkeit« – die bei den skandinavischen Kommunisten bereits so weit geht, a priori die Möglichkeit eines bürgerlichen Wahlsieges im etablierten Sozialismus zu akzeptieren – kommt einem Eingeständnis gleich, daß es keine spontane Arbeiterbewegung mehr gibt, die einem im klassischen Sinne marxistischen Aktionsprogramm als Basis dienen könnte.

Welches nun sind die Ursachen dieses Absterbens der Arbeiterbewegung? Lucien Goldmann hat auf eine dieser Ursachen hingewiesen, als er von der großen Gefahr sprach, daß die »économie de richesse« – »the affluent society« könnte man auch sagen – die Schöpferkraft des Menschen zum Erlahmen bringen könnte, und zwar sowohl im sogenannten Westen wie im sogenannten Osten. Der tschechoslowakische Philosoph Milan Prucha hat an einem Gespräch zwischen Christen und Marxisten dasselbe sagen wollen, als er auf die Möglichkeit eines Sieges des »homo consumens« über den »homo humanus« hinwies.⁵ Was damit gemeint ist, ist zu evident, als daß man noch viele Worte darüber zu verlieren brauchte.

Immerhin darf auch ein positiver Aspekt nicht übersehen werden. Wir alle, und das heißt auch die Arbeiter, sind gebrannte Kinder des Faschismus, Nationalsozialismus und Stalinismus. Ich gehöre zwar nicht zu denen, die Stalinismus und Nationalsozialismus unter

² Herbert Marcuse: Die Gesellschaftslehre des sowjetischen Marxismus. Neuwied 1964, p. 225. Marcuse hatte diesen Satz schon 1954/55 geschrieben.

³ Franz Marek: Philosophie der Weltrevolution, Wien 1966, p. 102.

⁴ Franz Marek: Probleme der Kommunistischen Parteien Westeuropas. In: Weg und Ziel, Wien, Nr. 11, 1965, p. 666.

⁵ Milan Prucha: Der christliche Glaube zwischen Anpassung und Absterben. In: Disputation zwischen Christen und Marxisten, München 1966, p. 197.

der Etikette »Totalitarismus« in einen Topf werfen, aber das Erlebnis dessen, was Unfreiheit ist, haben doch beide auf ähnlich un-menschliche Weise vermittelt. Und dieses Erlebnis hat auch die westeuropäische Arbeiterschaft den Wert jener bürgerlichen Freiheiten und sogar jener parlamentarischen Demokratie schätzen gelehrt, die nach klassischer marxistischer Auffassung in der Diktatur des Proletariats aufzuheben wären. Überdies ist auch heute die innere Verfassung der osteuropäischen Staaten noch lange nicht so, daß diese auf unsere Arbeiter sehr attraktiv wirken, als Stimulans einer Arbeiterbewegung dienen könnten.

Freilich ist es eine andere Frage, ob die westeuropäische Arbeiterschaft auch bereit ist, Verantwortung für diese Freiheit und Demokratie zu übernehmen. Man denke bloß an die lamentabel niedrige Stimmbeteiligung bei z. T. wichtigen Sachabstimmungen, die in der Schweiz von durchschnittlich 68% im Jahrfünft 1931/35 auf 45% in den Jahren 1961/64 sank. Stimmbeteiligungen von 10–20% sind heute nichts Außergewöhnlicher mehr und alles weist darauf hin, daß die Beteiligungszahlen noch weiter sinken.^{5a} Damit komme ich zum Thema »Selbstverwaltung« zurück, denn was heißt Selbstverwaltung, wie sie in Jugoslawien verstanden wird, letztlich anderes als eine auch das Gebiet der Ökonomie umfassende Freiheit und Demokratie, und dank derer, sowie darüber hinaus – anthropologisch gedeutet – Autonomie, Verantwortlichkeit, Mündigkeit des Menschen? Ist die westeuropäische Arbeiterschaft heute bereit, um der Freiheit, der Demokratie, der Mündigkeit willen personale und kollektive Verantwortung im Rahmen eines Systems betrieblicher und gesellschaftlicher Selbstverwaltung zu übernehmen? Oder wirkt der sogenannte Systemzwang der Konsumfetisch-Gesellschaft sich im Sinne einer Art Erosion des Verantwortungsbewußtseins, der Verantwortungsfreudigkeit aus?

Einer, der die Problematik schon sehr früh erkannt hat, mit der wir uns hier auseinanderzusetzen haben. Hilaire Belloc – ein im eigentlichen Wortsinne reaktionärer Politiker und Schriftsteller –, hat in seiner düsteren Gegenutopie vom »Sklavenstaat« schon 1912 jene Dialektik beschrieben, die vielleicht die wichtigste dialektische Spannung innerhalb der heutigen Arbeiterschaft darstellt, nämlich die Dialektik von Freiheit und Sicherheit.⁶ Belloc's These lautete, daß die Arbeiterschaft in den kapitalistischen Ländern bereit sein würde, ihre Freiheit um ihrer Sicherheit willen zu verkaufen und sich so in eine freiwillige Sklaverei zu begeben. Viele würden der Ansicht sein, so meint Belloc, »daß ein Mann, der solchem Arbeitszwang unterliegt, der aber vor Unsicherheit und unzulänglicher Ernährung, Wohnung, Bekleidung geschützt ist, dem man für sein Alter Lebensunterhalt und für seine Nachkommenschaft eine Reihe solcher Vorteile verspricht, um vieles besser dran ist als ein Freier, der alle diese Dinge entbehrt.«⁷ In England werde der Einzelne sehr

^{5a} S. dazu Max Imboden: *Helvetisches Malaise*, Zürich 1964, p. 6.

⁶ Hilaire Belloc: *The Servile State*, London 1912. Deutsche: *Der Sklavenstaat* Stuttgart 1925.

⁷ ebd. p. 48f.

wahrscheinlich nicht als Sklave des Kapitalismus im allgemeinen, sondern als Sklave etwa des Shell-Trust erscheinen. Dieser Gegensatz von Sklaven und Freien könne vom Staat verewigt und gesetzlich fixiert werden, indem der Staat den Sklaven Sicherheit des Lebensunterhalts, den Freien Sicherheit des Eigentums, des Gewinns, der Renten und Zinsen garantiere. Der Grundgedanke Belloc's ist also, daß die Arbeiter im Kapitalismus ihren Widerstand gegen die kapitalistische Gesellschaftsordnung aufgeben werden, sobald man ihnen ein Mindestmaß an sozialer Sicherheit gesetzlich garantiert. Denn die große Masse der Lohnempfänger »sieht in allem, was ihr momentanes Einkommen auch nur um ein Geringes erhöht, und in allem, was sie gegen die beständig drohenden Gefahren der Unsicherheit irgendwie schützt, ein greifbares Glück. Sie... sind völlig bereit, für dieses Glück den entsprechenden Preis zu zahlen...«⁸

Es wäre manches zu dieser »Kakotopie« von Belloc zu sagen – so vor allem etwa, daß er die Möglichkeit einer dialektischen Weiterentwicklung des Verhältnisses von Freiheit und Sicherheit nicht in Rechnung stellt –, aber allen möglichen Einwänden zum Trotz muß festgestellt werden, daß der Reaktionär Belloc – er hat u. a. auch ein merkwürdiges Buch über die Juden geschrieben (»The Jews«, London 1922) in dem er das später von den Nazis übernommene Schlagwort vom »jüdischen Bolschewismus« prägte –, daß also dieser auf mittelalterliche Weise strenggläubige Katholik Belloc eine der Wirklichkeit weit gerechter werdende Prognose der Entwicklung der Arbeiterbewegung im Kapitalismus – zumindest bis heute – aufgestellt hat als ein Karl Marx.

Auch die Umbenennung von Belloc's Sklavenstaat in »Wohlfahrtsstaat« ändert nichts an der Tatsache, daß Belloc im wesentlichen Recht behalten hat. Seine These, auf die heutige westeuropäische Arbeiterschaft angewandt, müsste allerdings etwas modifiziert werden: diese Arbeiterschaft scheint zwar nicht bereit zu sein, ihre *errungenen* politischen und sozialen Freiheiten um zusätzlicher Sicherheiten – noch weniger freilich um eines eschatologischen Begriffs von Freiheit und Sicherheit – willen zu verkaufen, wohl aber ist sie offensichtlich bereit, auf einen weiteren *Ausbau* dieser Freiheiten zu verzichten und sich mit dem status quo der Beziehungen von Arbeit und Kapital abzufinden, solange ihr mindestens der gegenwärtige Lebensstandard und mindestens die gegenwärtige soziale Sicherheit garantiert bleiben.

Welche Rolle spielt in dieser Situation die Marx'sche Entfremdung des Arbeiters vom Produkt seiner Arbeit, das den Kapitalist sich aneignet? Indem Marx in den Pariser Manuskripten von 1844 die entfremdete Arbeit »Zwangsarbeit« nannte,⁹ prägte er das Stichwort, das die Brücke zu Belloc's »Arbeitszwang« im Sklavenstaat schlägt. Aber obgleich negativ idealtypisch gewiß alle Lohnarbeit unter kapitalistischen Verhältnissen – und auch unter etatis-

⁸ ebd. p. 168.

⁹ Marx/Engels: Kleine ökonomische Schriften, Berlin 1955, p. 101.

tisch-sozialistischen – Zwangsarbeit ist, scheint es mir doch äußerst gefährlich zu sein und zu einem falschen Bewußtsein zu führen, unbesehen Marx'sche Begriffe – welches auch immer deren historische Bedeutung ist – auf unsere heutige Situation zu projizieren. So gibt es etwa das Proletariat im Marx'schen Sinne eines säkularisierten Volkes Israel, das, indem es sich selbst erlöst, die ganze Menschheit erlöst, zweifellos nicht mehr – falls es dieses eschatologisierte Proletariat überhaupt je gegeben hat. Aber auch der Begriff der Entfremdung ist vom jungen Marx mit einer eschatologischen Potenz geladen worden. Die Dialektik der Entfremdung zwischen dem Arbeiter und seinem Produkt gehorcht nach Marx einem geheimnisvollen Gesetz, das die Entfremdung auf die Spitze treibt, bis sie revolutionär umschlägt ins Heil eines entfremdungslosen Zustandes: »Die Entfremdung des Arbeiters in seinem Gegenstand drückt sich nach nationalökonomischen Gesetzen so aus, daß, je mehr der Arbeiter produziert, er um so weniger zu konsumieren hat, daß, je mehr Werte er schafft, er um so wertloser, um so unwürdiger wird, daß... je zivilisierter sein Gegenstand, um so barbarischer der Arbeiter...«¹⁰ »Die positive Aufhebung des Privateigentums... ist daher die positive Aufhebung aller Entfremdung...«¹¹

Auch diese eschatologische Konzeption der Entfremdung ist durch die wirkliche Entwicklung bisher dementiert worden. Je mehr der Arbeiter produzierte, umso mehr – nicht umso weniger – hatte er zu konsumieren. Die Aufhebung des Privateigentums an den Produktionsmitteln in den sogenannten sozialistischen Staaten hat bisher keineswegs zur Aufhebung aller Entfremdung geführt, ja noch nicht einmal zur Aufhebung der Entfremdung der Arbeit.

Vor allem aber hat die Entfremdung der Arbeit in der kapitalistischen »économie de richesse« ihren radikalen, eschatologischen, Marx'schen Charakter verloren. Wer heute im sogenannten Westen noch mit diesem Marx'schen Begriff der Entfremdung philosophiert, der pflegt ein falsches Bewußtsein: ein Arbeiter, der in einer relativ erstaunlich krisenfreien Wirtschaft mit z. T. Voll- und Überbeschäftigung so viel verdient, daß er keine eigentlichen Existenzsorgen mehr kennt und sich eines Tages vielleicht sogar ein Auto und Ferien an der Adria leisten kann, der gegen alles Mögliche und Unmögliches versichert ist und dem sowohl der Staat wie sein Privatunternehmen eine Alters- und Witwenpension garantieren – ein solcher Arbeiter erlebt die Entfremdung der Arbeit, wie sie selbstverständlich im Kapitalismus weiterexistiert, doch bei weitem nicht mehr so intensiv wie Marx' unmittelbare Vorbilder, das Proletariat seiner Zeit. (Wozu freilich noch zu sagen wäre, daß Marx seinen Entfremdungsbegriff primär aus seiner Rezeption Hegels, also im Verhältnis zur Wirklichkeit apriorisch, vor jedem Kontakt mit dem Proletariat, gewonnen hat, ganz abgesehen davon, daß nach meiner Ansicht, Marx selbst unbewußt, auch die in Marx mächtige biblische Tradition mitgeholfen hat, diesen Entfremdungsbegriff zu prägen.) Ja, man muß sich sogar fragen, ob unser

¹⁰ ebd. p. 100.

¹¹ ebd. p. 128.

Arbeit diese Marx'sche Entfremdung überhaupt noch fühlt und erlebt und ob nicht andere Formen der Entfremdung, die Marx nicht gesehen hat oder noch nicht sehen konnte – von der Gewässerverschmutzung über den nächtlichen Flugzeuglärm bis zur Atomangst – unvergleichlich wichtiger geworden sind.

Während also Marx meinte, die Aufhebung der Entfremdung der Arbeit habe die Aufhebung *aller* Entfremdung zur Folge, ist es eher umgekehrt: Andere Entfremdungen haben an Bedeutung so zugenommen, daß das Leiden, das die Entfremdung der Arbeit verursacht, zumal in einer »économie de richesse«, kaum mehr spürbar ist. Gelegentlich will es mir sogar scheinen, als sei die Entfremdung eine Art Hydra: kaum hat man ihr einen Kopf abgeschlagen, wachsen ihr zwei neue Köpfe nach. Jedenfalls sind wir von einer eschatologischen Aufhebung aller Entfremdung heute mindestens ebensoweit entfernt wie vor 123 Jahren.

Mit alledem soll gewiß nicht behauptet werden, daß das von Marx aufgeworfene Problem der Entfremdung der Arbeit im Kapitalismus – das ein Problem der Freiheit, der Autonomie, der Mündigkeit und der Würde des Menschen ist – gelöst sei. Eher liesse sich die These vertreten, es sei verdrängt worden, gewissermaßen begraben unter dem flitternden Tand der »économie de richesse«. Der Geist – oder Ungeist – der Entfremdung ist mit Hilfe des Korkens »Sicherheit« in die Flasche gebannt worden. Aber er ist immer noch am Leben – so lebendig wie Jeremias Gotthelf's schwarze Spinne im Gebälk...

Aber – und dies ist eine zweite vielleicht provokatorisch wirkende These – der Arbeiter der heutigen »westlichen« Industrie- und Konsumfetisch-Gesellschaft leidet nicht mehr so sehr an der von Marx diagnostizierten Entfremdung der Arbeit, daß er bereit wäre, sich in einer Arbeiterbewegung zu engagieren, die nicht nur für höhere Löhne und noch mehr Sicherheit kämpft, sondern die eine radikale Umwandlung der Gesellschaft und ihrer politökonomischen Verhältnisse anstrebt. Und zwar – jetzt endlich kehren wir wieder zum Problem der Selbstverwaltung zurück – nicht etwa so anstrebt, daß sie den Arbeiter glauben macht, er brauche bloß das schwarze Gebetbuch mit dem roten zu vertauschen, dann habe er den von ihm zu erwartenden Beitrag zum unweigerlichen Kommen des Reiches der aufgehobenen Entfremdung geleistet, also nicht im Sinne einer innerweltlich-eschatologischen Überwindung allen Übels durch einen Akt der Gnade, für den letztlich nur die objektiven Gesetze der Geschichte und die Weisheit des Parteisekretärs verantwortlich sind, sondern im Gegenteil im Sinne der Übernahme persönlicher, personaler Verantwortung im Rahmen eines Systems der Selbstverwaltung, in dem sich das Problem der Entfremdung täglich neu stellt und das bloß das institutionelle Fundament liefert, auf dem der Einzelne in Verantwortung für das Ganze von der ihm geschenkten Möglichkeit der Autonomie und Freiheit den Gebrauch machen kann und muß, der dieses System der Selbstverwaltung erst zum Funktionieren bringt.

Der Übernahme solcher Verantwortung, dies die provokatorische These, zieht der westeuropäische Arbeiter heute den status quo der Marx'schen Entfremdung und damit des – wenn auch inzwischen etwas modifizierten – tradierten »bürgerlichen« Verhältnisses von Kapital und Arbeit vor.

Man mag darin einen Sieg des »homo consumens« über den »homo humanus« erblicken, aber es hat wenig Sinn, eine solche Sicht der Verhältnisse pessimistisch zu nennen, wenn sie bloß realistisch ist. Ist sie wirklich realistisch? Mir scheint, die Antwort auf diese Frage sei bereits gegeben worden: die Tatsache, daß wir in Westeuropa keine revolutionäre Arbeiterbewegung mehr haben, ist wohl Beweis genug.

Trotz des faszinierenden jugoslawischen Selbstverwaltungs-Experimentes, über das bei uns unendlich viel geschrieben worden ist und noch immer geschrieben wird, und trotz einiger Pioniertaten in Sachen Arbeiterselbstverwaltung wie etwa derjenigen des »Scott-Bader Commonwealth Ltd.« in Wollaston oder auch der israelischen Kibbuzim, hat der Gedanke der Arbeiterselbstverwaltung in unserer Arbeiterschaft *nicht* gezündet. Es gibt keine westeuropäische Arbeiterpartei, die – wenn überhaupt – mehr als nur ein Lippenbekenntnis zur Idee der Selbstverwaltung ablegen würde. Das Mitbestimmungsrecht der Arbeiter in einem Teil der westdeutschen Industrie war ein gutgemeinter Versuch – inspiriert auch durch den Willen der ehemaligen Besatzungsmächte, eine Art Garantiekompensation für die Rückgabe der Ruhr an Deutschland und an ihre ursprünglichen, politisch kompromittierten Besitzer zu erhalten –, ein Versuch, der inzwischen wohl rettungslos durch die Gewerkschaftsbürokratie seinem ursprünglichen Ziele entfremdet worden ist.

Es ist wohl so, wie Professor Arthur Rich, Ordinarius für systematische Theologie und Leiter des Instituts für Sozialethik an der Universität Zürich in seinem bemerkenswerten Buche über »Christliche Existenz in der industriellen Welt«¹² im Zusammenhang mit den wetsdeutschen Mitbestimmungserfahrungen schreibt: »Die durchschnittlichen Arbeiter sind offenbar nur schwer zur Übernahme von Mitbestimmungsverantwortungen zu bewegen. Dahinter kann Interesselosigkeit, Trägheit, wenn nicht noch Schlimmeres stecken, aber es braucht nicht das zu sein. Wer der Verantwortung entwöhnt ist, scheut sich vor Verantwortung. Das war immer so. Das allgemeine Stimm- und Wahlrecht in der schweizerischen Eidgenossenschaft zum Beispiel ist nicht etwa deshalb eingeführt worden, weil es die Mehrheit der Bürger wollte, sondern obgleich sie es nicht wollte. Dazu kommt noch ein weiteres. Verantwortungen kann willentlich nur übernehmen, wer sich ihnen gewachsen glaubt. Im Blick auf die betriebliche Mitbestimmung besagt dies nun, daß der zur Mitverantwortung Gerufene für die Ausübung seiner Verantwortlichkeiten vorbereitet werden muß.«¹³ Wie wenig aber die westeuropäische Arbeiterschaft mit dem Gedanken der Selbstver-

¹² Arthur Rich: Christliche Existenz in der industriellen Welt. Eine Einführung in die sozialethischen Grundfragen der industriellen Arbeitswelt. Zweite, erweiterte Auflage, Zürich 1964.

¹³ ebd. p. 256.

waltung vertraut und bereit ist, entsprechende Verantwortungen zu übernehmen, mag auch das laue Echo der französischen Arbeiterschaft auf den jüngsten Versuch De Gaulle beweisen, sich das Wohlwollen der Arbeiterschaft durch die Einführung einer Art von betrieblicher Selbstverwaltung zu erkaufen.

Schließlich noch eine dritte, vielleicht provokatorische These: es besteht die Möglichkeit, daß die Aufforderung, im Rahmen eines Systems der Selbstverwaltung Verantwortungen zu übernehmen, vom Arbeiter in der zur Passivität und Verantwortungsfucht verführenden »économie de richesse« nicht nur *nicht* als befreiende Aufhebung der Marx'schen Entfremdung, sondern sogar als zusätzliche, neue Entfremdung empfunden wird.

Das läßt sich an einem Beispiel exemplifizieren. Die Basler Chemiarbeiter sind die bestbezahlten Arbeiter der Schweiz und gehören zu den bestbezahlten und bestgesicherten Europas. (Entsprechend groß sind die Parkplatzsorgen der Basler chemischen Industrie.) Trotzdem gehen sehr viele dieser Arbeiter am freien Samstag – es herrscht Fünftageweche – zusätzlich Geld verdienen, z. B. als Taxichauffeur. In einem Basler Chemiebetrieb ist einmal ein Mann während der Arbeit eingeschlafen. Als man ihn zur Rede stellte, ergab sich, daß dieser Arbeiter im Chemiebetrieb Nachtschicht hatte (50% Zulage zum Stundenlohn!) und am Tage, anstatt schlafen zu gehen, noch 25 Stunden pro Woche als Hilfssetzer in einer Druckerei arbeitete. Ein Glasbläser, der plötzlich schlechte Arbeit leistete, gestand, daß er zusätzlich zu den 43 »normalen« Wochenstunden 20 weitere Wochenstunden in einem anderen Chemiebetrieb arbeitete. Die Gewerkschaften begannen sich zu fragen, ob man von der 48-Stunden-Woche auf die 43-Stunden-Woche heruntergegangen sei, um nun 63 Stunden pro Woche arbeiten zu können. Und in einer internen gewerkschaftlichen Diskussion meinte jemand sarkastisch, man müsse den Kampf für den 8-Stunden-Tag wieder aufnehmen. Schon im Jahre 1955/56 stand in einem offiziellen Bericht über die eidgenössische Fabrikinspektion zu lesen: »Wir müssen gestehen, daß wir noch selten so krasse Verstöße gegen die Arbeitszeitbestimmungen festgestellt haben wie in den letzten Jahren.« Und zwar hielten die Unternehmen sich teilweise »auf Drängen der Arbeiterschaft« nicht an die Bestimmungen.

Wer heute in Westeuropa von der Entfremdung der Arbeit spricht, der kann die Wirklichkeit mit den von der deutschen idealistischen Philosophie genröten Begriffen allein nicht mehr erfassen. Auch die Berichte der heutigen Fabrikinspektoren lauten wesentlich anders als diejenigen der englischen, die Marx im »Kapital« anführt. Wenn man an einen Arbeiter, der seine Freizeit mit Schwarzarbeit verbringt, die Forderung stellen würde, z. B. einen Teil seines freien Samstags auf der Sitzung eines Arbeiterrates, oder mit dem Studium der Bilanz seines Unternehmens zu verbringen, dann könnte dieser Arbeiter dies vielleicht nicht als Aufhebung einer Entfremdung, sondern als eine zusätzliche Entfremdung empfinden, nämlich als eine Entfremdung des ihm zustehenden Rechtes auf freie Verfügung über seine Freizeit.

Man muß sich sogar fragen, ob nicht proportional zum Ansteigen von Wohlstand und Sicherheit die Bereitschaft abnimmt, Verantwortung im Rahmen eines Systems der Selbstverwaltung zu übernehmen. Die progressive Erosion des politischen Verantwortungsbewußtseins als Begleiterscheinung des sogenannten Wirtschaftswunders in Westeuropa scheint vorerst auf die Wahrscheinlichkeit einer solchen Entwicklung hinzuweisen. Was für Jugoslawien die Frage aufwirft, ob die Selbstverwaltung in Theorie und Praxis hier nicht als Folge eines dank der Wirtschaftsreform sich erhöhenden Lebensstandards in eine Krise geraten könnte, da Selbstverwaltung identisch ist mit Verantwortlichkeit des Einzelnen.

Wenn wir die Geschichte des Gedankens der Arbeiterselbstverwaltung verfolgen, dann entdecken wir, daß die Geburt einer solchen Selbstverwaltungsbewegung fast immer in eine Zeit allgemeiner revolutionärer Bewegung fällt. Die Arbeiterselbstverwaltung ist ein legitimes Kind der Revolution. Nur einige wichtigsten geschichtlichen Ereignisse, die diese These von der Geburt der Selbstverwaltung aus dem Geiste der Revolution bestätigen, seien hier erwähnt: 1871 die Pariser Kommune, 1917 die Sowjets, 1918/19 die Arbeiterräte in Deutschland, 1921 das Komité der Matrosen von Kronstadt, 1949 der Beginn des Selbstverwaltungs-Experimentes in Jugoslawien, 1956 die spontane Bildung von Arbeiterräten in Ungarn und Polen. Mit Ausnahme Jugoslawiens haben alle diese Experimente mit einer Arbeiterselbstverwaltung entweder Schiffbruch erlitten oder ihren ursprünglich radikalen Charakter so sehr verloren, daß sie nicht mehr als solche angesprochen werden können, ganz gleich, ob sie in »sozialistischen« oder in »kapitalistischen« Ländern unternommen worden waren. (Die Eigentumsfrage scheint also für das Gelingen oder Mißlingen dieser Experimente nicht entscheidend zu sein. Überhaupt wird die Eigentumsfrage durch den Übergang der Verfügungsgewalt in die Hände der unmittelbaren Produzenten in einem Selbstverwaltungssystem zu einer Frage von sekundärer Bedeutung.¹⁴)

Die primäre Ursache dieses Scheiterns ist das Verebben der revolutionären Flut: das Selbstverwaltungs-Schiff, das von dieser Flut getragen worden war, fährt auf der aus den zurückweichenden Wassern steigenden Sandbank des restaurativen Konformismus, der sich mit Vorliebe als bürokratische Zwangsanstalt manifestiert, fest. Wenn dieses Schiff bisher einzig in Jugoslawien flott geblieben ist, dann ist das wohl wesentlich der Tatsache zu verdanken, daß man hier, um der Wahrung der eigenen nationalen und sozialistischen Identität gegenüber der Sowjetunion willen, sich gewissermaßen in einem Zustand der »permanenten Revolution in der Revolution« befindet. Aber droht nicht auch hier mit der zunehmenden Normalisierung der Beziehungen zur Sowjetunion und mit dem steigenden Lebensstandard der zweitrevolutionäre Impetus abzusterben? Wenn das in Westeuropa zu verzeichnende Absterben der Arbeiterbewegung nicht auch auf Jugoslawien übergreifen soll – mit entspre-

¹⁴ S. dazu den Aufsatz von Christian Graf von Krockow: Über demokratischen Sozialismus. In: Atomzeitalter, Frankfurt a.M., H. 3, 1967, p. 102–110.

chenden Konsequenzen für die Theorie und Praxis der Selbstverwaltung –, dann scheint mir dies wohl nur dadurch vermieden werden zu können, daß man eine gewaltige Doppelaufgabe erfolgreich löst: einmal die Aufgabe, für die nahe Zukunft eine sozio-ökonomische und politische, gleichsam universale Theorie der Selbstverwaltung auszuarbeiten und die Selbstverwaltung so zu institutionalisieren, daß die Institution als solche bis zu einem gewissen Grade ein menschliches Erlahmen neutralisieren oder kompensieren kann; zum andern eine so intensive Volkserziehungsarbeit in Angriff zu nehmen – die in der Grundschule beginnen müßte –, daß zumindest ein ansehnlicher Teil der Bevölkerung systematisch und permanent zu jenem Geiste der personalen und kollektiven Verantwortung erzogen würde, ohne den auch eine vollkommene Institutionalisierung des Selbstverwaltungsgedankens sinn- und wirkungslos bleiben und bloß zu einer weiteren Stärkung der Bürokratie und »Meritokratie« (Veljko Rus) führen würde.

Aber zum Schluß noch ein Wort zur Situation im sogenannten Westen. Einmal mehr und heute wieder mit besonderer Dringlichkeit stellt sich die alte Frage: Was tun? Diese Frage gilt es zunächst für die unmittelbare Zukunft zu beantworten. Der Mensch ist unberechenbar und es ist durchaus möglich, daß eines Tages eine Art Wohlstandssättigung eintritt, so etwas wie ein Konsumekel, der zu einer Selbstbesinnung, zur Wiederbelebung der politisch schöpferischen Kräfte und zur Wiederauferstehung eines »homo humanus« führt, mit dem sich nicht nur über Automarken, sondern auch wieder über die Entfremdung reden liesse. Der überraschende Aufbruch der westeuropäischen und amerikanischen Jugend – dessen Sinn Herbert Marcuse bezeichnenderweise als »Ekel vor der Gesellschaft im Überfluß« charakterisiert¹⁵ – scheint mir auf die Möglichkeit einer solchen Entwicklung hinzuweisen.

Aber machen wir uns nichts vor: im Augenblick und wohl noch für eine absehbare Zukunft beherrscht der »homo consumens« noch das Feld und man muß sich fragen, ob dieser die in ihm angelegten negativen Möglichkeiten schon erschöpft hat. Was den Gedanken der Selbstverwaltung anbelangt, so könnte im Augenblick wohl nur eine die sozio-ökonomischen und politischen Fundamente des »Westens« erschütternde große Krise dem Absterben der Arbeiterbewegung Einhalt gebieten, diese mit neuem Leben erfüllen und die nötigen Kräfte mobilisieren, die diesem Gedanken eine reelle Chance zu geben vermöchten. Aber abgesehen davon, daß kein Vernünftiger eine solche Krise herbeiwünschen kann, bestünde keinerlei Garantie, daß sie den »Westen« tatsächlich in Richtung auf sozialistische Mündigkeit und nicht einmal mehr in Richtung auf faschistische Barbarei in Bewegung setzen würde.

Also was tun? Vielleicht ist das einzig Vernünftige – vor allem im Hinblick auf die erwähnte Möglichkeit plötzlich sich anbahnender unvorhergesehener Entwicklungen –, gewissermaßen zu überwinteren. Der soziale und humane Impuls der Arbeiterbewegung

¹⁵ Herbert Marcuse: Ist die Idee der Revolution eine Mystifikation? In: Kursbuch 9/1967, hgg. von H.M. Enzensberger, Frankfurt a.M., p. 6.

ist ja nicht völlig abgestorben, er hat sich bloß ein anderes Subjekt gesucht. Interpretiert man das Proletariat, wie Marx es auffasste, als ein säkularisiertes Volk Israel, dann könnte man zwar die gegenwärtige Situation mit dem Tanz ums goldene Kalb vergleichen, der Moses so erzürnte, daß er die Gesetzstafeln hinwarf und zerbrach. Freilich ist nichts damit gewonnen, in Zorn über den Tanz des »Proletariats« um den Konsumfetisch die Gesetzstafeln der Selbstverwaltung zu zerbrechen.

Aber solange der fröhliche Tanz andauert, bleibt dem Geist der Selbstverwaltung, wie er in den revolutionären Augenblicken der Arbeiterbewegung aufgebrochen ist, nichts anderes übrig, als in die Diaspora zu gehen. In der Tat scheint er sich in das Ghetto der Atombewegung, der Studentenbewegung, des »fünften Standes der Intellektuellen«, um mit Wolfgang Kraus¹⁶ zu sprechen, zurückgezogen zu haben. Wie bezeichnend, daß die Hauptforderung der rebellischen Studenten an der Berliner Freien Universität die Forderung nach einer studentischen Selbstverwaltung ist, durch die – wie es der frühere ASTA-Vorsitzende Kurt Nevermann einmal formuliert hat –, »die Entmündigung des Einzelnen aufzuhalten und ein kritisches Bewußtsein zu schaffen« sei.¹⁷

Es gibt also, vorerst, die Gesetzstafeln unter dem Arm, im Intellektuellen-Ghetto zu »überwintern« und dem weiteren Verlauf des Experimentes der Geschichte mit dem »homo consumens« sowie die weitere Entwicklung des Absterbens der Arbeiterbewegung abzuwarten. Damit ist keineswegs eine Resignation zur Untätigkeit gemeint, im Gegenteil. Die Gesetzstafeln der Selbstverwaltung sind uns ja nicht auf dem Sinai geschenkt, sondern von uns selbst erschaffen worden und somit, als Menschenwerk, noch lange nicht perfekt. Vielleicht schafft uns der erzwungene Rückzug ins Ghetto die nötige Musse, weiter an ihrer Perfektionierung zu arbeiten. So ist es an uns, dazu beizutragen, daß dieses Ghetto nicht zu einem Todeslager wird, sondern zur Werkstatt einer Zukunft, die zwar gewiß kein eschatologisches »Reich der Selbstverwaltungsfreiheit«, vielleicht aber dank einer zunehmenden Mündigkeit durch die schrittweise Verwirklichung einer Selbstverwaltung doch immerhin soviel humaner sein würde, daß wir uns als Abendländer in dieser Zukunft zumindest von der Wiederholung jener Barbareien dispensieren könnten, die unser Jahrhundert als den vielleicht tiefsten Fall der bisherigen Menschheit kennzeichnen und die da Namen – um nur einige besonders symbolhaltige zu nennen – wir Worskuta, Auschwitz, Hiroshima und Vietnam tragen. Vielleicht wäre schon viel gewonnen, wenn die Intellektuellen in Ost und West sich der Gemeinsamkeit ihrer Diaspora-Situation – über alle »ideologischen« Schranken hinweg – und damit auch ihrer gemeinsamen Verantwortung für diese humanere Zukunft bewußt würden.

¹⁶ Wolfgang Kraus: Der fünfte Stand. Aufbruch der Intellektuellen in West und Ost. Bern 1966.

¹⁷ S. meinen Artikel »Spiegelbild der allgemeinen Gesellschaftskrise« in der »Frankfurter Rundschau« vom 2. 8. 1966.

L'ETAT ET LE PARTI DANS LE SOCIALISME

Predrag Uranicki

Zagreb

Ce sujet fait partie des questions fondamentales du socialisme, questions qui ont été traitées maintes fois au cours de ce siècle, qui ont soulevé et soulèvent toujours de graves controverses et engendrent des points de vues de certains marxistes, communistes et mouvements entiers essentiellement différents les uns des autres. Il est bien compréhensible que, étant donné l'ampleur de la complexité de cette problématique, je ne tiens pas à donner ici un aperçu historique de toutes ces discussions, polémiques et controverses, de même que je ne désire pas non plus «établir» l'opinion authentique des créateurs du marxisme. Ici, je me suis proposé de retracer certains problèmes et leur solution, en connexion avec les expériences concrètes du mouvement socialiste de ce siècle et notamment du mouvement socialiste yougoslave.

Vu le point de départ de cette problématique, mentionnons brièvement les données suivantes: il est connu que, depuis Marx et Engels, pour un grand nombre de marxistes éminents (Lénine, Gramsci, Lukács, Tito, et autres), les principales thèses sur la question de l'Etat et du parti dans le socialisme étaient les suivantes: premièrement, l'Etat doit dépérir dans le socialisme et deuxièmement, le parti est l'avant-garde et la force politique dirigeante dans le socialisme, mais il n'est pas tuteur de la classe ouvrière, non plus que le «porteur» du nouvel ordre social, socialisme, ce que la seule classe peut et doit être.

Le contexte historique et les points de vue d'après lesquels Marx et Engels ont envisagé et résolu théoriquement ce problème, étaient une telle constellation du mouvement ouvrier et des Etats dans le monde, et notamment en Europe, qu'ils ont prévu que le socialisme l'emporterait tout d'abord dans les pays capitalistes les plus développés, et par la suite s'étendrait rapidement aux pays moins développés. Dans cette constellation, l'Etat, en tant que force déterminée, perd naturellement sa signification politique et militaire, pour que le processus de dépérissement puisse se dérouler plus rapidement et sans inconvénient; deuxièmement, ils ont également

examiné ce problème du point de vue philosophique et humaniste, lequel n'est formulé explicitement qu'en partie, dans leurs écrits postérieurs, mais qui reste tout de même, pour qui entend le sens de leur oeuvre, la base sans laquelle leur pensée n'est point entièrement saisissable. Ce point de vue, qu'ils ont souvent nettement souligné, est que, dans tous les organes partiels de la société, surtout dans les organes de force, qui remplacent l'homme en tant qu'individu et la société dans son ensemble, il s'agit des formes de l'aliénation de l'homme, du groupe et de la classe. Etant donné que l'Etat et le parti sont des formes historiques nécessaires au prolétariat lui-même, la révolution ne peut pas les liquider d'un trait, mais elle doit déclencher le processus de leur dépérissement, ce qui constitue son acte le plus profond et le plus déterminant.

Tels sont, brièvement, les points de référence pour la compréhension de leur pensées importantes sur ce problème. (Nous devons ici omettre quelques autres circonstances qui expliquent ce point de vue.)

Nous savons que le processus de naissance du socialisme a suivi jusqu'à présent une autre voie, qu'il s'est déroulé dans des contextes historiques différents de ceux qui ont été prévus par les créateurs du marxisme. Pourtant, bien que ce processus fût déclenché dans la Russie sous-développée, aux traditions démocratiques et bourgeoises précaires, Lénine n'a jamais renoncé, ni en théorie ni en pratique, (autant qu'il était possible en ces jours et années de guerre civile) à la conception du dépérissement de l'Etat, de la réalisation de l'autogestion du travailleur et du démocratisation dans le parti; il n'a pas non plus renoncé à la conception de la tolérance de l'opposition individuelle ou collective à propos de certaines questions souvent d'une importance capitale. Même dans ces cas-là, il parvenait à mettre en oeuvre ses conceptions grâce à la force des arguments et à la majorité obtenue dans le parti.

Ce n'est qu'à l'époque stalinienne qu'ont été amenés à leur ultimes conséquences et principes les processus et les conceptions présents aussi dans la période précédente (j'entends par là les processus étatiques et bureaucratiques). Nous ne pouvons pas entrer dans l'analyse de la genèse de ces conceptions, parce que ce n'est pas l'objectif que nous nous sommes proposé: constatons seulement que la période stalinienne est définie dans ces questions par la thèse selon laquelle la lutte des classes dans le socialisme ne faiblit pas, mais au contraire s'intensifie, et pour ces raisons, de même qu'à cause de l'environnement capitaliste, il est nécessaire dans le socialisme que l'Etat se fortifie et non qu'il dépérisse. Selon la seconde thèse relative à la même période, le parti en tant qu'avant-garde consciente du prolétariat, doit être «monolithique», ce qui a fait que le principe de centralisme démocratique prenait en réalité des caractéristiques de centralisme toujours plus marquées, et perdait celle de démocratisation, de sorte que finalement prédominaient, aussi bien dans le parti que dans la société, sur la base du monopole politique et informatif, les méthodes administratives et violentes.

Dès cette période, la thèse du parlementarisme prédomine presque totalement au sein de la social-démocratie. La considération de ce problème du point de vue politique, la foi en la possibilité de la réalisation du socialisme «d'en haut», c'est-à-dire à travers l'Etat bourgeois, reste jusqu'à nos jours le credo de la social-démocratie. Nous ne le rappelons que pour signaler une importante composante, souvent négligée, commune à la conception social-démocrate et staliniste: les deux restent *principalement sur le plan politique*. C'est un des moments que je tiens à souligner dans le présent ouvrage, notamment en raison de certaines questions qui vont suivre.

Si nous essayons de définir le socialisme de ces dernières décennies, surtout depuis la fin des années vingt, nous pouvons constater *une domination prononcée de la sphère politique de la vie*, ce qui a eu des répercussions non seulement sur le caractère des rapports sociaux et la position de l'individu dans les pays socialistes, mais aussi, sur la conception de la lutte pour le socialisme au sein des partis communistes dans les pays occidentaux. Cette domination de la sphère politique dans le socialisme, même s'il s'agissait d'une domination fondée sur de larges principes démocratiques, ce qui n'est pas ici le cas, n'est pas justifiable si nous partons bien entendu des points de vue marxistes originaux. L'Etat aussi bien que le parti, sont pour Marx la communauté soit abstraite soit partielle, si bien qu'ils ne peuvent jamais remplacer la communauté dans son ensemble. Il en est de même de la classe, qui, selon Marx, ne peut pas non plus être substituée à ces formes. Ainsi, pour le marxisme, la question essentielle du socialisme ne consiste pas en la prédominance d'une sphère partielle quelconque de la vie, mais de la «sphère sociale», changement des rapports sociaux au sein desquels l'homme n'aura pas pour dirigeant un autre homme, mais sera gestionnaire et producteur en même temps.

En un mot, le sens de cette conception est la transformation de l'ensemble de la communauté sur la base du principe d'autogestion. C'est le seul principe qui aboutisse au dépassement radical des anciennes structures historiques, des rapports salariés, de l'aliénation politique et économique, du fétichisme politique ou autre, de la domination du partiel et du privilégié.

Etant donné cette expérience historique, nommons-la expérience sociale, il convient de souligner tout de suite que les débuts du socialisme ont été privés de cette tradition. Les expériences fondamentales étaient d'ordre politique, détenues plus ou moins par l'avant-garde politique – le parti, où elles étaient de nature sociale ou économique, et provenaient généralement de la lutte pour la réduction de la durée du travail, pour de meilleures conditions de vie, pour l'augmentation des salaires, etc. Les expériences concernant les changements des rapports sociaux eux-mêmes faisaient défaut même à l'époque capitaliste, et l'on n'a pas essayé jusqu'à nos jours de faire quoi que ce soit d'important à cet égard.

Tout cela est le résultat de l'insuffisance théorique des principales forces révolutionnaires de l'histoire contemporaine. La classe ouvrière, de quel pays qu'elle soit, n'a pas été consciente jusqu'à

présent de sa tâche historique fondamentale, ni à même, en théorie ou en action, de procéder au changement radical des rapports sociaux et de production dès le début du développement du socialisme. Il en fut de même de l'avant-garde politique de la classe ouvrière, qui, inconsciente de cette tâche (sauf dans les cas exceptionnels, et pas l'avant-garde en son entier) en tant qu'organisation politique, a poursuivi son activité principale, dans la sphère politique: orienter les processus socialistes. La conséquence en fut la fortification et la domination de la sphère politique de la société, l'Etat et le parti, d'une part, et de l'autre le refoulement ou la négligence de la transformation des rapports sociaux sur la base de l'autogestion des travailleurs. Il est évident que, pour toutes les raisons mentionnées, la principale contradiction du développement du socialisme se manifeste dans les deux conceptions et tendances de son développement: la tendance à la domination de la sphère politique et à la monopolisation politique de la direction de la société d'une part, et la tendance à la liquidation de la direction politico-bureaucratique de la société et à l'instauration de l'autogestion, comme Marx avait prévu. Or, étant donné que dans le socialisme la propriété des moyens de production est plus ou moins abolie au sein des rapports salariés de cette structure sociale tous les autres groupements sociaux se retrouveront aussitôt, à côté de la classe ouvrière, car les antagonismes mentionnés doivent pénétrer toutes les sphères, de cette société socialiste. Il est également clair qu'ils se manifesteront dans les réactions concrètes aux problèmes pratiques de l'entreprise et de la politique, et dans la considération théorique du problème existentiel de l'homme contemporain.

Toute cette problématique, ainsi que les processus et les expériences historiques présentes, ont marqué nécessairement la lutte pour le socialisme aussi bien dans les pays capitalistes que dans les pays socialistes.

Pour ce qui est des pays capitalistes, nous savons qu'il y règne une crise de la lutte politique classique dans les partis communistes et socialistes. Dans certains pays, même dans ceux qui sont les plus forts et qui exercent le plus d'influence, ce type d'organisation et de politique n'existe presque pas. Dans les autres, pourtant, on ne cherche à surmonter cette crise que par les instruments politiques, en créant de larges fronts, socialistes et autres. Une question se pose: les forces socialistes ne disposent-ils pas d'autres moyens de mobilisation et d'influence historiquement plus efficaces sur la classe ouvrière et les autres groupements d'ouvriers de la société? N'y a-t-il pas de possibilités pour la *préparation* des transformations sociales qui ne s'épuisent point par la conquête du pouvoir et la nationalisation des moyens de production? N'est-ce pas, en effet, la tâche principale des forces socialistes, dans les conditions actuelles de la démocratie occidentale, d'engager, dès aujourd'hui la lutte pour organiser les travailleurs en tant que gestionnaires, de poser les fondements de »l'association des producteurs libres« c'est-à-dire les fondements du socialisme autogéré, ce qui est leur principale

tâche perspective historique. Cela ferait apparaître que la lutte ne s'épuise pas dans les mobilisations politiques des masses, les actions politiques, ou même dans les autres actions humanitaires, mais qu'il existe un *stratum* plus fondamental de l'existence sociale dont la transformation aurait des effets bien plus déterminants sur les autres sphères de la vie sociale.

Dans quelle mesure ces conseils, ou les commissions des ouvriers dans la production, l'éducation, l'administration, exerceraient une influence directe et un contrôle sur la production, l'organisation du travail, la répartition, c'est là une question historique. La bourgeoisie avait déjà, au sein de la société féodale, des rapports de production développés grâce à l'institution de la propriété privée. Le développement de la société moderne donne à la classe ouvrière les possibilités de procéder conjointement, avec ces alliés, à la création de formations qui soient en mesure de prendre en mains la direction de la société. En outre il y a d'autres raisons qui contraignent les forces socialistes contemporaines à entreprendre une tâche pareille: développement intense du processus technologique (automatisation) qui aboutira à la réduction ultérieure du temps de travail, nouvelles organisations d'instruction et de culture, relèvement du niveau culturel et d'instruction et dépassement progressif de la division du travail fondamentale en vigueur jusqu'à présent. En effet, les forces socialistes s'avéreraient historiquement insuffisantes si, dans la perspective de telles transformations sociales, elles abandonnaient le gouvernail de la société aux autres forces sociales.

Quant aux pays socialistes, les antagonismes et contradictions signalés se laissent entrevoir déjà chez certains, alors que dans d'autres, ils battent leur plein. J'ai déjà rappelé les caractéristiques du développement antérieur du socialisme: domination et monopole de la sphère politique, qui s'est transformé dans la plupart des cas en monopole et domination étatique-bureaucratique. Dans une telle situation, les forces socialistes ont plusieurs tâches à accomplir:

premièrement, savoir que l'autogestion du travailleur n'est pas une étape lointaine du développement du socialisme (selon certains, c'est l'étape du communisme), mais l'essentiel de la transformation révolutionnaire, l'avènement d'une nouvelle époque historique et la tâche socialiste permanente;

deuxièmement, savoir que toutes les mesures politiques et technocratiques d'organisation et de direction dans le socialisme, si efficaces qu'elles soient, ne font pas disparaître la position de l'homme traité d'objet et soumis à la direction d'un autre. En termes philosophiques, cela veut dire que l'aliénation politique et économique ne peuvent être surmontées au cours de ces processus, si bien qu'on n'aboutit pas dans le socialisme à la libération voulue de l'homme;

troisièmement, savoir qu'on ne peut pas parvenir à une nouvelle renaissance historique, attendue par l'avènement du socialisme, par renforcement du centralisme dans le domaine de la politique et au sein du parti même, mais inversement par la démocratisation, de façon à ce que les processus philosophiques, artistiques, scienti-

fiques et culturels ne puissent être soumis à la juridiction de la sphère politique. Il en est de même de la sphère politique elle-même qui doit être constituée dans le socialisme de façon démocratique.

A propos de ces questions, je dois faire encore quelques observations concernant nos propres problèmes, difficultés et dilemmes. Il ne faut pas souligner particulièrement que la conception de l'autogestion et du dépérissement de l'Etat l'a emporté au moins auprès des travailleurs les plus conscients de notre pays, même codifiée dans les actes politiques et publiques les plus importants, la Constitution et le Programme de la Ligue des communistes de Yougoslavie.

Dans le contexte de ces questions et circonstances politiques et sociales très complexes, le problème du parti par rapport au développement du socialisme basé sur l'autogestion présente un intérêt particulier.

Au sujet de l'autogestion je dois faire une digression. Certaines critiques de gauche (p. ex. dans la IV^e Internationale) considèrent l'autogestion en Yougoslavie comme une «illusion de l'autogestion» tant qu'elle reste à l'échelon de l'entreprise. Bien qu'il soit possible de leur démontrer qu'ils ne sont pas au courant des racines de nos processus contemporains, il convient de rappeler tout de suite qu'ils se trompent s'ils supposent que les marxistes yougoslaves ne voient pas que c'est un pas dans la voie de la réalisation du programme historique, et que la transformation de l'ensemble de la communauté sur le principe de l'autogestion est la vision fondamentale et le but poursuivi par les forces les plus conscientes de notre société. C'est proprement cette condition qui détermine une nouvelle position, inconnue jusqu'à présent, l'importance et les intentions du parti dirigeant.

Tout parti, qu'il soit communiste ou socialiste, s'il n'inaugure pas les processus d'autogestion (à moins qu'ils ne soient déclenchés par l'action directe de la classe ouvrière) agit nécessairement, dans cette période, sur la pétrification des rapports étatiques, contribue à la division des couches étatiques et politiques et des couches travailleuses de la société, entrave l'élan et limite l'action et la création des forces sociales. Les stagnations et les déformations déterminées, ainsi que les contradictions mentionnées sont la conséquence immédiate d'un tel développement.

Dans le cas inverse surgissent nécessairement non seulement les problèmes du développement de la communauté basée sur l'autogestion, mais aussi ceux de la position, des fonctions de l'organisation politique elle-même. En inaugurant le processus de transformation de la communauté dans son ensemble – le parti inaugure le dépérissement du pouvoir partiel, de la domination de la sphère et du monopole politique. Bien que notre situation actuelle soit toujours transitoire dans le sens mentionné, le nouveau processus n'étant pas encore achevé et les anciennes structures n'ayant pas disparu, la question du parti, en tant qu'avant-garde de ces nouveaux processus, a dû être tout de même posée avec rigueur.

La question fondamentale du présent moment historique est de transformer le parti de force politique dirigeante ce qu'elle était jusqu'à présent (son organisation étant une simple transmission) en dirigeant intellectuel idéologique du processus d'autogestion.

Les processus d'autogestion sans affermissement du démocratisme, les décisions démocratiques, le conflit des opinions et des intérêts, la formation de la majorité et de la minorité à propos de toute question importante – sont impossibles. Mais ce qui est impossible, c'est l'existence de l'avant-garde de tel processus, si sa vie interne n'est pas basée sur le même principe. L'avant-garde d'un tel processus ne peut être plus étroite, plus timide, moins tolérante et moins capable de triompher de luttes et controverses idéologiques que le milieu dont elle devrait être l'avant-garde. A ce sujet je voudrais signaler trois questions qui s'imposent:

Premièrement, il s'agit de la thèse selon laquelle ce démocratisme du développement du parti est impossible sans l'existence de plusieurs partis, Thèse en apparence plausible, mais historiquement tout à fait abstraite. Elle n'est pas applicable au développement qui se poursuit en Yougoslavie pour plusieurs raisons: les conflits entre partis tiennent à la lutte menée par les groupements déterminés, p. ex. classe, pour la conquête du pouvoir. Dans la société qui inaugure les processus d'autogestion, il ne s'agit pas de la conquête du pouvoir par tel ou tel parti politique, mais en fait du dépérissement d'un tel pouvoir, du dépassement de la domination de la sphère politique. Il s'en suit que de tels conflits et aspirations politiques renforceraient nécessairement la sphère politique de la société.

Pour la communauté autogérée la »multiplication« de la politique et des politiciens où aboutit une telle lutte, n'a aucun intérêt. Pour ce qui est de notre réalité yougoslave, une telle lutte augmenterait les dangers des déformations nationalistes, ce qui n'est pas non plus désirable.

On pourra faire observer, que les dangers et les inconvénients d'un tel processus peuvent exister, mais qu'ils assurent la liberté d'expression, d'autodétermination, et abolissent le monopole social et politique d'un parti, qui peut toujours donner lieu aux déformations les plus diverses et aux actes non-socialistes. Ces observations ne manquent pas de vérité, et il se trouve des expériences historiques auxquelles elles se réfèrent. Bien qu'elles perdent de vue une réalité sociale tout à fait nouvelle et spécifique dont il est question à présent, l'autogestion, il convient d'en tenir compte également dans cette phase de la réorganisation du parti, parce que je suis d'avis qu'il est possible de résoudre ces questions tout en évitant les dangers et les inconvénients mentionnés.

Deuxièmement, notre situation actuelle dont il était question ci-dessus, impose une suite de questions d'organisation, déjà discutées, et au sujet desquelles certaines intentions et point de vue de base sont déjà esquissés et je n'ai plus rien à y ajouter.

Troisièmement, de tout ce que nous venons de dire il suit que la question essentielle est celle de la démocratisation ultérieure aussi bien du parti que de la société dans son ensemble. Si nous estimons que la solution de cette question par le système de plusieurs partis n'est pas convenable pour des raisons que j'ai citées, nous devons la résoudre sans perdre de vue la relation: le parti - la société autogérée (plus exactement l'édification de la communauté socialiste basée sur l'autogestion).

Comme nous avons déjà dit, au cours de ce processus le parti ne doit pas être en retard sur la société, parce qu'il se retrouverait à la queue des événements, au point de vue théorie et action, et deviendrait même facilement le frein de ce processus. Le démocratisme du parti ne signifie pas seulement, pourtant, la possibilité et la nécessité de l'influence de tous les organes du parti sur les décisions et la politique du parti, il ne signifie pas non plus la possibilité et le droit d'avoir sa propre opinion au cours de la prise de décisions, mais aussi le droit de la soutenir en public et au sein du parti quand on est persuadé de sa justesse tout en respectant l'opinion de la majorité. Dans le présent moment historique, il est très important que le parti compte des membres qui éclairent les problèmes donnés de la société et du développement du socialisme avec le plus de sérieux possible, une analyse minutieuse et l'intérêt communiste, et dont les opinions soient bien fondées. Dans de telles conditions on ne peut pas demander à un membre du parti, qui soutient fermement son opinion, d'y renoncer, parce que la majorité n'est pas d'accord avec lui à un moment donné. C'est en même temps la seule voie qui permette au marxisme de prendre la dimension intellectuelle que p. ex. le stalinisme a voulu discréditer.

Une des conditions de ce processus démocratique est aussi l'abolition du monopole des moyens de grande information, la création de l'opinion publique libre, et la possibilité que chacun puisse soutenir son opinion dans les controverses. Bien que sur ce plan aient été fait les premiers pas, ceux-ci ne suffisent aucunement pour les processus qui vont suivre.

Je crois que ces questions sont déterminantes pour un développement efficace du processus inauguré par notre pays et qui présage une humanité essentiellement nouvelle. Si elles n'étaient pas résolues, de graves contradictions pourraient surgir et la transformation de la société sur le principe de l'autogestion serait freinée, ce qui pourrait aboutir aux actes qui ne sont nullement désirables pour le développement socialiste général et la désaliénation ultérieure de l'individu.

SOCIAL SELF-GOVERNMENT AND SOCIALIST COMMUNITY

by *Svetozar Stojanović*

Beograd

I

There is no socialism without social self-government and social ownership, and there can be none. A social system which is based on state ownership and state government of production and social life should not be classified as socialist but as statist. Thus alongside capitalism we now encounter on the world scene another modern *class* system – the statist one. Marxism as an epochal critical consciousness must be able to demythologize »socialist« statism. I have devoted a whole study entitled »The Statist Myth of Socialism« (*Praxis*, 2/1967) to an elaboration and justification of this view and I feel entitled to use it here as the starting theoretical framework.

Since there are Marxists who believe that even the development of a communist, and not only a socialist, society can be centred round an all-powerful state, it should be added that there is even a statist myth of communism. For them, social self-government can, at best, be a specific national form of the transition from capitalism to communism thus conceived! But while Marxists may still argue about the adequate interpretation of Marx's conception of the state in *socialism*, *statist communism*, even at first sight, appears to be a complete absurdity for anyone who possesses any knowledge of the authentic Marx.

If a political movement fails to exhaust the real possibilities for the introduction of the system of workers' self-management (as the backbone of social self-government), it is not a *workers'* movement in the proper sense of the word. The criterion should be the fullest use of *every* possibility for this objective, not only after taking over power, but also while in opposition. For it is among other things on the participation of the working class – no matter in how rudimentary a degree – in the management of enterprises in capitalism that

to a certain extent depends the distribution of power in the struggle for this or that solution of the epochal dilemma: statism or socialism.

Contemporary social democratic parties who have adopted the statist programme of the »welfare state« regard the system of workers' self-management as a Utopia from which one should return to sanity as soon as possible, even if it once held an important place in their programme. This view is defended by what in essence is technocratic argumentation.

In the communist movement, on the other hand, the rejection of workers' self-management has always been carefully disguised. Once by a maximalistic policy which simply rejects the beginnings of workers' self-management in capitalism as an opportunistic and reformistic trick designed to preserve the system; another time, after taking over power, when workers' self-management is postponed to a very distant future. Instead of taking over the workers' councils, which sprang up spontaneously during the revolution, as the basic cells of the socialist restructuralization of the whole of society, their powers are first drastically reduced, and subsequently they are formally dissolved. The chance has not been seized upon even when the working class in its struggle against »its own« statist oligarchy again spontaneously set up organs of its self-management (Hungary and Poland). The futuristic ideological mask, however, had to fall the moment the beginning of the development of communism was proclaimed and when workers' self-management was again indefinitely postponed.

Capitalist elements developed even before the bourgeois political revolution, which only removed their obstacles. Conversely, it was only the socialist revolution that was to create the first elements of the new society. Only the initial elements of statization, rather than of real socialization, could be noticed in the previous system. Therefore the lack of an elaborated adequate theory of socialist society when revolution was embarked upon has had such serious consequences. It was tragically confirmed that the unity of theory and practice forms a constitutive principle of any truly Marxist revolution. I certainly do not wish to suggest that the statist degeneration of the socialist revolution has been the result *primarily* of theoretical weaknesses. But enough has been said about the relevant social circumstances and conditions in the study mentioned above, which we are not going to repeat.

Today we already have a thorough knowledge of statism. Socialism, however, is only at the point of seeking its practical content and concrete model. The greatness and importance of this experiment is increased by the fact that it is being undertaken – not only for itself but for history as well – by a small and underdeveloped country. Backwardness is the cause for a large number of wandering which would not emerge under more favourable conditions and which plays into the hands of statist. Naturally, it is not *primarily* theoretical difficulties that stand in the way, but the clash between differing and opposing interests.

Marxists are still facing serious work on developing the theory of social self-government and social ownership. This applies equally to the Yugoslav Marxists, although, naturally, they have achieved the most. Use should be made not only of practical experience – no matter how limited in extent – but also of all previous theoretical discussion in the workers' movement. For illustration we shall recall the rich and completely unexploited history of trade unionism.

Further essential contributions to the theory of social self-government and social ownership cannot be expected from any social science or philosophy taken *separately*. Synthetic approaches are indispensable. In any case, this theory can be developed only as part of a wider theory of socialist community.

This text should be regarded as an attempt to analyse and sum up some Yugoslav experiences. Yugoslav, not because of any nationalist orientation of the author, but because no other workers' movement has such experience of self-government and self-management. The short-lived practice of workers' councils in the U.S.S.R., Hungary (1919 and 1956), Spain and Poland, although instructive, cannot serve as a basis for theoretical generalizations. Here we shall be saying more about our negative experiences. But this is not because there were no positive ones, or because the author did not value them sufficiently, but because the former are always more important for Marxism as a critical theory. After all, there will always be more those who prefer to speak about achievements.

All other attempts at worker's self-management which soon collapsed have been used to show that the whole idea, though noble, is Utopian. The opponents of workers' self-management do not deny that it would bring democracy to the economy; they »only« maintain that this is not the place for it because it cannot work. With Yugoslavia's fifteen years of experience this question is no longer purely theoretical speculation and conjecture. George Lichtheim does not show sufficient seriousness as a researcher when maintaining* categorically that workers' self-management is a »trade unionist Utopia«, without even once referring to this experience.

II

Socialist self-government should be conceived as an *integral* social system. This means that, firstly, it must embrace *all parts* of society. Secondly, besides the self-government of individual parts or groups, it must also embrace the self-government of society *as a whole*. This assumes assembling self-government elements into a complete self-governing society. Without this unity Marx's belief in the subordination of social processes to the »power of unified individuals« and his hope in an »association of producers« would prove Utopian. Concrete proportions of the autonomy of self-governing groups and of

* See his book »Marxism in Contemporary France«, New York, 1966, p. 144.

the influence of a self-governing society always, of course, depend on the circumstances and their assessment. One thing, however, is clear in advance: socialism cannot be based on full autonomy, which in fact means on the monopoly of individual self-governing groups.

Social self-government as a macro-phenomenon cannot of course be imagined without self-government on a micro-level. But social self-government must not be identified with, and reduced to, the latter. Ideologists of this type of self-government (group self-government) interpret Marx's ideal of »freely associated work« and »association of producers« as a group of mutually non-linked, opposing and completely autonomous groups. Is it necessary to remind them of Marx's words: »When in the course of development class differences disappear and *all production becomes concentrated in the hands of a huge association of the whole nation*, public authority will lose its political character«. (The Manifesto . . . ; underlined by the author)?

Our Marxist theory, even the philosophical one, has so far simply contrasted social self-government to statism alone. But what about the contrast between *social* self-government and particularist, *group* self-government? It is time to draw attention more vigorously to the tendency of individual self-governing groups to exploit and threaten both other groups and society as a whole.

Thus fragmented and disintegrated the working class displays a potential egoism, particularism and ruthless competition. Only in an integrally self-governing society can it manifest its social character, solidarity and universalism. Far from negation statism, an exclusive group self-government only nourishes it. Only horizontally and vertically integrated self-government, i. e. a self-governing *system* will enable the working class to become the *dominant* social force. Until co-ordinating, directing and planning become inherent in self-government, these rôles must be played by a separate part of society – the state. Where there is no real community, a substitute for it is indispensable. Our experience has shown that a statist oligarchy can easily manipulate atomized group self-government.

The theoretical background to such self-government is provided by the illusion that social self-government is equivalent to complete *decentralization* and by naive attempts to achieve *preponderantly direct* self-government. Therefore so called major systems (railways, postal services, power supply systems, etc.) are deliberately fragmented, and economic and other organizations are artificially reduced to small dimensions and still further fragmented. Inspiration for this conception cannot be found in Marx but in Proudhon. This course unavoidably clashes with the need for technical, technological, organizational and financial integration and concentration. Statists use it adroitly to prove that self-government slows down the development of productive forces. Campaigns of coercive, political disintegration have been replaced by equal campaigns of integration which, of course, could not improve the situation. Now again everything is expected from some kind of entirely spontaneous integration, because

integration on the basis of self-government is primitively identified with the absence of any *organized* effort. Obviously some influential people conceive permanent revolution as permanent improvisation.

Only naive people can accept the explanation that only the described course of disintegration leads from statist integration to integration within self-management. But what is wrong with the opposite thesis that it is possible from the beginning to introduce self-government and self-management adjusted to large systems and big organizations? The waste of money, time and energy has, in fact, not been dictated by any unavoidable factors but by the errors of those who conceived this course.

The described system of self-management in enterprises has its own complement in tendency to understand territorial units, above all communes, as complete and closed units. Local autonomy has often developed as local autarchy. Socialist society has been understood as a kind of association of such communes. All this, especially in the economic field, had to lead to a crisis from which we have to be rescued by economic and social reform.

To this picture should be added the aversion to various kinds of obligatory *general social* regulatives and interventions. They are regarded as a threat to the right of self-government and self-management. Indeed, practice has shown that it is by no means sufficient to rely on a consciousness of common social interests and on suitable appeals and recommendations. The process of the withering-away of the state must not be understood primitively as giving up such regulatives and interventions, but as changing the nature of those who make them, and consequently also as changing their contents.

Calling our society a self-governing and self-managing one assumes, to put it most mildly, the projection of a programme into reality. Rather it is a mixture of statist and self-governing, self-managing structures (if we leave aside the small-property structure which makes up about 50 per cent of the population!), the latter mainly on a micro-level. A sociologist of Mills' stature and orientation would find it easy to show this by an analysis of the basic centres of social power. The first important signs of a vertical social integration on the basis of self-government and self-management are only just becoming apparent. The development of social self-government as an integrated system assumes, of course, an essential change of the socio-political structure up to the top: i. e. constituting vertical associations of self-governing and self-managing groups, developing truly representative bodies from below upwards, placing under their control not only all state organs but also social life, and essentially democratizing and adjusting political organizations (above all communist one) to this system. The problem of statism is much more complex than it is usually presented. One of its forms is the classical statism of state organs. When crushed in this sphere, it may conceal itself in the form of party statism, i. e. the state is subordinated to representative bodies, but these remain transmissions of the leadership of the ruling political party.

Great illusions are also disseminated by those who reduce the problem of the state in socialism to its withering-away. Since a long-term process is involved, statist use this all-or-nothing attitude to strengthen their positions whenever it is still impossible for society to take over certain state functions. But if this is impracticable, something else is not: all state organs must be strictly subordinated to organs of social self-government. It is difficult to deny that our social situation does not correspond to this basic demand.

III

What is the relationship between the nature of self-government and that of ownership? Can we speak about *social* ownership if social self-government is reduced to *group* self-government?

In contrast to private ownership, social ownership is a highly complex dialectical phenomenon which poses great problems for social science. Social ownership should at present be regarded as a process rather than a state, i. e. as a clash of opposing tendencies. This process of the socialization of property began in this country with the statization of property. Inevitably the state will continue to play a major rôle for a long time to come in disposing of and controlling property. Leaving the state aside, social self-government and social ownership also imply group decision and control. Because of the one – the state – and the other – the self-governing group – there is a constant tendency to reduce and break down social ownership to statist or group ownership. These are in fact two kinds of group ownership. Thus it is pure illusion to believe that group particularism can be superseded by statism.

Only to the extent to which there exists genuine social self-management can we speak of real social ownership. Since concrete social subjects must have the right of certain decisions and control of social property, there is always the danger that they may reduce it to group property (of the state or self-governing group). There is a need on the one hand to make social ownership as concrete as possible and, on the other, to supersede any narrow and monopolistic decision about it. The category of social ownership – as after all of social self-government – reflects the basic social contradictions.

Group ownership and group self-government require statist ownership and state government. Society could not function if state ownership did not set strict limitations to group ownership.

These are no purely abstract theoretical reflections but a statement of the real possibilities and tendencies in our society. The danger of reducing social self-government to group self-government is based on the *de facto* treatment of social ownership as group ownership. In addition to the statist myth of social ownership there are other forms of group ownership which may be disguised as social ownership.

What else is the complete isolation – in matters concerning cadres, organization, decisions, distribution, etc. – of individual self-managing groups but the monopolization of a part of social ownership? For the unemployed skilled man, who cannot penetrate such a group in order to replace an unskilled one, ownership cannot have any really social character. This applies equally to the enterprise which has invested a considerable proportion of its income in the modernization of one section of its plant only to find that this section, invoking self-management rights, has separated itself as an independent unit and refuses to contribute to the modernization of other sections of the plant.

The danger threatening from group ownership and group self-management is not striking in an economy which consists of small enterprises. But *how much* independence in operation and distribution of income can society allow to the collective with a few dozen workers in a highly automated plant in which it has invested hundreds of thousands of millions? I doubt that in such a case one can speak of any organ of *social* self-management if it does not include representatives of the social community.

Some theoreticians insist that what is involved in the cases discussed is a clash between the nature of decision-making and the nature of ownership. But they are slaves to the legal fiction of social ownership. Ownership is not a metaphysical entity which exists independently from decision and control. In the cases referred to above, individual groups dispose of property monopolistically; thus one can speak at least of a danger that group ownership instead of social ownership may become constituted. For society as a whole it is comparatively inessential whether this attitude to ownership is taken by whole self-managing groups or only by smaller oligarchic factions within them. Although I believe that in most cases it is the latter who act in this way, I cannot join the glorifiers of group self-management who *a priori* exclude the former possibility and treat the whole problem as what they call »decentralized bureaucracy«.

Our philosophy and social science treat alienation in socialism one-sidedly as a question of statism. There is alienation, however, in the self-government as well, but not only because of oligarchic groups, but also in the relation of certain self-governing groups towards society as a whole. The alienation of products and the means of work from society is also possible in the form of a monopolistic appropriation of them on the part of individual self-governing groups. Actually, for society it is relatively irrelevant whether it loses control over them in favour of the state or other groups. After all, alienation in form of particularistic self-government cannot exist without its supplement – statist alienation. As a rule, alienation and reification go together: self-governing groups may treat other members of society as a whole as means or things.

IV

The ideology of group ownership and group self-government, which presents itself as social ownership, is a peculiar kind of anarcho-liberalism. These ideologists cynically attack their sharpest critics, particularly among the philosophers, as anarcho-liberals.

It is not difficult to realize the strict analogy existing between the ideology of a liberal, *laissez faire* capitalism and »socialist« anarcho-liberalism. The latter, of course, does not operate with the concept of the capitalist but of the self-governing community. All the rest in the mutual relations and the general social behaviour of such »communities« rationalized by anarcho-liberalism is more or less the same.

According to this conception every self-managing group has the sole ambition to increase its income and realize its interests on the market. The mutually opposing interests of self-managing groups combine *spontaneously* into social interest. The market and the income realized on it automatically reproduce socialist social relations. Does not all this bring to mind the conception of the theoreticians of liberal capitalism about the »invisible hand« (A. Smith) which harmonizes competitive interests?

The anarcho-liberals make ample use of socialist phraseology as an ideological curtain; they identify group with social self-government, and the distribution of the income realized on the market with the distribution of the income realized by work, passing over in silence the fact that income on the market can just as easily be the result of things other than work (use of a monopolistic position, speculation, etc). Any serious co-ordination, direction and planning on a more global level is branded as statism. The ambition for vertical social integration on the basis of self-government is criticized as disguised statism.

Freedom is regarded as the possibility of individuals and self-governing groups to behave without any barriers in the manner described. The main task of society as a whole is to ensure for them such freedom. The anarcho-liberals describe as disalienation a real alienation of means for production and of products of work from society as a whole, while denouncing any attempt to ensure their real disalienation as an attempt to alienate the right of self-government.

As in liberal capitalism, the idea of social justice is reduced to commutative justice: in distribution everybody should get *only* as much as he achieves on the market. The redistributive conception of justice is proclaimed as statism, parasitism and an attempt to alienate funds from producers. Consequently, common social, health and education funds should be reduced to a minimum, and medical and family protection, schooling etc. make dependent on the financial possibilities of individuals or their self-governing groups.

»Socialist« anarcho-liberalism vigorously attacks collectivism as the ideology of statism, but not from the point of view of Marx's social personalism, but of individualism and group egoism. When raising its voice against exaggerated individualism, it does not do so in the name of any genuine social considerations, but of group particularism.

The main social basis of this anarcho-liberalism is provided by oligarchic groups in self-managing collectives, but also by one disguised part of the statist oligarchy, for campaigns against statist integrative functions, without a replacement of these by integrated social self-management, only reproduce the indispensibility of the former.

Anarcho-liberalism is no more a socialist conception than is statism. Socialism is based on the idea of an *integrated socialist community*. I doubt that mutually opposing self-managing groups, which behave in an anarcho-liberalistic manner, can – even *within themselves* – be real communities.

V

The socialist community is a wider and more important concept than one of social self-government. It forms a necessary but not a sufficient condition for such a community.

The key question is not only who – society or one of its parts which has become independent – makes decisions of general importance, but also what their content is. The quality of decisions should be assessed from the point of view of the whole socialist community. Social self-government is not a value in itself; it is valid only so far as it leads towards bringing about such a community.

In this country, however, there is a great deal of fetishization of self-management, even of group-particularistic self-management. Hence the confusion of self-management with day-to-day management.* Management conceived in this primitive way can be neither skilled nor responsible. No wonder then that such groups even refuse to think of making use of contemporary scientific achievements in management. This confusion is one of the reasons why in many cases there is no effective operative and working hierarchy and discipline, without which neither modern society can function.

A comparatively backward country is greatly tempted to conceive self-government as a way of governing a society *concentrated exclusively on production and consumption*. There are many people in this country who reduce the problems of socialism directly or indirectly to production and distribution.

A poor society, of course, must concentrate on creating material plenty. But in this direction, material wealth as a condition and means has the tendency to take the place of the basic aim and ideal –

* We are not going to discuss here the reduction of self-management to an empty form by managers, because a great deal has been written about this.

human wealth. *Homo economicus*, the man primarily concerned with the acquisition of material goods rather than with human existence, threatens the development of *homo humanum* and his community. Marxists have the duty to warn that the material preconditions of a socialist community can make this very community impossible.

Life has taught us that there can be no advance towards a socialist community – in contrast to what primitive utopian communism believes – without relying on interest, even material interest. But a socialist community cannot be achieved by way of the absolutization of interest either. How then are personal and group interests and initiatives to be stimulated without endangering the feeling for the whole, the community? While once the category of interest was proscribed, there has lately been much less use of the more »idealistic« language. While society can perhaps be based on naked interest, the community, especially socialist community, can not. It must definitely contain man's serious care, solidarity and interest in people, even when this may demand sacrificing personal or group interests.

If the whole of life were reduced to a race for money and opposition and competition of individuals and groups, such society, even if called self-governing would have absolutely no right to invoke Marx. Would it then not have the same inhumane hierarchy of values which he criticized so severely in bourgeois society? Not in any essential respect would such a man differ from *homo duplex* who is split into a private person and an abstract citizen. It is irrelevant that capitalists would be replaced by self-governing groups if these are behaving as »collective capitalists«. For a man who is ruthlessly thrown into the street by such a group in the interest of its income, the difference is more or less one of terminology. The tendency described is pointed to by those in the West who maliciously forecast that ultimately socialism will differ from capitalism in name only.

Social self-government can and should reduce social differences. It is difficult to imagine that society – by agreement, democratically – could offer certain strata the chance to become disproportionately rich. Therefore the curve of social differences offers one of the best indicators of the real level of development of social self-government.

But to become materially rich, socialist society must reward knowledge, skill, ability, high productivity well. But will this not lead to the emergence of an increasingly rich and powerful élite which will be able to prevent a further reduction of social differences when this becomes materially possible? After all, there are already quite a few people who oppose communist, solidaristic corrections of the distribution according to work, and even of the distribution of income realized on the market. How to preserve in the meantime the deposit of revolutionary egalitarian consciousness? Will not the revolutionary avant-garde's attitude towards social inequality also change essentially in the process? What in this respect will the new generations be like on whom the continuity of revolution depends? Naturally, it is a great illusion that social inequality would be ensured by introducing

again the practice of levelling incomes. Disrespecting its practical collapse, one should only recall that the levelling produces great statist privileges as its complement and framework.

All these are questions and warnings which true Marxists and revolutionaries should express before it becomes too late. Although it may be true that for our society irrationality, lack of business sense and inadequate incentives still are more acute for the moment than the tendency described, yet humanism demands that we should start to be concerned with these matters as well.

VI

After certain discussions and vacillations which culminated in the N. E. P., the Bolshevik Party opted for a rigidly and centralistically planned and distributive economy. This was to have a decisive influence on the development of the entire social system: the foundations were laid for a primitive polytocratic statism. As if history had wanted ironically to remind Marxists how much the entire social life is still inexorably centered round the methods of production and distribution.

In this choice of the Bolsheviks the following well-known factors played an important rôle. One was their view that rapid industrialization was impossible without a huge state centralization of accumulation, and the other was their belief that socialist society is absolutely incompatible with a market economy.

Without entering into argument as to whether the latter belief was based on authentic Marx or not, one thing must be stated as indisputable. In order to achieve the state where social products lose the character of commodities, it is indispensable, according to Marx, for them to be available in plenty. But what is involved here was a society of *want* which sought to abolish a market economy without fulfilling this essential precondition. The outcome was not socialism but statism. This model, in both the economic and socio-political respects, subsequently became the model for a number of countries.

Certainly, the situation is changing today. The primitive-polytocratic economy has long been in a state of profound crisis, and almost all these countries in Europe are putting into effect or proposing an economic reform. Slowly but steadily they are making up their minds to apply the market mechanism. In their conditions this is a component of primitive-polytocratic statism developing into a modern technocratic and partly decentralized statism.

The primitive-polytocratic statist model based on a non-market economy could not exercise any major influence on theory and practice in the West. It is only in recent times, with its modernization, technocratization and introduction of market principles that this possibility has begun to be a feasible one. The influence is, of course,

reciprocal. Thus the theory of the »convergence« of two systems – the capitalist and the »socialist« (in fact, statist) one – will increasingly gather momentum.

We certainly do not mean to say that a socialist economy can be based exclusively on the market. Serious social direction, co-ordination and planning are indispensable. Socialist community is just as incompatible with an alienated state as with an anarchic, alienated market. Without a rational control of economic trends on the part of associated producers socialism in Marx's sense is out of the question. This would not need to be pointed out if there was not a growing number of *glorifiers* of market economy in socialism. I believe that we shall not have to wait long for the myth even of communist commodity production. With Keynes, capitalism had already freed itself from two major errors. First, that economy can effectively regulate itself exclusively through the market mechanism. Secondly, that a completely free market ensures a maximum use of economic potentialities. Our anarcho-liberalism is thus both very belated and provincial.

The choice of the non-market economic model following the socialist revolution was no doubt motivated also by the wish to avoid the irrationality of an anarchic and wasteful market competition through strict state planning. It turned out, however, that such planning and distribution result in no less irrationality, i. e. statist subjectivism and voluntarism. It would seem that a special combination of the market and of social planning can reduce irrationality on both sides to a possible minimum.

The market reveals and cures certain »children's diseases« and helps to eliminate naivety and many myths. It can reveal, for instance, that full employment disguises pseudo-employment or that a fantastic rate of economic growth often means a piling-up of unusable stocks. In one word, the market exposes parasitism and introduces an effective stimulation and selection. Our own economic crisis, which made economic reform so urgently necessary, was partly the result of an unreadiness to accept in practice the unavoidable consequences of market economy: the state concealed and made good actual bankruptcies, taking for this purpose, of course, funds from more successful enterprises.

Without a market economy a successful advance towards material prosperity is impossible nowadays. There is still no better way to determine the *material* needs of the population than through the market. The otherwise noble wish to eliminate this mediation soon encouraged production for stock rather than for consumption.

But as long as it exists, the market will try to impose itself as the supreme regulator and criterion of relations among people, in order to restore in this way the basis of bourgeois society. The market is concerned mainly with the existing level of needs and creates artificial and even harmful needs. As a result it clashes with the mission of the socialist community which seeks to humanize existing needs and to develop new humane needs. This is more than obvious in

spiritual and cultural life, although here too the market can expose certain parasites (although creating many new ones). Our experience only confirms what we already know from capitalism: individual groups (now self-managing groups) may use the »cultural« market to encourage the most non-cultural needs and become rich in the process. Nevertheless, in this country there are more and more theoreticians and practitioners who promptly and simply transfer the principles of market economy into the cultural field.

As socialist society become richer it will increasingly become an association of consumers and less of producers. The quality of the entire society will depend greatly on how the consumer is educated and guided. It is beyond dispute that capitalist civilization today dictates to us in a considerable measure the structure of needs and consumption. This has led to a confusion of criteria. Even the very concept of living standards is increasingly identified with material standards.

Only an *integrated* self-governing society can hierarchize its needs democratically, establish priorities, and direct the means for the education and the satisfaction of the most human needs. The theory of these needs is an essential pre-requisite for a wider theory of socialist community. Here again no progress is possible without the development of Marxist anthropology and axiology.

Hic Rhodus – hic salta!

FREIHEIT UND PLANUNG IM KAPITALISMUS UND SOZIALISMUS

Ernest Mandel

Bruxelles

Bevor wir feststellen können, ob die Begriffe »Freiheit« und »Planung« tatsächlich eine Antithese bilden, müssen wir versuchen, diese Begriffe näher zu definieren. Wir sind uns selbstverständlich des begrenzten Wertes einer solchen knappen Definition durchaus bewußt, glauben aber, daß sie zur Klärung der Problematik beitragen kann.

Wie heute meist angenommen wird, wollen wir die Freiheit doppelt, im negativen und positiven Sinne, definieren: Freiheit wovon, und Freiheit wofür. Die negative Freiheit ist die Abwesenheit von äußerem Zwang, der autonomes, spontanes Handeln des Individuums verhindert. Positive Freiheit ist das Vorhandensein solcher Bedingungen, die das spontane Handeln des Individuums ermöglichen. Die dialektische Einheit dieser negativen und positiven Bedingung der Freiheit kann durch die einfache Formel gegeben werden: Freiheit ist die Möglichkeit der Selbstbestimmung und Selbstverwirklichung.

Und was ist Wirtschaftsplanung im allgemeinsten Sinne des Wortes? Es ist eine bewußte Kombination und Verteilung – allocation – von Wirtschaftsgütern, mit dem Ziel, gewisse vorher festgelegte Ziele zu verwirklichen.

Aus dieser knappen Definition der beiden Begriffe ergibt sich sofort, daß diese an und für sich keineswegs antithetisch sind. Im Gegenteil: beide Begriffe enthalten mindestens ein gemeinsames Element, jenes des *bewußten* Handelns, des *Zieles*. Die Antithese von Freiheit ist äußerer Zwang, der dem Menschen auferlegt wird. Die Antithese von Planung ist ein Wirtschaftsverlauf, der von bewußten Zielen der Menschen unabhängig ist und worin vom Willen des Menschen unabhängige Bedingungen und Gesetze – die Unterwerfung unter Naturkräfte oder unter objektive Wirtschaftsgesetze, die sich mit der Macht von Naturgesetzen durchsetzen – das Wirtschaftsleben bestimmen.

In diesem Sinne können wir sogar die Behauptung aufstellen, daß Planung in letzter Instanz nichts anderes ist als die Verwirklichung der Freiheit für die Gemeinschaft, nämlich der Freiheit, sich von dem äußeren Zwang der ökonomischen Gesetze der Warenproduktion zu befreien. Aber indem wir feststellen, daß es in letzter Instanz keine notwendige Antithese zwischen Freiheit und Planung gibt, verstehen wir ebenfalls, woher die *Möglichkeit* dieser Antithese rührt. Während es sich bei der persönlichen Freiheit um die Möglichkeit der Selbstbestimmung und der Selbstverwirklichung des Individuums handelt, geht es bei der Planung um die Möglichkeit der Orientierung des kollektiven Wirtschaftslebens auf die Verwirklichung bestimmter Ziele. Und wenn diese Ziele entweder mit jenen gewisser Individuen zusammenprallen, oder wenn ihre Verwirklichung gewissen Individuen äußere Beschränkungen der Handlungsfreiheit auferlegen, die vorher nicht bestanden, dann kann daraus gefolgert werden, daß die Planung tatsächlich eine Beschränkung der persönlichen Freiheit bedingt hat.

Um das Problem jedoch schärfer zu umreißen müssen wir ihm nun eine neue Dimension hinzufügen. Freiheit wird nur dann ein moralisch wertvoller Begriff, wenn er sich universalisieren läßt. Jede Art von »Freiheit«, die so beschaffen ist, daß nur ein Teil der Menschen sie ausüben kann, und daß ein wichtiger Teil der Gesellschaft von vornherein von ihrem Genuß ausgeschlossen ist, verdient es nicht, als verteidigungswert angesehen zu werden. Das ist der Grund, warum man konzeptionell einen grundlegenden Unterschied machen muß zwischen der sogenannten politischen oder zivilen Freiheit und der sog. »Wirtschaftsfreiheit«, der Freiheit des »freien Unternehmers«, der Freiheit des Privateigentums von Produktionsmitteln. Die Tatsache, daß ich meine Meinung frei in Wort und Schrift ausdrücken will, hindert keinen anderen Bürger daran, dasselbe zu tun. Aber die Tatsache, daß ich die Freiheit fordere, mir Produktionsmittel anzueignen und aufgrund dessen ein Unternehmen zu gründen, hat zur Folge (außerhalb des Bereiches des primitivsten Handwerks und der kleinen Parzellenlandwirtschaft), daß es andere Menschen gibt, die nicht über die Möglichkeit verfügen, dieselbe Freiheit zu genießen. Denn auf der Grundlage der modernen Technik und des Großbetriebs ist keine Wirtschaft möglich, worin es nur Kapitalisten gäbe und keine Klasse, die der Unfreiheit, dem materiellen Zwang unterworfen wäre, ihre Arbeitskraft den Kapitalisten verkaufen zu müssen.

Wir können also das Problem unseres Vortrages genauer umschreiben: inwiefern lassen sich persönliche Freiheit und Wirtschaftsplanung miteinander verbinden und versöhnen, und wie sind die Möglichkeiten dafür im Kapitalismus und im Sozialismus, wobei der Begriff »Freiheit« von vornherein auf seine universale Dimension beschränkt bleibt, d. h. nur solche Freiheit, die wenigstens objektiv von allen Gesellschaftsmitgliedern genossen werden kann. Wir glauben nicht, daß diese Einschränkung eine unzulängliche oder übertriebene ist, weil ja schließlich auch die radikalsten Befürworter des ökonomischen und gesellschaftlichen Liberalismus, von

der Freiheit explizit jene Bereiche ausschließen, wo die Freiheitsausübung des einen die Freiheit des anderen einschränkt. Genauso, wie man die Freiheit des Diebstahls oder die Freiheit der gegenseitigen Gewaltanwendung als selbstverständlich aus solchen Betrachtungen ausschließt, muß man die Freiheit zu wirtschaftlicher Ausbeutung und Mehrwertsaneignung aus unserer Untersuchung ausklammern.

Unter dem Kapitalismus ist die Freiheit der großen Masse der Bevölkerung in entscheidender, die Entwicklung des Individuums in verstümmelnder oder zermalmender Weise eingeschränkt, einmal indem die Beherrschung der Produktionsprozesse und der Wirtschaft im allgemeinen durch das Kapital die Selbstbestimmung von Arbeits- und Lebensprozeß der Produzenten unmöglich macht und diese einer auf die Spitze getriebenen Entfremdung unterwirft, zum zweiten indem durch dieselbe Herrschaft des Kapitals die Masse der Bevölkerung von einem freien Gebrauch der politischen Rechte und Freiheiten, von einem freien Zugang zu den großen Medien der Kommunikation und Meinungsbildung, von einem freien Zugang zu Informationen und dem Wissen ausgeschlossen sind.

Wie sehr diese klassisch-marxistische Kritik an der bürgerlichen Demokratie heute bewußt oder unbewußt in der öffentlichen Meinung akzeptiert wird, zeigt uns schlagartig ein Beispiel des aktuellen Wortgebrauchs. Das Ghetto war in der Geschichte eine Institution, die durch gesetzlichen oder administrativen Zwang einer jüdischen Minderheit im Mittelalter oder unter der Naziherrschaft auferlegt wurde. Heute wird das Wort »Ghetto« allgemien auf die Wohnungsverhältnisse der amerikanischen Neger angewandt, die formalrechtlich frei sind zu wohnen, wo sie wollen. Die gesellschaftliche Praxis hat auf tragische Weise bewiesen, daß trotz Abwesenheit von juridischem oder administrativem Zwang die Masse der schwarzen Bevölkerung – und vor allem des schwarzen Proletariats der Vereinigten Staaten – nicht frei seinen Wohnsitz wählen kann, sondern in tatsächlichen Ghettos zusammengepfercht lebt. Gesellschaftliche Verhältnisse können demnach genau so schlimme Formen der Unfreiheit hervorrufen wie physischer äußerer Zwang, und dies trotz dem Bestehen von formaler »Freiheit«.

Wir sind der Ansicht, daß die Hebung des materiellen Lebensstandards der Arbeiterschaft in den industrialisierten kapitalistischen Ländern – tatsächlich imperialistischen Ländern – den Rahmen der Unfreiheit der Masse der werktätigen Bevölkerung kaum eingengt hat. Gewiß ist die Befreiung von der schlimmsten Angst gesellschaftlicher Unsicherheit – der Angst vor der Krankheit, dem Alter, dem Unfall und der Arbeitslosigkeit – durch die elementare Sozialversicherung, die es in den meisten imperialistischen Ländern gibt, ein beträchtlicher gesellschaftlicher Fortschritt. Man muß dabei jedoch die elende Beschränktheit dieser Sozialversicherung in den meisten Ländern betrachten, die den vom Schicksal der proletarischen Unsicherheit betroffen nur ein elendes Vegetieren sichert: diese zu Unrecht als »Infraproletariat« von der heutigen Soziologie definierte Schicht, die im Gegenteil nach marxistischer Auffassung einen wesentlichen Bestandteil des Proletariats bildet und von Marx die

Lazarusschichte des Proletariats genannt wird, ist umso unfreier, einen je größeren gesellschaftlichen Reichtum die gesellschaftlichen Produktivkräfte seit der Zeit Marxens oder Lenins zu schaffen ermöglichten. Und überhaupt ist dieser gestiegene Lebensstandard des Proletariats gerade mit dieser gewaltig angestiegenen gesellschaftlichen Produktivität zu vergleichen, die in vielen imperialistischen Ländern eine rationelle Bedarfsdeckung durchaus erlauben würde. Auch dieses Element der Unfreiheit muß berücksichtigt werden.

Andererseits hat der steigende Lebensstandard unter bestimmten politischen Bedingungen zu neuen Formen der Entfremdung und der Unfreiheit geführt, u. a. zu einem Ausmaß der ideologischen Entfremdung der Produzenten, und ihrer Entfremdung als Konsumenten, der viel weiter fortgeschritten ist, als im Kapitalismus des 19. Jahrhunderts. Indem diese Formen der Entfremdung der Masse der Produzenten die Möglichkeit der tatsächlichen Wahl zwischen politischen und gesellschaftlichen Alternativmodellen geraubt haben, üben sie ihre zerstörende Wirkung auf die Persönlichkeit und Freiheit in jedem Bereich des gesellschaftlichen Lebens aus.

Wie steht es mit der Planung im Kapitalismus? Er kennt höchst wirksame Formen der Wirtschaftsplanung, aber nur im Rahmen des Betriebs oder des Konzerns, der großen, mehrere Betriebe umfassenden Finanzgruppe. In diesem klassischen Rahmen der kapitalistischen Planung steht dieser Begriff in schärfstem Gegensatz zum Begriff der persönlichen Freiheit. Die Betriebs- oder Konzernplanung wird durch das Großkapital bestimmt und beherrscht. Der Produzent kann weder seinen Platz im Arbeitsprozeß noch die Organisation und Zielsetzung dieses Prozesses in irgendeiner Form bestimmen. Er bleibt ihm als rechtloser Mensch, als Untertan einer absolutistischen Monarchie unterworfen, wie subtil auch die Formen der sog. »Mitbestimmung« oder »Gewinnbeteiligung« sein mögen. Alle bürgerlichen und neokapitalistischen Pläne zur Reform der Betriebsstruktur haben gerade dies gemeinsam, daß sie dem Proletariat keinerlei Vetorecht über Organisation des Produktionsprozesses und der Investitionstätigkeit einräumen, daß in diesen wichtigsten Bereichen die Kommandogewalt des Unternehmers – wenigstens des großkapitalistischen Unternehmers – über tote und lebende Arbeit total bleibt.

Daher kommen wir zum Schluß, daß im Rahmen der kapitalistischen Produktionsweise die Möglichkeit einer Integration von Freiheit und Planung nicht besteht. Damit eine solche Möglichkeit auch nur konzeptionell erfaßt werden könnte, müßte man im Kapitalismus die tatsächliche Verfügungsgewalt der Produzenten über die Produktionsmittel einbauen, was unmöglich ist, weil es der Grunddefinition des Kapitalismus widerspricht. Eine Gesellschaft, in der die Produzenten solche Freiheit besitzen, wäre ex definitione keine kapitalistische Gesellschaft mehr. Es genügt durchaus, die Frage auf diese radikale Weise zu beantworten: es erübrigt sich, weiter auf die Frage einzugehen, ob der Kapitalismus rationelle Wirtschaftsplanung auf nationaler oder gar internationaler Ebene ermöglicht (wir bestreiten dies und sind der Ansicht, daß man grundsätzlich

zwischen der neokapitalistischen Wirtschaftsprogrammierung und der tatsächlichen Wirtschaftsplanung unterscheiden muß) und inwiefern die steigende Tendenz zu einer *organisierten* Anarchie der kapitalistischen Produktion den bereits so schmalen Bereich der menschlichen Freiheit in dieser Gesellschaftsform noch weiter einschränkt. Wir sind der Ansicht, daß dies durchhaus der Fall ist, daß u. a. der Neokapitalismus die einzig wirksame Freiheit des modernen Proletariats in der bürgerlichen Gesellschaft, nämlich die Organisationsfreiheit, das Recht zur Schaffung freier Gewerkschaften und zur uneingeschränkten Ausübung der Streikwaffe immer mehr und mehr beschränken muß. Aber ein Exkurs über diesen Punkt wäre für unser eigentliches Thema an und für sich unwesentlich, und wir lassen ihn deshalb aus Zeitmangel auch lieber aus.

Woher stammt die Unmöglichkeit, menschliche Freiheit und Wirtschaftsplanung im Kapitalismus zu integrieren? Sie hat zwei Wurzeln, und es ist für den weiteren Verlauf unserer Auseinandersetzung sehr wichtig, beide Wurzeln aufzudecken. Die eine ist selbstverständlich das Privateigentum von Produktionsmitteln, und die ihr entsprechende Beherrschung des Produzenten der lebendigen Arbeit durch das Kapital. Die andere ist die der Warenproduktion. Der Kapitalismus ist verallgemeinerte Warenproduktion, und in jeder warenproduzierenden Gesellschaft wird der Mensch in seiner Existenz mehr oder weniger durch die Wirkung objektiver, sich hinter seinem Rücken und unabhängig von seinem Willen abwickelnder Gesetze beherrscht. An Stelle des blinden Schicksals unbeherrschter Naturkräfte tritt das blinde Schicksal unbeherrschter Gesellschafts- und Produktivkräfte. Aber der Mensch, der von solchen blinden Mächten beherrscht ist, kann nicht frei sein. Er ist und bleibt ein entfremdeter, periodisch von den Produkten seiner eigenen Arbeit erdrückter Mensch. So lange wie es Warenproduktion und die von ihr bedingte und sie bedingende gesellschaftliche Arbeitsteilung gibt, so lange wird es entfremdete Arbeit und entfremdete Menschen geben, so lange wird der Mensch im Wirtschaftsleben grundlegend unfrei sein, und so lange wird diese wirtschaftliche Unfreiheit in allen Bereichen des gesellschaftlichen Lebens ihre negative Auswirkung nicht verfehlen. Und weil die bewußte Beherrschung des Wirtschaftslebens letzten Endes nicht nur eine gesamtwirtschaftliche Planung, sondern auch das Absterben der Warenproduktion erfordert, und da sich weder das eine noch das andere in der kapitalistischen Produktionsweise verwirklichen läßt, ist also eine harmonische Integration von Freiheit und Planung im Kapitalismus prinzipiell unmöglich.

Die historische Erfahrung der Gesellschaft, die die kapitalistische Produktionsweise mit Hilfe der Sozialisierung der großen Produktions- und Verkehrsmittel sowie des Handels überwunden hat, hat leider bisher auch keine Beispiele einer solchen harmonischen Integration menschlicher Freiheit und wirtschaftlicher Planung geliefert. Dies ist natürlich der Grund, weshalb unser Thema heute in der Theorie und Praxis des Sozialismus überhaupt zur Debatte steht, – denn in der Zeit, als es noch keine historische Erfahrung

einer nachkapitalistischen Gesellschaft gab, war es für die Marxisten und sogar die meisten Sozialisten – mit Ausnahme etwa der Anarchisten – selbstverständlich, daß zwischen persönlicher Freiheit und Planung nicht nur keine Antithese bestehe, sondern daß die Wirtschaftsplanung im Sozialismus sogar die Hauptbedingung für die Verwirklichung von mehr persönlicher Freiheit für mehr Individuen ist als es in der freiesten bürgerlichen Gesellschaft je gegeben hat.

Die Geschichte hat uns nun eines Besseren belehrt, und die Bestandsaufnahme der historischen Erfahrung zeigt, daß gewisse Formen bürokratischer Wirtschaftsplanung zu einer Einschränkung und nicht zu einer Ausdehnung des Bereichs der persönlichen Freiheit führen können; nicht nur zur Einschränkung der Freiheit der Ausbeuter, sondern auch zur Einschränkung der Freiheit der Produzenten, sowohl individuell wie auch als Klasse. Die objektiven und subjektiven Wurzeln dieser Freiheitsbeschränkung im Zuge der sozialisierten Wirtschaftsplanung sind bekannt. Sie liegen einmal in der historischen Tragik, daß der Kapitalismus zuerst nur in jenen Ländern, wo er relativ schwach war, gestürzt wurde, d. h. daß die Planwirtschaft in solchen Ländern eingeführt wurde, wo der ihr adäquate Entwicklungsgrad der Produktivkräfte noch nicht bestand und sozusagen durch die sozialistische Planwirtschaft selbst erst geschaffen werden mußte. Sie liegen zum anderen in der Bürokratisierung von Staats- und Wirtschaftsleitung in diesen Ländern, die dem objektiv unvermeidlichen Konsumopfer im Zuge der ursprünglichen sozialistischen Akkumulation eine Vielzahl von vermeidlichen Opfern hinzugefügt hat, die sich sowohl aus den Funktionsmängeln als auch aus den Sonderinteressen des bürokratischen Leitungssystem – d. h. aus dem Umfang der bürokratischen Privilegien und der sich auf diese Weise neu ausbreitenden gesellschaftlichen Ungleichheit – erklären lassen.

Die historische Schuld für diesen Umweg, den die Geschichte des Sozialismus seit fünfzig Jahre zu nehmen ist, liegt dabei keineswegs bei dem Proletariat und den werktätigen Bauern der Sowietunion, Jugoslawiens, Chinas, Vietnams, Kubas, die die Chance, den Kapitalismus in ihrem Lande zu stürzen, erfolgreich wahrgenommen haben. Sie liegt bei denjenigen Kräften, die das Proletariat in einer Reihe hochindustrialisierter Länder daran gehindert haben, historisch-günstige Chancen für den Sturz des Kapitalismus wahrzunehmen. Zu jenen Kräften zähle ich in erster Linie die deutsche Sozialdemokratie, die die schwerste Schuld unmittelbar nach dem ersten Weltkrieg auf sich geladen hat, die Ausdehnung der russischen Revolution nach Mitteleuropa zu verhindern, wofür sie selbst, die deutsche Arbeiterklasse und die gesamte Menschheit den fürchterlichen Preis der siegreichen Nazi-Diktatur in Deutschland und ihre verheerenden Auswirkungen bezahlt haben. Zu jenen muß man aber auch den Stalinismus zählen, der eine entscheidende Rolle gespielt hat in der Verhinderung des Sieges der spanischen Revolution 1936–7, und der, wie es die jugoslawischen Genossen in den ersten Jahren des Bruches mit dem Informbüro richtig erkannt hatten, auch

nach dem 2. Weltkrieg entscheidend dazu beigetragen hat, daß historisch günstige Chancen zum Sturz des Kapitalismus in Frankreich und Italien nicht ausgenutzt wurden.

Wie dem auch sei, der Umstand, daß die nichtkapitalistische Welt hauptsächlich aus unterentwickelten Ländern besteht, hat in Verbindung mit der wachsenden Bürokratisierung der Staats- und Wirtschaftsleitung dieser Länder zu einer doppelt-negativen Entwicklung geführt: einerseits zeigte sich die bürokratische Wirtschaftsplanung als freiheitsbeschränkend für die Masse der Produzenten; andererseits erreichte diese Form der Wirtschaftsplanung ziemlich schnell den Punkt, wo auch ihre rein ökonomische Wirksamkeit abnimmt. Daher die Krise des bürokratischen Planungssystems, die seit Jahren in allen Ländern mit sozialisierten Produktionsmitteln sichtbar ist und die die objektive Basis der ununterbrochenen Reformtätigkeit der dortigen Staatsführung seit dem Tode Stalins (und in Jugoslawien seit Einführung des Systems der Arbeiterselbstverwaltung) bildet.

So kommen wir zu der paradoxalen Entwicklung im Bereich der Ideologie, wo einerseits in den imperialistischen Ländern Theorie und Praxis der gesamtwirtschaftlichen Programmierung ununterbrochen wachsen, in den nichtkapitalistischen Ländern dagegen die Daseinsberechtigung und Wirksamkeit der Planwirtschaft immer mehr und mehr in Frage gestellt wird. Und so entsteht der Schein – und wir sind fest davon überzeugt, daß es sich nur um einen Schein handelt! – als ob die Wirtschaft von West und Ost langsam einem gemeinsamen Modell zustrebt, das einer »maßvollen« Kombination von Planung und Marktwirtschaft entspricht.

Daß es sich dabei um eine vulgäre Mystifikation handelt, scheint uns schon deshalb offensichtlich, weil die Konzeption einer solchen scheinbar harmonischen Kombination von Planung und Marktwirtschaft völlig abstrahiert von mehr als einem Jahrhundert sozialistischer Erkenntnisse der unmenschlichen Marktwirtschaft. Es genügt nicht festzustellen, daß die Sozialisierung etwa der Banken, der Grundstoffindustrien und der großen Transportmittel dem Staat die Möglichkeit gibt, die schwersten Auswüchse der Marktwirtschaft zu verhindern. Man muß hinzufügen, daß jede Ware im Keim die Widersprüche der kapitalistischen Produktionsweise in sich enthält, daß, so lange einfache Warenproduktion besteht, diese, um ein Leninwort zu wiederholen, die permanente Tendenz, die sog. primitive Akkumulation von Kapital zu erzeugen an den Tag legen wird, und sobald die Warenproduktion auch auf den Bereich der Produktionsmittel übergreift, sie die Tendenz zeigt, Wirtschaftsfuktuation, d. h. periodische Überproduktion und Arbeitslosigkeit zu erzeugen. Die jugoslawische Erfahrung hat dies in den letzten Jahren voll und ganz bestätigt, und es ist unsinnig, von einer »harmonischen« Wirtschaft oder gar vom Aufheben der Entfremdung der Arbeit zu sprechen, wo Massenarbeitslosigkeit nicht nur möglich sondern Tatsache ist.

Wenn aber die historische Erfahrung des Sozialismus uns bis jetzt kein überzeugendes Beispiel einer harmonischen Integration

menschlicher Freiheit und Wirtschaftsplanung gegeben hat, so hat sie bereits die theoretische und praktische *Möglichkeit* einer solchen Integration bewiesen, d. h. wenigstens im Keime jene Formen der Leitung von Wirtschaft und Gesellschaft aufgezeigt, die eine solche Integration ermöglichen. Die Antithese zwischen persönlicher Freiheit der Masse der Produzenten und der Planung der Gesamtwirtschaft kann dann aufgehoben werden, wo ein System der Selbstverwaltung der assoziierten Produzenten von der Ebene des Betriebs und der unmittelbaren Lebensgemeinschaft auf die Ebene der Gesamtwirtschaft ausgedehnt wird, d. h. wo die zentralen Planziele durch Mehrheitsbeschluß der assoziierten Produzenten nach voll demokratischer Diskussion vollen Zugang zu allen Informationsquellen und reichlicher Auswahl zwischen zahlreichen Planvarianten bestimmt werden, und gleichzeitig ein systematischer Abbau der Warenbeziehungen zugunsten der Verhältnisse von bargeldloser Bedürfnisdeckung bewußt eingeführt und verallgemeinert wird.

Das bedeutet konkret: Übergabe der Verfügungsgewalt über die großen Produktions- und Verkehrsmittel an einen nationalen Kongreß von Arbeiterräten, der in Permanenz funktioniert, dem die Planbehörden unterstellt sind, der in geheimer Wahl gewählt wird, dessen Mitgliedschaft mit keinerlei materiellen Privilegien verbunden ist, der im Gegenteil aus seinen Reihen Vertreter privilegierter Schichten auf ein Minimum reduziert, dessen Mitglieder jeder Zeit von ihren Wähler abberufbar sind, dessen Verhandlungen sich in aller Öffentlichkeit abspielen, dessen Wahl auf Basis von Wettkampf verschiedener Listen und Alternativlösungen entscheidender Fragen der Verteilung des Nationaleinkommens stattfindet und der mit einer Atmosphäre vollständiger sozialistischer Demokratie verbunden ist, d. h., indem das Programm, das Marx in seiner Behandlung der Pariser Kommune und das Lenin im »Staat und Revolution« ausgearbeitet haben, tatsächlich verwirklicht wird; das Programm, welches uneingeschränkte Presse-, Versammlungs- und Organisationsfreiheit für alle Werktätigen beinhaltet, mit Ausschluß von dieser Freiheit nur für Mitglieder der ehemals unterdrückenden Klassen und für Personen die gerichtlich der kontrarevolutionären Aktionen überführt werden können, die auf die Zerstörung der sozialistischen Gesellschaft ausgerichtet sind.

Man vergißt sehr oft, daß in der marxistisch-leninistischen Kritik am formalen Charakter der bürgerlichen Demokratie für das Proletariat implizite und explizite enthalten ist, daß in einer sozialistischen Räteredemokratie das Proletariat – d. h. alle Mitglieder der arbeitenden Klassen, mit Ausnahme von Leuten, die nach geschriebnem Recht wegen Verbrechen verurteilt werden können – über mehr Freiheit verfügen soll, als in der bürgerlichen Demokratie. Wenn stattdessen ein Zustand geschaffen und gerechtfertigt wird, wo aus Gründen der Staatsräson ganze Bereiche der Politik wie etwa die Außenpolitik oder die großen Optionen der Wirtschaftspolitik nicht mehr der Möglichkeit gegensätzlicher Meinung durch verschiedene Gruppen von Produzenten unterliegen: wenn diese weder die Möglichkeit haben, eigene Organisationen zu bilden,

eigene Zeitungen zu veröffentlichen oder eigene Listen bei Wahlen aufzustellen, dann verfügt das Proletariat tatsächlich über weniger politische Freiheit als in einigen Länder der bürgerlichen Demokratie, wenn auch gleichzeitig seine wirtschaftliche und kulturelle Freiheit zugenommen hat. Wenn man konsequent und ehrlich sein will dann muß man sagen: Marx und Lenin haben sich geirrt, und nach dem Sieg der sozialistischen Revolution ist die Unterdrückung der politischen Freiheit der Arbeiterklasse der Preis, den man für die größere wirtschaftliche und kulturelle Freiheit des einzelnen Produzenten im Sozialismus bezahlen muß. Gleichzeitig weiterhin Marxens Ausführungen über die Pariser Kommune und Lenins »Staat und Revolution« als Argumentation gegen die bürgerliche Demokratie ins Feld führen, und dabei aber in der Praxis sich weigern, die notwendigen Schlußfolgerungen aus dieser Argumentation in der politischen Organisation der sozialistischen Ländern zu ziehen führt zu einem scharfen Widerspruch zwischen Theorie und Praxis, der wachsende Zweifel an der Ehrlichkeit der Theorie bei der Jugend erwecken muß und die marxistische Theorie in ihren Augen diskreditiert. Dort, und nicht in den sog. ideologischen Überbleibsel aus der kapitalistischen Vergangenheit, und auch nicht im Einfluß des kapitalistischen Auslands, muß man die Ursachen der wachsenden Entpolitisierung der Jugend in den meisten sozialistischen Ländern und ihrer Abneigung gegen die Gesellschaftswissenschaften suchen. Wo, wie in Kuba, der Widerspruch zwischen Theorie und Praxis nicht besteht, gibt es keine Tendenz zur Entpolitisierung, sondern im Gegenteil eine Tendenz zur Politisierung der Jugend. Der Versuch, auf künstlich-voluntaristische Weise diesen Gegensatz in hysterischer Propaganda zu leugnen, wo er in der Tat besteht, wie dies etwa heute in China der Fall ist, führt zu grotesken Widersprüchen in der Theorie und einem Denken auf zwei Ebenen: daß dies auch bei zeitweiliger Mobilisierung von Millionen Jugendlicher, keine dauerhafte tatsächliche Politisierung der Jugend gewährleistet, muß hier im einzelnen wohl nicht ausgeführt werden.

Die hier sehr kurze und sozusagen programmatisch angedeutete Möglichkeit einer Lösung des Widerspruches zwischen persönlicher Freiheit und wirtschaftlicher Planung kann nicht als ein plötzlich einzuführender *Zustand*, sondern nur als allmählicher Prozeß nach dem Siege der sozialistischen Revolution betrachtet werden, einem Prozeß, in dem einerseits die freie Konsumwahl des Produzenten in wachsendem Maße gewährleistet wird, und andererseits die Überwindung der Entfremdung im Arbeitsprozeß selbst sich mehr und mehr verwirklicht. Warum handelt es sich dabei um einen Prozeß? Weil es offensichtlich eine Reihe von objektiven und subjektiven Schwierigkeiten gibt, die es unmöglich machen, diese Integration schlagartig verwirklichen.

Erstens kann bei unzulänglichem Entwicklungsgrad der Produktivkräfte die Warenproduktion und Marktwirtschaft nicht willkürlich abgeschafft werden, d. h. es führt eine solche willkürliche »Aufhebung« zur spontanen Wiederenstehung des Marktes in den

Poren der Zwangsverteilungswirtschaft, und unter Formen (Schwarzmarkt, »grauer Markt«), die für die wirtschaftliche Planung und die menschliche Freiheit noch ungünstiger sind als legalisierte Warenproduktion.

Zweitens nehmen die strategischen Wirtschaftsentscheidungen unter den Bedingungen von relativer Knappheit an wirtschaftlichen Ressourcen in vielen Fällen die Form von sich gegenseitig ausschließenden Optionen an (»entweder eine neue Fabrik oder ein neues Krankenhaus«), die in jedem Fall für einen bedeutenden Teil der Gesellschaft (Monopol wenn es sich um eine Minderheit der Bevölkerung handelt) die Befriedigung von lebenswichtigen Bedürfnissen unmöglich macht, und so die Verwirklichung der menschlichen Freiheit im Sinne von Selbstverwirklichung und Selbstentwicklung hindern.

Drittens besteht nach dem Sieg der sozialistischen Revolution ein technisch-wissenschaftliches Qualifikationsmonopol bei einem Teil der Gesellschaft, Monopol das weder in kurzer Zeit überwunden noch durch radikale Gleichheit in der Entlohnung negiert werden kann. So entsteht die Tendenz zur Bildung einer privilegierten Schicht, die wir Bürokratie nennen, wobei es m. E. unwesentlich ist, ob in dieser Schicht die Gruppe der Politiker und Staatsfunktionäre, die Gruppe der Fabriksdirektoren, oder die Gruppe der sog. »technischen Intelligenz« inkl. der Wissenschaftler die zahlreichere oder entscheidendere ist. Denn jede solche materiell privilegierte bürokratische Schicht wird die Tendenz zeigen, entscheidenden Einfluß auf die Führung von Staat und Wirtschaft ausüben zu wollen, was sowohl die Wirksamkeit der Planung, als auch vor allem die Freiheit der Arbeiter bedeutend einschränkt.

Viertens bestehen nach dem Sieg der sozialistischen Revolution weder die materiellen noch die moralischen Vorbedingungen dafür, daß die Masse der Werktätigen wirklich gewillt ist, viel Zeit und Mühe in eine verantwortungsvolle Verwaltung von Staat und Wirtschaft zu investieren. Sowohl der relative Mangel an materiellen Gütern wie das Gefühl, daß die Bürokratie in Staat und Wirtschaft sowieso übermächtig ist, drängen das Proletariat zurück in die Sphäre des Privatlebens, wozu auch die oben genannte Diskrepanz zwischen Theorie und Praxis beiträgt. Harmonische Integration von persönlicher Freiheit und wirtschaftlicher Planung erfordern aber eine immer intensivere Selbsttätigkeit des Proletariats im Bereiche der Wirtschafts- und Staatsführung.

Der Prozeß der wachsenden Integration von persönlicher Freiheit und wirtschaftlicher Planung ist also der Prozeß der allmählichen Überwindung dieser vier – und mancher anderer – objektiver und subjektiver Hindernissen für die Einführung eines idealen Modells sozialistischer Wirtschaft und Gesellschaft. Sie erfordern notwendige Kompromisse zwischen einer den sozialistischen Zielen noch nicht adäquaten Wirklichkeit und dem Versuch, die Verwirklichung dieser Ziele so rasch wie möglich stufenweise zu verwirklichen. Dies bedeutet konkret in den bereits aufgezählten Bereichen:

Erstens das Dulden eines bestimmten Sektors der Warenproduktion in der sozialisierten Wirtschaft, aber im großen und ganzen beschränkt auf das Gebiet der Konsumgüter, bei gleichzeitiger systematischer Festigung und Ausdehnung eines Sektors der Wirtschaft, wo Warenproduktion und -beziehungen überwunden sind und tatsächlich sozialistische Distributionsweise eingeführt wird, d. h. bargeldlose Güterverteilung unter der Form tatsächlicher Bedürfnisdeckung und nicht karger Rationierung.

Zweitens die Ausklammerung aus den laufenden wirtschaftlichen Optionen einer Reihe von »absoluten Prioritäten«, die mit dem Wesen einer sozialistischen Gesellschaft eng verbunden sind:

Vollbeschäftigung, Minimaleinkommen für alle Bürger inkl. Rentner, Invaliden, Kranken, Witwen usw., von endgültiger Überwindung des Analphabetismus usw. Ohne die Grundforderungen der menschlichen Befreiung zu verletzen, in erster Linie der Befreiung von der Arbeit, kann kein Kriterium der sog. »wirtschaftlichen Effizienz« und »wirtschaftlicher Rentabilität« diese Prioritäten in den Hintergrund schieben (wobei die Frage nicht behandelt wird, ob es tatsächlich hier einen Widerspruch zur wirtschaftlichen Effizienz gibt, und ob solche Sozialinvestitionen in einem noch nicht vollständig industrialisierten Land nicht grundlegend auch ökonomisch die rentabelsten sind, die man durchführen kann).

Drittens muß nach erfolgter Feststellung, daß gewisse Formen der Einkommensungleichheit in der Übergangsperiode zwischen Kapitalismus und Sozialismus genau so unvermeidlich sind wie gewisse Formen der Bürokratie, aus diesem Tatbestand die Schlußfolgerung gezogen werden, daß in das Leitungsmodell von Staat und Wirtschaft Garantien dagegen eingebaut werden müssen, die verhindern würden, daß sich diese materiellen Privilegien der Bürokratie dauernd erhöhen, die gesellschaftliche Ungleichheit statt abzunehmen zunimmt und die Willkür, die Übermacht und der Übermut der Bürokratie sich wie ein Krebsgeschwür auf allen Gebieten des gesellschaftlichen Lebens ausdehnen. Die besten Garantien sind die bereits früher aufgezählten, von Marx und Lenin ausgearbeiteten, die eine tatsächliche Arbeiterselbstverwaltung der Wirtschaft auf Betriebs- sowie auf gesamtwirtschaftlicher Ebene gewährleisten, untermauert von tatsächlicher Ausübung der politischen Macht durch das in Räten organisierte Proletariat und durch tatsächliche politische, sozialistische Demokratie. Vor allem die Bürokratisierung der Parteien und Gewerkschaften der Arbeiterklasse, die ein Instrument der Bürokratie zu verwandeln drohen, muß radikal abgewehrt werden durch die Rückkehr zum Leninschen Prinzip des Parteimaximums, d. h. des Prinzips, daß kein Parteimitglied, das führende Funktion in Staat und Wirtschaft ausübt, über materielle Privilegien verfügen darf und mehr verdient, als ein hoch qualifizierter Arbeiter.

Viertens müssen die ökonomischen und politischen Verhältnisse nach dem Sturz des Kapitalismus so gestaltet werden, daß sie die systematische Selbsterziehung des Proletariats zur Selbstverwaltung von Staat und Wirtschaft fördern und nicht hindern, sein Selbst-

vertrauen, sein Klassenbewußtsein und seine spontane Identifizierung mit der neuen Gesellschaft steigern und nicht herabsetzen. In Anschluß an ein bekanntes Leninwort über zuläßliche und nicht zuläßliche Kompromisse würde ich verallegmeinernd behaupten, daß nur solche Abweichungen vom idealen sozialistischen Modell zeitweilig akzeptiert werden können, die diesen Bedingungen entsprechen. Jede Konzession an sog. »ökonomische Notwendigkeiten«, die uns mit diesen Bedingungen in Konflikt bringt, führt uns grundlegend weiter vom Sozialismus weg, statt uns ihm näherzubringen.

Ich möchte in diesem Zusammenhang eine allgemeine Einwendung widerlegen, die oft gegen den Standpunkt, den ich hier zu vertreten versuche, ins Feld geführt wird. Man sagt: Du gibst selbst zu, daß ein hoher Entwicklungsgrad der Produktivkräfte absolute Vorbedingung ist zur Verwirklichung einer tatsächlich sozialistischen Gesellschaft. Nun sind aber Entfaltung der Warenproduktion und steigende Benützung des materiellen Anreizes ebenso absolute Vorbedingungen zur Verwirklichung eines raschen Wachstums der Produktivkräfte. Sind dann nicht diese Überlegungen über die durch diese Warenproduktion hervorgerufene Entfremdung auch im Sozialismus irreführend, da es keinen anderen Weg gibt, um zum Sozialismus zu kommen? Muß man da nicht erst maximal die sozialistische Warenproduktion entfalten, und nachher, wenn einmal die materiellen Vorbedingungen für das Absterben der Warenproduktion gegeben sind, anfangen, diese aufzuheben? – Ähnliche Einwendungen können ebenfalls in der Frage der Bürokratie, des Monopols der politischen Macht in den Händen einer kleinen Gruppe von Politikern usw. usf. formuliert werden.

Diese Einwände sind meines Erachtens grundlegend abzulehnen, weil sie von einer mechanistisch-deterministischen Vision der Gesellschaftsentwicklung ausgehen, die weder der Wirklichkeit noch der marxistischen Theorie entspricht. Sie zeugen vor allem von einem völligen Unverständnis der Dialektik von Mittel und Ziel, die nicht voneinander getrennt werden können, sondern sich *gegenseitig* bedingen. Gewisse Mittel führen unvermeidlich zu einem anderen Ergebnis als die Zielerfüllung, die man sich davon erhofft.

Der Versuch, eine sozialistische Distributionsweise, eine sozialistische Moral oder ein sozialistisches Bewußtsein künstlich durch Propaganda und Indoktrination zu erzeugen, bevor die materiellen Vorbedingungen dazu bestehen, ist eine offensichtlich voluntaristische Entgleisung des Marxismus, und er ist zum Scheitern verurteilt. Aber genauso ist zum Scheitern verurteilt, und genauso stellt eine – diesmal mechanistisch deterministische – Entgleisung des Marxismus den Versuch dar, erst die materielle Produktion mit steigender Benützung der Warenproduktion voranzutreiben, die Menschen in steigender Weise auf den Erwerb materieller Güter und privater Bedürfniserfüllung über materielle Anreize auszurichten, die ganze gesellschaftliche Atmosphäre dadurch mehr mit egoistisch-materiellen Motiven zu durchtränken, die gleichzeitig eine wachsende Verdinglichung der zwischenmenschlichen Beziehungen bedingen, – und gleichzeitig zu hoffen, daß durch irgendein Wunder

das Wachstum des materiellen Reichtums an irgend einem Punkt plötzlich die völlig gegenteilige gesellschaftliche Atmosphäre von verschwindendem Egoismus, wachsender gesellschaftlicher Solidarität und rein-moralischem Arbeitsanreiz automatisch erzeugt wird. Es ist offensichtlich, daß eine solche psychologische Revolution einige Generationen vorher schon vorbereitet werden muß, und daß demnach die richtige Lösung eine dialektische ist, d. h. daß nach der sozialistischen Revolution einerseits wohl Warenproduktion in beschränkter Weise beibehalten, gleichzeitig aber auch systematisch und bewußt abgebaut werden muß, weil nur dieser systematische Abbau, die systematische Ausdehnung eines Sektors tatsächlicher bargeldloser Bedarfsdeckung für den Produzenten, in ihm allmählich eine neue Arbeitsmoral, eine neue Psychologie, eine neue Kultur, ein neues Bewußtsein und eine neue Form der Beziehungen zu seinen Mitmenschen entstehen lassen kann.

Ist ein solches allmähliches Absterben der Warenproduktion und eine solche allmähliche Humanisierung der Beziehungen zwischen den Menschen Utopie? Ich glaube es nicht. Man kann die Gesetze formulieren, die diese Prozesse bedingen und ermöglichen. Die drei wichtigsten davon scheinen mir die folgenden zu sein:

Sobald die marginale Nachfrage-Elastizität einer Ware (bei wachsendem Einkommen) dem Nullpunkt zustrebt, oder sogar negativ wird, kann zu bargeldloser Verteilung in diesem Bereich übergegangen werden, ohne daß dies für Gesellschaft die Gefahr größerer Verschwendung von Ressourcen mit sich bringt. Freie Konsumwahl kann dann durch Technik der vorherigen unmittelbaren Befragung der Konsumenten, durch die verschiedenen dazu geeigneten Mittel geschehen. Dieselben Techniken könnten, nebenbei gesagt, auch heute schon in vielen Bereichen verwendet werden, denn sie geben viel direkter als der Umweg über dem Markt, Aufschluß darüber, was der Konsument wirklich wünscht.

Je mehr der gesellschaftliche Reichtum wächst, umso mehr Waren kommen in die Lage, wo ihre marginale Nachfrage-Elastizität bei wachsendem Einkommen tatsächlich negativ wird (in den am meisten entwickelten Industriestaaten ist dies heute bereits für Brot, Kartoffel, gewisse Gemüse und Obstsorten, und sogar gewisse Fleischsorten und z. T. Zucker der Fall).

Je mehr der rationelle Verbrauch einer wachsenden Reihe von Waren an Stelle des quantitativ zunehmenden Verbrauchs tritt, umso mehr hat der steigende materielle Reichtum die Tendenz, die Bedürfnisdeckung einer wachsenden Zahl von Menschen zu »entdinglichen«, d. h. Freie-Zeit-Beschäftigung, kulturelle Tätigkeit, Schulung usw. an Stelle der Anhäufung von materiellen Gütern zu stellen. Um es noch schärfer auszudrücken: je mehr der gesellschaftliche Reichtum steigt, umso weniger können zusätzliche *Dinge* die Menschen tatsächlich befriedigen. Dies ist der tiefere Grund der wachsenden Leere des menschlichen Lebens gerade in den sog. »reichen« Industriestaaten. In einer sozialistischen Gesellschaft muß dann in wachsendem Ausmaß *Beschäftigung mit Menschen an Stelle von der Beschäftigung mit Dingen*, die Humanisierung von gesell-

schaftlichen Beziehungen an Stelle von der Verdinglichung treten. Das Absterben der Warenproduktion schafft die notwendigen gesellschaftlichen und psychologischen Vorbedingungen für diese Entwicklung.

Während die sozialistische Gesellschaft also systematisch jeden Schritt vorwärts in der Entwicklung der Produktivkräfte dazu benützt, Warenproduktion und Marktwirtschaft abzubauen, was die wachsende Möglichkeit der Integration persönlicher Freiheit und wirtschaftlicher Planung auf dem Konsumsektor ermöglicht, muß sie gleichzeitig auf dem Gebiet der Produktion systematisch die tatsächliche Entscheidungsgewalt an die Masse der werktätigen Bevölkerung überleiten. Dies benötigt eine Ausdehnung der Arbeiterselbstverwaltung von der Betriebs- und Kommunalebene auf die gesamtwirtschaftliche Ebene. In diesem Zusammenhang muß das Dilemma »entweder bürokratisch-zentralisierte Verwaltungswirtschaft oder Marktwirtschaft« entschieden als mystifizierend und ideologisierend zurückgewiesen werden. Es gibt eine dritte Form der gesamtwirtschaftlichen Entscheidungen, durch direkten Entschluß der frei gewählten Vertreter der Arbeiterräte, demokratisch-zentrale Planung durch einen nationalen Kongreß von Arbeiterräten. Die strategischen Fragen der Verteilung des Nationaleinkommens und die großen Linien der Perspektivplanung müßten von einem solchen Kongreß entschieden werden, und zwar aufgrund einer großen Zahl von Alternativplänen. Er müßte das Recht haben, jede Entwicklung von isolierten selbstverwalteten Betrieben, die mit diesen Beschlüssen in Konflikt geraten, zu verhindern. Nur in dieser Weise kann auf demokratischem Weg der Gegensatz zwischen Gemeinschaftsinteresse und Sonderinteresse gelöst werden, d. h. kann das Gemeinschaftsinteresse durch die Mehrheit der sich selbst verwaltenden Produzenten ausgedrückt werden.

Einwände, die gegen diese Lösung seitens der Ideologen der Bürokratie in den sozialistischen Ländern geäußert werden, sind praktisch identisch mit den Einwänden, die die bürgerliche Ideologie im Westen gegen die Idee der Demokratisierung des Wirtschafts- und Gesellschaftslebens durch Sozialisierung der Produktionsmittel unter einem System der Selbstverwaltung gebraucht. Diese Einwände reduzieren sich auf das Problem der sog. »Inkompetenz der Massen«, die angeblich nicht fähig sind, strategisch richtige Entscheidungen in Wirtschaftsfragen usw. zu treffen. Im allgemeinen ergibt sich bei der Analyse dieser Einwände, daß diejenigen, die sie benutzen, bewußt oder unbewußt rein technische Fragen mit Produktionsverhältnissen verwechseln. Es ist wahr, daß Kranke nicht durch Mehrheitsbeschluß die richtige Diagnose oder die richtige Heiltaktik einer Ärztgruppe aufoktroieren können, und daß eine Masse unqualifizierter Arbeiter keine Pläne für ein Atomkraftwerk entwerfen werden. Aber die Masse der Kranken – oder besser gesagt der potentiellen Kranken, um mit Jules Romains zu reden, d. h. aller Gesellschaftsmitglieder – sind durchaus kompetent, durch Mehrheitsbeschluß zu entscheiden, welcher Teil des Nationaleinkommens für Gesundheitszwecke verausgabt, und welcher Teil des Energie-

bedarfs in den kommenden zehn Jahren durch Atomkraftwerke gedeckt werden soll, wenn man sie genau über sämtliche wirtschaftliche, gesellschaftliche, kulturelle usw. Folgen der verschiedenen Alternativlösungen dieser Fragen informiert.

Die entgeltliche Verwirklichung einer harmonischen Integration von persönlicher Freiheit und wirtschaftlicher Planung erfordert drei Prozesse, die die voll entwickelte sozialistische Gesellschaft kennzeichnen: das allmähliche Absterben der Warenproduktion; das allmähliche Absterben des Staates; das allmähliche Absterben des Zwanges für den Menschen, einen bedeutenden Teil seiner beschränkten Lebenszeit der materiellen Produktion auf unschöpferische Weise zu opfern, d. h. als Lebenszeit zu verlieren. Wie Marx es genau ausgedrückt hat, kann das Reich der Freiheit sich nur außerhalb der Sphäre der materiellen Produktion selbst entfalten, obwohl diese die Grundlage dafür bietet. Wachsende Automation der materiellen Produktion; wachsende Freizeit; verallgemeinertes Hochschulstudium; wachsende Reduktion der Arbeit auf schöpferische Tätigkeit; wachsendes Absterben der gesellschaftlichen Arbeitsteilung schaffen die notwendigen materiell-gesellschaftlichen Vorbedingungen dieses Prozesses der entgeltigen Befreiung des Menschen von dem Fluch, sein Brot im Schweiß seines Angesichts verdienen zu müssen.

Wenn wir alle diese Prozesse genau untersuchen, so finden wir in ihnen eine schlagende Antwort auf die Frage, die Marx in seinen »Thesen über Feuerbach« aufgestellt hat: »Wer erzieht die Erzieher?« Denn es ergibt sich offenbar, daß alle Prozesse der Integration menschlicher Freiheit und wirtschaftlicher Planung letzten Endes Prozesse der *Selbsterziehung* der sozialistischen Gesellschaft sind, in denen die revolutionären Marxisten wohl die Rolle einer treibenden Kraft durch Überzeugung und Beispiel, nicht aber die Rolle einer Kommandogewalt ausüben können, weil dies für einen solchen Erziehungsprozeß auf die Dauer weder wirksam noch sinnvoll ist. Dies war nebenbei gesagt auch Lenins Auffassung, der in der »Kinderkrankheit« den Nachdruck legt auf die Notwendigkeit der Überzeugung der Mehrheit der Arbeiterklasse und nicht des Aufkrotzierens oder Aufzwingens von Beschlüssen. Auf der historischen Notwendigkeit der Selbsterziehung der sozialistischen Gesellschaft beruht auch letzten Endes die historische Rechtfertigung der Arbeiterselbstverwaltung.

Ihre moralische Überlegenheit entspringt dem Tatbestand daß, bis zum vollständigen Absterben der Warenproduktion das Wirtschaftswachstum und die Investitionstätigkeit immer ein unmittelbares Konsumopfer für die Masse der Werktätigen bedeuten werden. In der kapitalistischen Produktionsweise werden die diesbezüglichen Beschlüsse von den Kapitalisten getroffen, und die Werktätigen müssen sich diesen Beschlüssen, für die sie weder die Verantwortung noch die Schuld tragen, im großen und ganzen hilflos unterwerfen. In der bürokratisch-zentralistischen Wirtschaft, werden die diesbezüglichen Beschlüsse wiederum von einer kleinen Gruppe von politischen und wirtschaftlichen Führern getroffen, ohne daß diejeni-

gen, die diese Opfer zu tragen haben, darüber vorher befragt wurden oder dazu ihre Zustimmung gegeben haben. In der sog. »sozialistischen Marktwirtschaft« werden die Konsumopfer durch blinde Marktgesetze bestimmt, und davon werden wahllos Schichten der Werktätigen, teils durch Zufall und teils aufgrund ihrer wirtschaftlichen Schwäche getroffen, d. h. vom sozialistischen Standpunkt gesehen gerade diejenigen die am meisten gegen solche Opfer immunisiert werden sollten.

Nur in einem System der Arbeiterselbstverwaltung, das demokratisch-zentralisiert ist, können die Massen der Werktätigen *vorher* über Ausmaß, Umfang und Verteilung der unvermeidlichen Konsumopfer befragt werden, und darüber nach freier und öffentlicher Diskussion auch entscheiden. Nur in einem solchen System sind also die Konsumopfer freiwillig im gesellschaftlichen Sinne des Wortes, und diese Tatsache gibt diesem System eine gewaltige moralische Überlegenheit.

Und schließlich besitzt dieses System auch eine große Überlegenheit an wirtschaftlicher Effizienz, nicht nur, weil es die Vergeudung von Produktiv-Kräften stärker reduziert als dies im Kapitalismus oder im System der bürokratischen Planwirtschaft der Fall ist, sondern auch und vor allem weil es die freiere Initiative von Millionen von Werktätigen im Produktionsprozeß viel mehr entfacht und begünstigt als andere Wirtschaftsmodelle in der modernen Großindustrie. In diesem Sinne kann man sagen, daß eine reife sozialistische Wirtschaft den Beweis erbringen wird, daß ohne persönliche Freiheit eine wirksame wirtschaftliche Planung nicht möglich ist, weil, wie Marx dies auf geniale Weise in den »Grundrissen« geahnt hat, unter den Bedingungen der modernen Technik und Wissenschaft, die *schöpferische*, nicht mehr entfremdete Betätigung des einzelnen selbst zur mächtigsten Produktivkraft wird.

LA BUREAUCRATIE, ORGANISATION REIFIEE

Ljubomir Tadić

Beograd

I

Notre époque est celle de la grande poussée et de la domination des forces de réification. La grande bourgeoisie semble n'avoir pas dit son dernier mot dans l'histoire et aujourd'hui encore, malgré la destruction massive des forces de production au cours des dernières guerres, conduit à pas de géants sur les chemins du progrès technique et scientifique la création humaine vers des hauteurs que l'on pouvait à peine imaginer il y a quelques dizaines d'années. Il est presque généralement reconnu que le paupérisme classique, dans les pays hautement et même moyennement développés, fait place à des formes raffinées d'aliénation. La production massive des biens de consommation satisfait aux besoins élémentaires de l'homme, et jette en outre les bases d'une vie confortable et luxueuse. Cependant, tous ces avantages sont obtenus au prix d'une manipulation technique sociale inhumaine, qui embrasse aussi le domaine de la culture, aboutissant à une diminution de l'importance de la théorie et de la puissance de la pensée critique, au profit de la technique et de la science positive. Cependant, la production massive des biens est encore un but en soi, qui reste loin des besoins humains véritables, puisqu'elle est placée sous la protection de la valeur d'échange.

Si paradoxal que cela puisse paraître, ce développement a été prévu il y a 120 ans par les auteurs du «Manifeste du Parti communiste». Dans ce document fameux qui prédit la mort historique de la bourgeoisie, on peut lire: «La bourgeoisie a créé, au cours d'un règne de classe de 100 ans, des forces de production plus massives et plus colossales que toutes les générations passées prises ensemble... Les rapports bourgeois de production et de trafic, les rapports bourgeois de propriété, la société bourgeoise moderne qui a *miraculeusement* (souligné par Lj. T.) fait naître ces énormes moyens de production et de trafic, tout cela *ressemble à un sorcier* (souligné par Lj. T.) qui ne peut plus maîtriser les forces souterraines qu'il a fait surgir.»¹

¹ Cf. Marx-Engels, «Oeuvres choisies», tome I, «Kultura», Belgrade 1949, p. 19 et 20.

Mais si aujourd'hui, tant d'années après le Manifeste, nous cherchons ce que les sorciers bourgeois ont créé de plus miraculeux, nous trouverons facilement que c'est l'énergie atomique, produit d'une science mise au service de la production bourgeoise et de son règne politique. Ce moment de la domination de la classe capitaliste a été prévu lui aussi dans le «Manifeste». Nous citons: »La bourgeoisie, a ôté l'auréole du saint à toutes les professions auparavant dignes et considérées avec respect. Elle a transformé le médecin, le juriste, le prêtre, le poète, le savant, en ouvriers salariés.«²

Dans son »Grundrisse der Kritik der politische Oekonomie«, Marx affirme que ce n'est pas seulement la quantité du travail appliqué qui est un facteur décisif dans la production de la richesse. »A mesure que se développe la grande industrie, la création de la richesse réelle est moins dépendante du temps et de la quantité de travail appliqué que de la puissance des agents qui, au cours du temps de travail, se mettent en mouvement sans avoir rapport avec le temps de travail direct que coûte leur production, mais dépendant de l'état général de la science et du progrès technologique ou de l'application de cette science à la production.«³

La prédominance de la production bourgeoise sur tous les autres modes historiques de production se reflète avant tout dans le principe de la rationalisation totale qui naît organiquement du fondement de l'économie bourgeoise: *épargne et efficacité*. Seul le *savoir* qui mène au succès, notamment dans les affaires, le savoir qui *fonctionne* et peut s'utiliser instrumentalement, se transformer et s'appliquer technologiquement, reçoit son passeport pour le cosmopolisme bourgeois. Tout le reste doit être effacé du codex de la civilisation et de la culture typiquement bourgeoises.

Le type de ce savoir, nous le trouvons dans la bureaucratie et dans la technocratie modernes, qui sont nées justement du processus de rationalisation que Max Weber a défini comme la caractéristique durable de la civilisation moderne, et dont le point culminant, pouvons-nous dire, est représenté par la »société industrielle« contemporaine. Si l'on suit l'argumentation de Weber, le bureaucrate ou le technocrate contemporain, est une sorte d'»homme pieux« hégélien, qui agit pour Dieu, et non pas pour soi, c'est-à-dire pour l'homme. Il n'est pas l'être de la raison, car son but est situé en dehors de lui. Il est cependant un être rationnel, bien que sa »rationalité« soit de nature mécanique. »Le mécanisme bureaucratique totalement développé est aux autres formes d'organisation ce que la machine est aux formes non mécaniques de production.«⁴ Le sens véritable de la techno-bureaucratie en tant qu'organisation rationnelle se reflète dans la calculabilité qui, on le sait, est impossible sans règle, sans dépersonnalisation réifiée des procédés bureaucratiques, sans action »sine ira et studio«. Mais la machine bureaucratique est une machine qui pense.

² Ibid. p. 17.

³ Karl Marx, »Grundrisse der Kritik der politischen Oekonomie«, Dietz, Berlin 1953, p. 592.

⁴ Cf. Max Weber, »Wirtschaft und Gesellschaft«, II Halbband, Tübingen 1956, p. 560-70.

L'effacement de toutes les qualités humaines et l'accoutumance de l'appareil psycho-physique de l'homme aux exigences du monde extérieur, des outils et des fonctions, et leur rythme de travail, exige la possession de *connaissances spéciales et spécialisées*. La percée irrésistible de l'organisation bureaucratique est assurée, du fait de sa prédominance purement technique sur tous les autres types «archaïques» de direction. Et cette prédominance technique se trouve dans son efficacité, autrement dit dans les qualités du *mécanisme* social perfectionné. La mécanisation de la politique en tant que technisation ou scientification de tout le travail social se reflète dans l'exactitude, dans la vitesse, dans la connaissance des règlements et autres documents, dans la structure hiérarchique rigoureuse, et notamment dans l'économicité de la direction, c'est-à-dire dans l'épargne optimale des dépenses matérielles et personnelles. Et plus les organes bureaucratiques sont ordonnés, plus on applique le principe de l'investiture et de la monocratie hiérarchique, plus l'organisation bourgeoise est efficace et «rationnelle» dans son activité. Et inversement, toute décision collégiale et démocratique, qui provoque des pertes et contribue à l'ajournement de la solution, nuit au «télos» suprême de la gestion bureaucratique: l'épargne du temps et l'efficacité rationnelle.⁵

Le processus de dépersonnalisation et de réification que Marx a défini comme la qualité de l'usine de type capitaliste, où l'ouvrier devient un accessoire automatique de la machine, est le même dans le bureau où toutes les capacités humaines se séparent de la personne du bureaucrate pour se mettre au service du bureau ou de l'atelier, c'est-à-dire se vendent sur le «marché politique» comme valeur d'échange.⁶ L'instruction totale, l'éducation et en particulier la scolarité sont soumis à un critère dont le résultat est le phénomène que Weber appelle «*Fachmenschen ohne Geist*». Le savoir bureaucratique, si paradoxal que cela paraisse, correspond à une paupérisation de l'esprit, car il est directement soumis aux exigences de l'outil mort auquel correspond l'uniformité des attitudes, l'automatisme des fonctions, l'entraînement et la soumission non-critique.

II

Ce n'est pas un hasard si Weber a souligné que l'organisation réifiée de la bureaucratie est justement le produit le plus rationnel de la *discipline* qui apparaît de façon paradigmatique dans les organisations de l'usine moderne et de la caserne. De la même façon, Marx avait montré que le principe fondamental de l'activité bureaucratique était l'*autorité* et la subordination passive à l'autorité. On comprend dès lors pourquoi cette machine humaine se met «à la disposition de tout pouvoir qui a besoin de ses services».⁷

Le savoir bureaucratique est un savoir discipliné, sa nature exige que dans la tête du bureaucrate en tant que tel, se trouve seulement

⁵ Ibid. p. 560.

⁶ Cf. Lukács, «*Geschichte und Klassenbewußtsein*», Malik Verlag, Berlin 1923. p. 110.

⁷ Cf. M. Weber, oeuvre citée, p. 690.

la quantité de savoir correspondant à son but fonctionnel. En ce sens, le niveau de la connaissance bureaucratique se limite à la routine et représente, comme Hegel lui-même l'a fait remarquer, »l'horizon de la sphère limitée«. C'est pourquoi l'on ne trouve probablement nulle part autant que dans le savoir bureaucratique le phénomène d'idiotisme de la profession. On peut dire que la constructivité non-critique conservatrice est propre à cette sorte de savoir. La calculabilité rationalisée qui se débarrasse de *l'arbitraire personnel*⁸ pour mettre à sa place l'estimation objective glacée, à l'aide de laquelle on peut calculer le cours légal des événements, en un mot l'habileté et l'efficacité techniques, ne sont possible qu'au prix d'une croissance géante de la spécialisation qui soumet impitoyablement les qualités humaines aux exigences de la division du travail. Comme le »Fachmensch« de Weber soumet le »Kulturmensch«, l'humanité acquiert sa supériorité technique au prix de la perte de l'image de la totalité des rapports vitaux.

On sait que Marx a mis l'accent sur l'opposition entre savoir bureaucratique et science. En fait, il s'agit de l'opposition de la science parcellaire du spécialiste et du technicien, et du savoir guidé par le principe de l'universalité. En ce sens, tout savoir bureaucratique et technocratique est ennemi de la théorie et de la pensée philosophique critique. La mentalité bureaucratique ne reconnaît et considère que le savoir praticable, »neutre de valeur«, dans le meilleur des cas, le savoir qui découle de la technique et de la science. Cela vient de la parenté entre rationalité bureaucratique et rationalité scientifique, qui sont toutes les deux de nature technique. La logique scientifique de soumission répond à la logique bureaucratique de subordination. Elles se situent toutes les deux dans la lignée but-moyen, elles sont réglées toutes les deux dans le sens de l'application pratique, elles se caractérisent l'une et l'autre par leurs rapports purement extérieurs envers la pratique, la réalité. Au contraire, ce qui caractérise l'universalité de la pensée philosophique rationnelle, c'est un rapport envers la pratique fondamentalement différent. Là la pratique n'est pas extérieure, les buts ne sont pas situés dehors. Aussi l'unité de la pratique et de la théorie est-elle un trait essentiel de la pensée philosophique véritable, qui ne subit aucune dénaturation technique.⁹

De même que Weber a vu la cause du progrès inéluctable de la gestion bureaucratique dans sa »réificité« et dans son efficacité, Leo Strauss, non sans ironie cependant, montre que la science a pris le pas

⁸ Weber (cf. oeuvre citée p. 691.) montre que l'enthousiasme ni le désintéret ne perdent ici leur droit, surtout dans le cas de la machine de guerre rationnelle, dans laquelle les »éléments moraux« et les dispositions émotionnelles sont estimés souvent par dessus tout. Cependant, d'après l'auteur, ce qui est sociologiquement décisif, c'est que, 1), les *impondérables* eux-mêmes sont *calculés* rationnellement, que les éléments irrationnels se calculent, au moins en principe, comme on calcule les quantités dans un dépôt de charbon et de bronze. et que, 2), ce »dévouement« est un dévouement à une cause commune, à un but, à un succès auquel on aspire rationnellement, et non à une personnalité en tant que telle.

⁹ Cf. Jürgen Habermas, »Theorie und Praxis«, Luchterhand, Neuwied und Berlin 1963, p. 321-22.

sur la philosophie parce qu'elle a «réussi» à contribuer au perfectionnement du monde, alors que la philosophie a échouée, c'est-à-dire n'a pas vu couronner ses aspirations.¹⁰

La meilleure preuve de cette rationalisation de la société moderne est la distinction qu'on y établit d'une part entre philosophie politique, qui est un savoir pratique, et science politique, ou art de la manipulation technique, et de l'autre, droit naturel et jurisprudence. Ce processus trouve son expression dans ce que Weber a dit de la bureaucratie de l'Etat et du droit.

La conception bureaucratique de la politique et du droit est caractérisée par un formalisme outrancié, qui est l'expression même de la réification de la conscience politique et juridique. Cette conception peut s'intéresser par exemple seulement au droit, «qui peut compter comme une machine». D'où K. Mannheim conclut avec juste raison que la tendance fondamentale de toute pensée bureaucratique est de faire de tous les problèmes politiques des problèmes d'administration. Le fonctionnaire bureaucratique, socialement borné, ou, ce qui, selon Mannheim, revient au même, soumis à la rationalité qui lui est propre, évite de voir que derrière chaque loi en vigueur se cachent les intérêts socialement formulés et les «Weltanschauungen» du groupe social déterminé. De même, la raison légaliste voit dans les révolutions des obstacles qu'elle tente de résoudre par voie de décret arbitraire.¹¹

Pour le formalisme bureaucratique, qui est propre notamment à la vocation *juridique*, l'universalité formelle des lois positives est le critère fondamental de toute justice et de tout sentiment de justice, et l'égalité formelle sur laquelle reposent ces lois s'identifie avec l'égalité en général. Ce qui intéresse ce formalisme, c'est purement et simplement le libre fonctionnement du régime et de l'ordre, d'après le principe de la soumission logique du cas particulier au principe général (de la loi). Ici l'Etat est un «ordre juridique objectif», possédant un système logique et cohérent de normes juridiques qui en principe sont définies abstraitement et anonymement, c'est-à-dire demeurent valables indépendamment de tout avis, de toute «autorisation» individuels. A cette hiérarchie logique de l'ordre juridique correspond la hiérarchie administrative des organes de l'Etat, avec la division rigoureuse des compétences et des «rôles». La gestion bureaucratique, selon un schéma dont, d'après Weber, la Staatsräson est l'étoile, refoule toute substantialité au profit de la fonctionnalité quantitative de l'ordre. Ce que l'on appelle «le droit d'Etat» souligne en fait la priorité du devoir sur le droit, et soumet les principes de la liberté aux intérêts d'un ordre sans visage.¹²

¹⁰ Cf. Leo Strauss, «Le Droit naturel et l'histoire», Plon, Paris 1954, p. 95.

¹¹ Cf. Karl Mannheim, «Ideology and Utopia», Routledge, Londres 1960, p. 105.

¹² L'éthos de la techno-bureaucratie est particulièrement bien exprimé par l'idéologue manager James Burnham (Cf. son livre «The Managerial Revolution», Penguin books, New-York 1945.). L'auteur écrit: «Au lieu de «liberté», de «libre initiative», planification. Moins de discours sur les «droits» et les «droits naturels», et davantage sur les «devoirs», sur «l'ordre», sur la «discipline». Moins sur «l'opportunité», davantage sur le «devoir professionnel».

On sait que Max Weber met au rang des facteurs politiques qui ont engendré cette bureaucratisation les besoins grandissants de la société pour l'ordre et pour la protection (police), dans tous les domaines, surtout dans une société habituée à la paix.¹³ Il est certain que la justice formelle de ce que l'on appelle le »Rechtsstaat«, comparée aux formes patriarcales ou autres formes prébureaucratiques de domination, représente un grand pas en avant dans la réalisation de l'ordre et de la sécurité personnelle, surtout, si on compare avec ce qu'on appelle »la justice de cadî«, qu'elle apparaisse au Moyen âge ou dans la deuxième moitié du XX^e siècle, sous la féodalité ou dans le socialisme despotique. Cependant, Weber, comme ceux qui se réfèrent à lui, est peut-être la victime inconsciente de la pensée légaliste bureaucratique. Il omet de remarquer la profonde différence qui sépare l'idéologie juridique de l'Etat, c'est-à-dire bureaucratique, du droit naturel révolutionnaire. Pour le droit naturel révolutionnaire du jeune capitalisme, qui s'oppose au »droit-privilege« et à l'absolutisme monarchique, l'égalité formelle et l'universalité sont également capables de déterminer le contenu du droit. Cependant, Lukács a montré de façon convaincante que la bourgeoisie révolutionnaire n'a pas cherché le fondement de la valeur de la facticité dans un rapport juridique, mais l'a déduit de la raison.¹⁴ Il en résulte qu'une partie essentielle du droit naturel révolutionnaire est le droit du peuple à la révolution, si un ordre juridique ne correspond pas au critère de l'ordre rationnel. Mais l'époque de la bureaucratisation du droit se caractérise par une rupture entre la forme et le contenu, par l'exclusivité de la rationalité de la forme. De là naît la neutralité caractéristique des valeurs de la jurisprudence formaliste, qui ne se préoccupe pas de savoir, par exemple, si ce que l'on appelle la »norme métajuridique fondamentale« est le fait de quelque usurpateur, ou si elle a été formulée sur des principes rationnels. C'est là que l'on voit s'exprimer toute la différence de principe entre l'approche technobureaucratique et l'approche pratique de la politique et du droit.

III

Le type bureaucratique pur (légal) n'est présent dans la réalité que sous forme de modèle théorique. Dans la vie, ce que l'on rencontre le plus souvent, ce sont des régimes de démocratie conservatrice, avec tendances bureaucratiques fortement accentuées, ou encore, des dictatures politiques que l'on pourrait appeler domination ou direction charismatique et bureaucratique en même temps. C'est le cas des dictatures fascistes et nazies,¹⁵ et pour beaucoup, celui du régime pseudosocialiste connu sous le nom de stalinisme.

¹³ Cf. Max Weber, oeuvre citée, p. 569.

¹⁴ Cf. Lukács, oeuvre citée.

¹⁵ Cf. la belle analyse du type fasciste nazi de règne faite par Hans H. Gerth, »The Nazy Party: its Leadership and Composition«.

La domination bureaucratique et charismatique se distingue par un mélange de forme de pouvoir irrationnelles et d'éléments bureaucratiques rationalisés. Par essence, la direction charismatique est une nouvelle sorte d'oligarchie qui fonde son règne, pour ainsi dire, sur le terrain pur, en ce sens qu'elle renonce à toutes les règles de domination et de direction existant auparavant. Ces «innovations politiques» sont en fait des actes totalement arbitraires qui placent ces règles dans le cadre ouvertement cynique de la réalisation de l'idéologie machiavélique de la raison d'Etat. L'ordre de la loi anonyme ou de la constitution est remplacé, dans cette sorte de domination politique, par le principe renouvelé de l'«absolutisme»: l'Etat, c'est moi. Mais là, le monarque fait place au «guide», au guide et à l'instructeur, ou à la «direction sage». Ce type de direction politique s'appuie soit sur une mission mystique, sur une «providence», (qui peut être remplacée par une «histoire» d'inspiration également mystique), ou sur le «savoir absolu», ce qui constitue une espèce particulière de césaro-papisme.

Le cercle oligarchique étroit des personnes de confiance qui entoure le chef charismatique, est constitué par la grâce et le bon plaisir de ce dernier, selon les mérites remportés dans la cause de l'oligarchie, ou des qualités problématiques de fidélité pure et simple au chef et à sa «ragione di stato» particulière. Dans ce cas, c'est le principe de la hiérarchie ecclésiastique qui est adopté, et les «élus» prennent leur position politique par voie d'ordination», d'investiture hiérarchique purement bureaucratique, ou, comme il arrive souvent dans les gestions de type staliniste, par voie de cooptation ad hoc, appliquée le plus souvent pour remplir le vide laissé par un oligarque ayant perdu la grâce, la faveur du chef, ou totalement liquidé, politiquement et physiquement. Dans cette constellation politique, la possibilité du choix démocratique n'est absolument pas prévue: on la remplace par une farce, une mimique démocratique: l'acclamation plébiscitaire.

Il est possible aussi, en cas de crise exceptionnelle, que l'oligarchie obtienne un équilibre intérieur dans lequel aucune personnalité n'est en état de réaliser, dans les cadres de cette élite conservatrice, le charisme irréfutable. Il se crée alors une «division du travail» particulière, qui est assurée par un système de rotation évoquant la roulette plus que des changements politiques. Dans ces cas là, pour assurer au moins une apparence de mouvement politique, on crée de nouvelles institutions politiques, presque toujours superflues, d'une part pour l'affluence de nouveaux membres de l'élite recrutés toujours sur le modèle des précédents, d'autre part et surtout pour maintenir au pouvoir des membres anciens et «vérifiés», qui, il est vrai, n'ont plus rien à dire ni à faire, mais qui doivent rester, à cause des rapports intérieurs de force au sommet, par inertie, ou par nécessité. Dans ces conditions, le plus souvent, on voit se former des *sénats* sui generis, ou une sorte de gérousie du XX^e siècle. Il s'agit en fait de différentes formes de gérontocratie, dont la pire est la gérontocratie «socialiste». Ce type de domination, qui, comme nous l'avons dit, a lui-même une structure bureaucratique, doit s'appuyer du fait de sa nature antidé-

mocratique, sur l'appareil bureaucratique et technocratique. Il offre à cet appareil certains privilèges, alors que son fonctionnement n'est généralement pas dirigé par la loi au sens légaliste, mais par les décisions arbitraires du sommet, qui met, dans toute la mesure du possible, son arbitraire au-dessus de la loi, et à sa place. Dans ce cas, l'ordre poussé jusqu'au bout se transforme en arbitraire total, en régime de force nue. Pour que l'ironie soit complète, ces régimes peuvent détruire jusque dans ses fondations l'ancien appareil bureaucratique d'État, pour en créer un nouveau qui peut également fonctionner de façon précise, non pas, comme nous l'avons dit, selon l'ordre de la loi, mais d'après les ordres individuels des maîtres du pouvoir.

Les pays qui connaissent une dégénérescence de la révolution socialiste en domination bureaucratique et charismatique, sont caractérisés par la disparition du guide révolutionnaire, du tribun du peuple mettant toute son activité, toute son énergie, au service des intérêts démocratiques populaires, et appliquant à toute avance pratique dans la vie politique la mesure des principes et des «butts» du socialisme.¹⁶ Ce tribun est remplacé par le *démagogue* qui abandonne la praxis et, vue confiance illimitée en la facticité du pouvoir, accepte les phrases démocratiques fallacieuses. Ce type de politicien est caractérisé par son praticisme, son bas réalisme, sa tendance à temporiser, à établir une séparation fatale entre présent et futur, entre ce qui est et ce qui doit être, sait-on quand. La conscience révolutionnaire éteinte et l'enthousiasme sont remplacés par le fonctionnement des tâches et des travaux, par une routine dépourvue d'imagination, ce que l'on appelle le travail tranquille, au jour le jour, où la lecture de travaux ronéotypés monstrueux et le déroulement de débats formalistes qui ne mènent à rien et n'ont pas de sens, remplissent la vie des fonctionnaires.

IV

A la direction bureaucratique rationalisée et réifiée s'oppose seulement, comme autre terme de l'alternative, une autogestion démocratique rationnelle. Cependant, ce type de gouvernement est sous-estimé dans la théorie politique moderne, de Max Weber à Robert Michels et à ses épigones. Weber reconnaît, certes, qu'en Angleterre le «self-gouvernement» a été préservé du destin bureaucratique qui a été celui de l'Europe continentale. Mais il ajoute que les formes démocratiques se réduisent en général à la démagogie.¹⁷ Cependant, le salut de la «liberté» individuelle du mouvement et la possibilité d'une certaine démocratie, Weber les a vus dans la responsabilité particulière de l'entrepreneur économique et du politicien d'État. Ces derniers sont autre chose que des fonctionnaires, non seulement formellement, mais effectivement. Ils mènent la lutte pour le pouvoir, et sont en état de

¹⁶ Cf. Leo Kofler, «Der Proletarische Bürger», Europa Verlag, Wien 1964, p. 193 etc.

¹⁷ Cf. M. Weber, oeuvre citée, p. 869: «La démocratie et la démagogie se rencontrent».

prendre des décisions autonomes, d'utiliser des compromis et de sacrifier le moins important à l'indispensable. Mais le problème, selon Weber, est que l'expert bureaucrate et son secret prévalent toujours sur le dilettante politicien et sur l'entrepreneur.¹⁸

De son côté, Robert Michels affirme que «la loi d'acier de l'oligarchie», d'après la nature des choses, est née de la prédominance des élus sur les électeurs, des mandataires sur ceux qui leur ont donné le mandat. En un mot, la puissance oligarchique a une base démocratique. La masse étant informe et la nature humaine ontologiquement mauvaise, la solution pessimiste s'impose d'elle-même, car l'«expérience» nous montre que l'histoire tourne fatalement en rond.¹⁹

Si l'on suit avec attention le cours de cette pensée, on est amené à conclure que les théories modernes de la bureaucratie sont imprégnées, soit d'un esprit de résignation, d'une sorte de quiétisme total, soit d'une atmosphère de réalisme cynique, qui se prend pour le symbole de la science et de la rigueur scientifique. Alvin Gouldner a qualifié cette pensée, non sans raison, de pathos métaphysique du pessimisme et du fatalisme, et cette science de science fatidique.²⁰ Ces théoriciens sont enclins à élever une tendance historique, une catégorie historique, au rang d'une loi scientifique agissant avec la puissance d'une nécessité naturelle. Si l'on en croit ce qu'ils avancent, chaque lutte entreprise par l'homme, chaque entreprise démocratique opposée aux vagues bureaucratiques, doit se perdre dans les sables, échouer sur les écueils sous-marins, aussi est-il vain de résister à cet élément social naturel, et même surnaturel. Nous sommes loin de penser qu'il faudrait opposer à ce fatalisme impitoyable le remède d'un optimisme bénin et léger. Ce qui peut s'opposer aux tendances de la bureaucratie, c'est d'un côté une vue critique de l'importance historique de ce phénomène social, et de l'autre la démonstration de la puissance et des capacités réelles de l'homme dans la formation des conditions de sa propre existence, et même de créations susceptibles de le dépasser.

V

Comme Marx l'a souligné, l'abolition de la bureaucratie n'est possible qu'à la base de l'abolition de l'aliénation politique, c'est-à-dire de façon à ce que l'«intérêt général» devienne vraiment l'intérêt particulier, et inversement.²¹ Ceci n'est possible que sur le terrain de la démocratie en tant qu'ordre de la liberté où l'«homme n'est pas fait pour la loi, mais la loi pour l'homme».²² Si l'homme, dans sa lutte

¹⁸ Ibid. p. 845.

¹⁹ Cf. Robert Michels, «Soziologie des Parteiwesens in der modernen Demokratie. Untersuchungen über die oligarchischen Tendenzen des Gruppenlebens». Neudruck der zweiten Auflage, Alfred Kröner Verlag, Stuttgart 1925 (1957), p. 25 etc.

²⁰ Cf. Alvin Gouldner, «Le pathos métaphysique et la théorie de la bureaucratie», revue «Pensée Politique» (Politička misao) No 3, Zagreb 1965, p. 174, 180.

²¹ Cf. Karl Marx, «Critique de la philosophie du droit public d'Hegel», Vescelin Maleša, Sarajevo, p. 66.

²² Ibid. p. 41 et 42.

contre la nature pour sa propre sauvegarde a créé des moyens efficaces et obtenu un progrès technique inouï, il n'a pu ôter de l'ordre du jour le problème de ses propres créations (de l'état, et autres formes d'organisation), qui le menacent quotidiennement de devenir des forces régnant avec lui. C'est pourquoi le grand problème du socialisme fut toujours et reste encore de créer un ordre social qui permette un *contrôle* rationnel efficace sur des produits par ailleurs efficaces eux-mêmes. Cependant, si l'on considère le problème de la bureaucratie et de la technocratie, Marx a raison ici comme partout lorsqu'il avance que les choses, machines et technique, ne sont pas responsables des malheurs des hommes et de leur asservissement; le coupable, c'est leur mauvaise *application*. L'orientation anti-technique, anti-machiniste, est égale en naïveté à la phase ludiste dans le développement du mouvement ouvrier. Il en découle que le grand problème de la critique de la bureaucratie est la critique des rapports sociaux où le règne bureaucratique devient possible.

A l'heure actuelle, on parle beaucoup, non sans raison, des avantages et des inconvénients de l'ère de l'automation et de la cybernétique. Les machines électroniques peuvent servir aujourd'hui au bonheur de l'homme autant qu'à son malheur. A la machinerie bureaucratique rationnelle dans ses fonctions de contrôle sont adjoints maintenant les »cerveaux« électroniques. La machine ainsi complétée menace aujourd'hui de réaliser la domination totale du monde. Elle peut augmenter la puissance de destruction de l'oeuvre de l'homme jusqu'à le détruire lui-même et mettre le progrès technique au service de la manipulation inhumaine, du renforcement du règne politico-technique sur l'homme. Là, la technique n'est pas utilisée dans un but technique, car le »télos« de la technique, comme l'a bien vu Marcuse, est dans le relâchement de la lutte pour l'existence.²³

Cependant, les calculatrices électroniques, dans des rapports sociaux modifiés, peuvent aider à libérer les énergies humaines du travail pénible, à augmenter les forces de production et la planification rationnelle des besoins humains. En un mot, la machine, dans son application rationnelle, peut contribuer à faire que l'humanité passe, de la société de travail en tant qu'»empire de la nécessité«, à la communauté de la création libre, qui répond à la dignité de la nature humaine.

L'un des problèmes les plus aigus de la bureaucratie est l'extension quantitative, la nécessité de mettre en oeuvre d'énormes moyens pour que ce parasite puisse aboutir à un succès rationnel efficace. Ce problème, on le sait a beaucoup préoccupé Saint-Simon aussi bien qu'Engels. Aussi le mot d'ordre »gouvernement à bon marché«, fut-il la grande préoccupation du saint-simonisme dans la réorganisation de la société. Cependant, la critique saint-simoniennne de la bureaucratie ouvrait largement la voie à la technocratie: sa communauté de travail, la communauté des »producteurs«, n'était que le transfert de l'autorité politique de la bureaucratie de l'ancien système sur les »industriels« capitalistes, et sur les technocrates. Il proposait de rempla-

²³ Cf. Herbert Marcuse, »Some Propositions on the Technological Society«.

cer le règne de la politique par le règne de l'économie politique, oubliant que l'on trouve des parasites parmi les »producteurs« de valeur et les travailleurs.

On peut résoudre le problème du parasitisme social de la technobureaucratie à l'ère de l'automation et de la cybernétique si l'appareil coûteux des fonctionnaires non-producteurs est considérablement restreint, si les fonctions nécessaires de la gestion sont soumises à un contrôle efficace de l'opinion publique dans la république des citoyens et des producteurs. Ce contrôle de l'opinion publique n'est rien d'autre que l'affirmation de la politique en tant que praxis, autrement dit la soumission du savoir technique au savoir pratique, de la machine à l'homme et à ses besoins humains. Si l'opinion publique fut et est restée l'ennemi mortel de toute puissance bureaucratique secrète, et de toutes les luttes pour le pouvoir tramées dans les coulisses en dehors de tout principe, on voit clairement où l'on doit concentrer les forces créatrices actives de l'homme dans la lutte contre les forces de réification.

En ce sens, l'autogestion démocratique socialiste est par définition un processus fluide et créateur qui refuse l'idéologie de l'ordre à tout prix, la création et la suprématie des institutions gigantesques et de la hiérarchie. Aussi, tout engagement pour le »mécanisme de la démocratie socialiste« signifie-t-il en même temps, consciemment ou non, revendiquer un régime qui a des dispositions inamicales envers la communauté socialiste. Comme je l'ai déjà montré, la pétrification des rapports autogestifs en mécanismes et en organes de mécanismes, qui, dans notre pays, représente une forte tendance, peut devenir et devient un sol nouveau sur lequel se reproduisent les rapports bureaucratiques. Le sens de toute autonomie rationnelle, celui de la démocratie autogestive, est de développer par la voie de l'initiative les capacités humaines qui sont propres seulement au créateur libre, et de limiter en ce sens – si l'on ne peut l'abolir aussitôt – le règne arbitraire de l'»intérêt général«. Cependant, la démocratie autogestive, dans ce cas, n'est plus le règne de l'»intérêt particulier« répressif qui instaure à la place de la propriété d'Etat, le règne de la »propriété de groupe«; la centralisation bureaucratique du pouvoir est transférée sur un nombre multiplé de bureaucrates républicains, qui justifient leur parasitisme, en l'absence d'unité démocratique socialiste par la défense d'»intérêts nationaux« problématiques. La démocratie autogestive n'est donc pas la création d'un régime *au-dessus du niveau* du règne légaliste (bureaucratique), représentant en ce sens une critique réactionnaire de la bureaucratie, mais d'un régime où puisse se développer le processus libre de l'union *démocratique* des intérêts généraux et particuliers, qui n'a pas d'autres buts que l'acquisition de la liberté humaine, autrement dit l'affirmation réelle du bonheur humain, de la dignité humaine, et leur sauvegarde en face de toutes les forces d'asservissement.

ASPEKTE DES KAMPFES GEGEN DIE BÜROKRATIE IM SOZIALISMUS

Zádor Tordai

Budapest

Neben den konkreten Analysen ist es notwendig, daß wir das Problem der Bürokratie auch auf allgemeinerer Ebene untersuchen. Das Verhältnis zwischen Sozialismus und Bürokratie als Problem der Möglichkeiten der Niederringung der Bürokratie führt uns auf eine allgemeinere, nicht aber eine abstrakte Ebene. Diese Allgemeinheit ermöglicht eine Annäherung die die übrigens sehr wichtige Differenzierung zwischen administrativer Bürokratie und Technokratie vorläufig beiseite schieben läßt. Auf der Ebene, auf der administrative, ökonomische und technische Bürokratie zusammengefasst erscheinen, benötigt eine mehrseitige Behandlung bei der man folgende Probleme untersuchen muß: Charakter und Funktion des Staates; Niveau und Perspektiven der Arbeitsteilung; die Charakteristik des Sozialismus als gesellschaftlichen Systems.

1) In Bezug des Staates ist es nützlich zwei Züge hervorzuheben, die schon Marx festgestellt hat. Marx sagt über den Staat – über seine vorsozialistischen Formen – daß er eine Erscheinungsform der illusorischen Gemeinschaft, des illusorischen Gemeinwesens und Gemeininteresses ist. Es handelt sich also nicht um eine reelle Gemeinschaft, sondern um ein entfremdetes Gemeinwesen, um eine Gemeinschaft, die nur in der Entfremdung – und als entfremdet – erscheint und existiert. Dieser Staat ist selbst Konkretisation der Entfremdung. Er ist aber zugleich Instrument einer Klasse und so Ausdruck von Klasseninteressen. Die in Entfremdung existierende Gemeinschaft wird also zugleich von einer Klasse »getragen«.

Die Untersuchungen der letzten Jahre haben in den sozialistischen Ländern eine wichtige gesellschaftlich-strukturelle Veränderung aufgedeckt. Die Entwicklung des Sozialismus hat zu der Auflösung der Klassen geführt. Es ist eine Tatsache, daß wir nicht mehr von Klassen sprechen können – wenigstens nicht in dem Sinne, in dem Marx diesen Begriff immer benützt hat. Dies bedeutet das in Vordergrund treten die Schichten (und Gruppen), und zugleich das

direkte Erscheinen der partikulären Interessen (dieser Schichten, Gruppen usw.). Diese Interessen waren früher in Form von Klasseninteressen totalisiert. Da diese Totalisation in Hintergrund getreten ist, erscheinen neue Formen von Totalisierung des Feldes der Partikulärinteressen. Die angedeutete Differenzierung ist aber nur die eine Seite des Prozesses. Andererseits entwickeln sich die vielfältigen Partikulärinteressen zugleich in Richtung einer relativen Unifikation. Wir sind also die Zeugen der Formung des reellen Gemeininteresses. Dies bedeutet zugleich auch der Formungsprozeß eines reellen Gemeinwesens.

Es handelt sich um einen Übergang: die alten und die neuen Formen sind zugleich und teilweise in einander aber auch im (potentiellen oder reellen) Konflikt gegenwärtig. Das heißt also, daß sich das Gemeinwesen teilweise entfremdet, teilweise aber in direktem Spiel der Partikulärinteressen reell und positiv verwirklicht. Aus dieser Zweiseitigkeit folgt, der Doppelcharakter des Staates, der zugleich Erscheinungsform der Entfremdung (in Entfremdung existierendes Gemeinwesen) und zugleich Instrument des Kampfes gegen die Entfremdung ist. Das reelle Gemeinwesen ist so nicht passiv und es verbindet sich mit dem Zurücktreten, mit der Zurückziehung des Staates: mit seinem Absterben. Das es Instrument dieses Kampfes ist, das realisiert sich eben in seiner sukzessiven Selbstauflösung. In diesem Sinne ist der Staat selbst eines der Instrumente, die das Absterben des Staates verwirklicht. Da das Absterben nicht ein automatischer Prozeß ist, realisiert er sich in einem solchen bewußten »sich zurückziehen« der die sich erneuernde Reorganisation des Staates bedeutet. Die gesagte Richtung ist aber nur eine Möglichkeit der Alternativen. Aus dem Doppelcharakter folgt auch eine entgegengesetzte Möglichkeit, in der der Staat nicht Instrument seiner eigenen Liquidation ist. Eine solche Entwicklung zeigt in die Richtung der Entfremdung, auf eine Neugestaltung des illusorischen Gemeinwesens, Gemeinwohles und Gemeininteresses. Bürokratie ist eine solche neue Form des illusorischen Gemeinwesens. Das Gemeinwesen erscheint in diesem Fall in Form der Negativität, es erscheint entfremdet und auf diesem Grunde als illusorisch. Vergessen wir aber nicht, daß das illusorische Gemeinwesen nicht in der Luft schwebt. Bürokratie bedeutet die konkrete Form, in der das entfremdete Gemeinwesen in den neuen gesellschaftlichen Verhältnissen »getragen wird«. Und die tragende »Kraft« ist eine gesellschaftliche Schichte, die im Falle einer fortschreitenden negativen Entwicklung sich polarisiert, also von der anderen Schichten der Gesellschaft, und so von dem sich formenden reellen Gemeinwesen isoliert, sich diesem verhältnismäßig entgegenstellt. In dieser Perspektive erscheint die Gefahr, daß der Platz des Gemeinwohles vom Gemeinwohl, der des Gemeininteresses vom Gemeininteresse eingenommen wird.

2) Wenn wir Bürokratie als Erscheinungsform der Verdinglichung und dadurch der der Entfremdung ansehen, dann führt uns diese Tatsache zum Problem der Arbeitsteilung. Unserer Thematik gemäß müssen wir diesbezüglich feststellen, daß Arbeitsteilung zu-

gleich auch eine spezielle Form der Verwaltung, genauer gesagt die Spezialisierung der Verwaltung selbst einschließt. Den Charakter dieser Verwaltung können wir klären wenn wir das Niveau der Produktivkräfte, der Produktionsstrukturen, den Charakter der Verhältnisstrukturen und das Niveau des Bewußtseins (unter anderen der Verantwortlichkeit) in Betracht ziehen. Bei der heute gegebenen Situation der genannten Faktoren – und der dadurch bestimmten Arbeitsteilung – ist Verwaltung eine Notwendigkeit. Wir müssen also einerseits mit der Tatsache der Verwaltung in allgemeinen rechnen. Was aber die konkreten Formen betrifft, ergeben sich mehrere Probleme.

Die Verwaltung ist immer zusammengesetzt. Es handelt sich um Verwaltung von anderen und Verwaltung von Dingen. Im gegebenen Kontext bedeutet das erstere eine direkte, das zweite eine durch die Dinge vermittelte Disposition. Weitere Komponente ist die der Kontrolle (sie ist aber mit der Dispositionenstruktur in verschiedensten Formen verbunden). Das dritte Element ist die Selbstverwaltung. Das Verhältnis dieser drei Elemente kann sehr verschieden sein, und es ist eben dieses Verhältnis, das den konkreten Inhalt, das Da-sein der Verwaltung als Verwaltung bestimmt. Die mögliche Verschiedenartigkeit der konkreten Formen ist nicht eine abstrakte Möglichkeit. Die konkrete Situation, das Niveau der Entwicklung (der Arbeitsteilung, der Elemente die wir in diesem Zusammenhang genannt haben) bestimmen die Möglichkeiten der Verwaltungsform. Es folgt, daß sich die Veränderungen, die sich im Verhältnis der genannten Komponenten zeigen, immer neue Möglichkeiten schaffen. Wir können so die Notwendigkeit der Veränderung der Verwaltungsform aufstellen, wir können aber auch feststellen, daß die allgemeine gesellschaftliche Entwicklung das Problem der Umgestaltung der Verwaltungsstruktur immer neu aufwirft. Die in der Verwaltungsform existierenden inneren Verhältnisse der genannten drei Komponenten können (und müssen) immer umgestaltet werden. Die Richtung dieser ist, daß an Stelle der Preponderanz der Disposition zuerst das in der Vordergrund tretende Kontrolle nachher aber das Dominantwerden der Selbstverwaltung tritt.

Von der genannten Komponenten müssen wir eins näher untersuchen: das Problem der Verwaltung der Dinge. Dies ist wichtig, denn die Selbstverwaltung (vor allem in den heutigen Formen) ist auch eine Verwaltung von anderen. Vergessen wir nicht, daß die Selbstverwaltung seinem Wesen nach Disposition über Dinge bedeutet. Aber jede Verwaltung von Dingen verwandelt sich in Verwaltung und (vermittelte) Disposition über Menschen solange andere Menschen auf die durch Selbstverwaltung verwaltete Dinge angewiesen sind. Die Selbstverwaltung des Produzenten ist Disposition über das Produkt. Die Konsumenten, die auf Produkt angewiesen sind, geraten aber in die Situation des Verwalteteins. Diese realisiert sich in einer strukturellen Meditation. Da das Produkt – ein Ding – der Vermittler ist, erscheint in dieser Abhängigkeit ein Verdinglichungs-Element wodurch eine solche vermittelte

Verwaltung zugleich Verdinglichungsquelle ist. Wenn wir also den Übergang von der Verwaltung der Menschen zur Verwaltung der Dinge in seiner ganzen Komplexheit sehen, so müssen wir (im Lichte der Marx'schen Perspektive) auch die Selbstverwaltung abgeschatteter einschätzen und seine bekannten Form als Übergangsform betrachten.

Wenn wir um zu tieferen Zusammenhänge greifen, so können wir hervorheben, daß Entfremdung unter anderen die verselbstständigte Existenz der Totalität und darunter der Totalität des Produktionsapparates bedeutet. Die Aufhebung der Entfremdung ist die Verwirklichung der menschlichen Herrschaft über diese Totalität. Und es ist eine der wichtigsten Feststellungen von Marx, daß sich die Herrschaft der Menschen über diese Totalität nur in der Form und auf Grund der Unterordnung der Produktionstotalität unter *alle* verwirklichen kann. Es folgt, daß alle existenten und konkret perspektivischen Formen der Selbstverwaltung als partikuläre Selbstverwaltungsformen sind. Diese können nur Übergangsformen auf dem Weg zur Allgemeinheit der Selbstverwaltung sein. Es wäre aber ein Fehler zu glauben, daß es sich diesbezüglich um eine mechanische Ausbreitung handeln kann. Die Ausbreitung der gegebenen Selbstverwaltungsformen kann nur dann eine wesentliche Verallgemeinerung sein, wenn sie mit der fortschreitenden und immer erneuernden Umgestaltung der gegebenen Selbstverwaltungsformen selbst verbunden ist. Da jede konkrete Form Übergangsform ist, bedeutet weiter alles festsetzen in einer Form ein Stehenbleiben im Prozeß der Verallgemeinerung. Und da entspringt ein weiteres Problem. Die Verwandlung der Selbstverwaltung kann Selbstverwandlung oder eine quasi von außen kommende Umgestaltung sein. Um aber eine Verallgemeinerung zu sein, muß die Umgestaltung der Selbstverwaltung in den Selbstverwaltungsprozeß übergehen. Dieser Übergang und dieser Prozeß ist zugleich ein Aspekt der Selbstauflösung des Staates, der fortschreitenden Aufhebung der abgesonderten Verwaltung. Das Stehenbleiben oder ein entgegengesetzt gerichteter Prozeß wird immer eine Rekonstitution der Bürokratisierung bedeuten.

3) Man kann annähernd sagen, daß es eigentlich zwei entgegengesetzte Auffassungen des Sozialismus gibt. Die eine ist die von Marx (unter anderen in der »Kritik des Gothaer Programms«) und Lenin (unter anderen im »Staat und Revolution« und seinen Spätschriften), die andere Konzeption ist die stalinische. Eine zentrale, und für unser Thema wichtigste Charakteristik der marx'schen und leninischen Sicht ist, daß der Sozialismus nicht eine selbständige Gesellschaftsordnung, sondern eine Übergangsgesellschaft ist. Im Falle des Sozialismus handelt es sich so nicht um eine Reihe von sich mechanisch zusammensetzenden Teilveränderungen, von einem additiven Fortschritt, sondern von Veränderungen, die immer auf sich selbst zurückgreifen, die zugleich immer auch eine Selbstumgestaltung sind. Das Erreichte muß immer kritisch betrachtet und behandelt werden und das rückgreifende Verwandeln verwirklicht sich selbst erweiternd.

In diesem Sinne ist auch das Absterben des Staates nicht nur ein fortschreitendes Zurückziehen aus immer mehr Gebieten, sondern es verwirklicht sich zugleich durch eine fortwährende Umgestaltung.

Diese Übergangswirklichkeit – und die Motivationen der ihr entsprechenden Sicht – bezüglich möchte ich auf zwei Zusammenhänge hinweisen. Die Zweiseitigkeit von der Marx in der »Kritik des Gothaer Programms« spricht, hat, wie wir wissen, einen grundlegenden Charakter. Diese Doppelseitigkeit erklärt unter anderem, warum der Staat der Übergangsgesellschaft selbst den bereits genannten Doppelcharakter hat. Dies ist aber auch einer der Gründe, warum wir nicht von additiven Veränderungen, sondern auf sich selbst zurückgreifenden Umgestaltungen sprechen müssen. Das zweite, worauf ich hinweisen möchte ist Marxens Feststellung, daß das Proletariat die Revolution auch für seine eigene Umgestaltung benötigt. Die bisherigen Erfahrungen des Sozialismus haben gezeigt, daß die politische Revolution allein die Selbstumformung des Proletariats die Marx so wichtig gehalten hat, nicht verwirklichen, das heißt nicht vollenden, sondern nur beginnen kann. Für diese Umgestaltung, für seine Zu-Ende-führung ist ein ganzer, und relativ langer revolutionärer Transformationsprozeß notwendig. Nur der ganze Transformationsprozeß des Sozialismus als Übergangsgesellschaft kann diese Verwirklichung vollenden. Es folgt, daß jedes Stehenbleiben in diesem Prozeß nicht nur eine Versteinering der Strukturen zu Folge hat, sondern auch zu einer Versteinering des Bewußtseins führt. Und dies letztere öffnet die Türen zu Wiedererscheinung von alten Bewußtseinsformen. Man könnte sagen, daß der Sozialismus eine Form der Selbstumgestaltung, der »Selbsterziehung« ist. Sie ist die einzige Form, die die (von Marx verurteilte und aus der bürgerlichen Konzeptionen kommende) Unterscheidung von Erziehern und Erzogenen beiseite schiebt. (Die Trennung von Erziehern und Erzogenen können wir übrigens auch als eine ideologische Begründung – und gewissermaßen Erscheinungsform – der bürokratischen Tendenzen betrachten.) Weiter folgt, daß die Verallgemeinerung der Selbstverwaltung nicht nur soweit mit dem Bewußtseinsniveau verbunden ist, soweit dieses Niveau die momentanen Möglichkeiten abgrenzt, sondern auch in dem, in dem die Selbstverwaltung dieses Niveau, und dadurch die gegebenen Möglichkeiten selbst, verändert. Dies kann aber nun dann geschehen, wenn wir mit einem Prozeß zu tun haben.

Welche sind nur die Konklusionen, die aus den drei Annäherungen für unser Thema gezogen werden können? Die Feststellung, daß die Alternative: Bürokratie oder Marktwirtschaft nicht die grundlegende ist, müssen wir für richtig halten. Was noch mehr ist, diese kann, wenn sie als Grundalternative des Sozialismus angedeutet wird, als falsch betrachtet werden. Weiter ist sie eine Form und eine Grundlage verschiedenartigen Manipulationen. (Dies erscheint klarer wenn wir daran denken, daß die Warenwirtschaft und die auf die Ware gegründete Gesellschaft eine konkrete Form von Reifikation und speziellen Formen der Entfremdung aufzeigt. Diese konkreten Formen können nur auf einem gewissen Niveau der wirtschaftlichen

und gesellschaftlichen Entwicklung und nur durch den Transformationsprozeß des Sozialismus aufgehoben werden. Daraus ist erklärbar, warum die Versuche, die Warenverhältnisse, die Warenwirtschaft mit Hilfe der Bürokratie zu überwinden nicht erfolgreich sein konnten.)

Die reelle Alternative ist die zwischen der Bürokratie und der Demokratisierung, der sich verallgemeinernden Selbstverwaltung. Es wäre aber ein Fehler, diese Alternative an einem gewissen Punkt der Entwicklung zu konkretisieren. Die Gefahr von der Bürokratie und der Bürokratisierung erscheint nicht nur am Anfang der sozialistischen Entwicklung. Sie kann also nicht durch eine direkte, endgültige Umgestaltung ein und für allemal überwunden werden. Wir müssen vielmehr sagen, daß sich während der ganzen Entwicklung des Sozialismus solche Alternativen zeigen, dessen eine Möglichkeit die Bürokratisierung (das heißt, eine stehengebliebene Institutionalisation) ist und als immer neu gegenwärtig gehalten werden muß. Die Entwicklung wirft auf jedem Niveau solche Alternativen auf, diese erscheinen aber immer unter neuen Formen, und hinter verschiedenen konkreten Problemen. Es folgt aber auch, daß im Gange der Entwicklung die konkrete Lösung dieser auftauchenden Probleme zugleich auch die momentane Lösung der allgemeineren Alternative bedeutet. Wir dürfen weiter auch das nicht vergessen, daß der Sozialismus als Entwicklungsprozeß dazu führt, daß das immer neu erscheinende Problem nicht die gleichen Gefahren aufwirft, sondern daß gerade Dank der Entwicklung die Gefahr der Bürokratisierung abnehmenden Charakter hat. (Dies hängt selbstverständlich auch mit dem Absterben des Staates zusammen.)

Schließlich müssen wir feststellen, daß Bürokratie und Niederrückung der Bürokratie nicht ein spezielles Problem ist, daß es sich nicht um eine spezielle Alternative handelt. In Wirklichkeit handelt es sich um einen speziellen *Aspekt* der konkreten und allgemeinen Probleme des Sozialismus, der fortschreitenden Umgestaltung der Gesellschaft. Dieses Problem läßt sich also nicht auf einer speziellen Ebene lösen, sondern wird eben *durch* das Fortschreiten der sozialistischen Entwicklung selbst gelöst.

L'IDEE DE STRUCTURE DANS L'ANALYSE DE LA MORALITE

Niculae Bellu

Bucarest

Dans le vaste contenu de la spiritualité socialiste, les dernières années témoignent d'un accroissement sensible de l'intérêt intellectuel pour les problèmes de la morale. On peut distinguer dans cette ouverture accentuée vers le domaine éthique de la vie spirituelle, une confluence de certaines exigences sociales objectives, exprimées de la manière la plus évidente sur le plan de la politique, qui tend à engager de façon toujours plus immédiate, plus ouverte et évidente le sujet humain dans le mouvement ascendant de la société socialiste.

On distingue toutefois, en même temps, dans le caractère particulier de ce phénomène, une manière d'être propre à la moralité elle-même: exister et observer cette existence, et l'observation de soi se dessiner en tant que moments complémentaires, dans une dynamique où seulement le second terme (l'observation-de-soi) assure le mouvement d'adéquation continue (mais non sans discontinuité) de la moralité aux termes changeants de la réalité objective.

Le socialisme tend à conférer à ce mouvement d'adéquation de la moralité à la réalité objective une note dominante de lucidité critique, fondée sur une pensée libre de tout préjugé et canons, la seule modalité compatible avec le dynamisme, révolutionnaire en soi, de l'édification et de l'achèvement du socialisme.

Aussi paradoxal que cela paraisse, le langage de la morale reste, conformément à sa nature, vif et vigoureux seulement s'il refuse l'apologie. L'apologie signifierait ici l'acceptation de l'idée de perfection, c'est-à-dire harmonie et non-contradiction ou immobilité sur le plan de la moralité. En revanche, vu dans le mouvement de l'action réelle, dans la pratique, le langage de la morale se définit par sa signification, avec nécessité critique, opposé à l'inertie, opposé au contentement de soi et à l'infatuation obtuse.

Dans cette perspective, la morale qui se permet d'être lucide et de tolérer, ou même d'inciter à sa propre dissection analytique, indique

eo ipso qu'elle a dépassé, qu'elle a laissé en arrière le moment primaire et pathétique de proclamer son authenticité, quand l'argument fondamental était principalement de repousser de façon inévitablement radicale, et en partie encore formelle, le terme opposé.

Dans la morale aussi, avant d'élaborer et pour élaborer quelque chose de véritablement nouveau, par exemple une morale socialiste, il fallait détruire tout l'échafaudage de convictions et d'habitudes morales exprimant et justifiant les relations d'exploitation, d'asservissement et d'inégalité de classe, tellement imbriquées et pénétrées dans les rapports humains du passé, qu'elles apparaissaient comme découlant de la nature même des choses. Après des siècles et des millénaires d'asservissement universel, cet asservissement s'était infiltré à tel point que c'était plutôt la riposte qu'il suscitait qui semblait être l'indice de l'infamie et de l'immoralité. La nouvelle morale avait évidemment ses prémisses dans l'état révolutionnaire de la classe ouvrière et dans les habitudes de travail et de comportement des travailleurs. Mais seulement les prémisses.

Les caractéristiques de la morale du travailleur dans les conditions de l'exploitation et de l'asservissement: l'application, la bienveillance, l'honnêteté, la discipline, la loyauté, l'esprit de solidarité, etc. ne peuvent être entendues rigoureusement que comme se mouvant, à leur tour, entre les limites d'un certain système de relations sociales, et, implicitement, morales, qui y appose une empreinte caractéristique. La loyauté du salarié à l'égard de son patron, par exemple, est en même temps une absence de loyauté et de solidarité à l'égard des autres salariés, le concept même arrivant ainsi à porter des significations différentes, ou même opposées. L'honnêteté, la correction, la discipline, sont à leur tour affectées par la situation contradictoire dans laquelle se trouve l'individu dans ces conditions, de sorte qu'on reconnaîtra que cette situation même – en dehors de toute autre considération – restreint, et parfois annule l'image de pureté idéale de ces catégories éthiques, au point qu'elles sont parfois devenues un objet de caricature. Nous avons dit restreint, et parfois annule l'image de pureté idéale de ces catégories; mais, même dans leur forme la plus exempte de discordances internes, et par conséquent idéale, les concepts éthiques s'inscrivent dans la marge déterminée par la pratique et la largesse d'esprit correspondante des classes qui ont donné le ton aux époques historiques passées; qu'il suffise de rappeler que l'honnêteté bourgeoise était ridiculisée par ce que le féodalisme considérait comme étant *noble*, même avant que la bourgeoisie elle-même se soit compromise par ses pratiques journalières. L'idéal s'inscrit dans les limites du possible, et le possible est toujours fonction du réel.

C'est ainsi que, devant les indices d'un accroissement sensible de l'intérêt dont témoigne la vie spirituelle socialiste pour les problèmes de la morale, nous déchiffrons avant tout l'expression du besoin de réfléchir d'une manière critique sur le rapport – toujours ouvert, toujours dynamique et toujours propre à la moralité – entre idéal et réel, idéal et possible, possible et réel.

Les termes de la moralité sont corrélatifs. Le bien et le mal se définissent, entre certaines limites, par le rapport réciproque de l'un à l'autre en tant que son opposé. Selon que sera conçu le bien, le mal sera défini simultanément comme son terme négatif. Tandis qu'en fonction du bien et du mal se dessine le sens déterminé du devoir. Fais ton devoir voudra dire fais le bien, empêche le mal.

Donc, *fais ton devoir* signifie avant tout agir, implique par conséquent un rapport immédiat à quelque chose, rapport dont la détermination concrète ne se constitue pas sans une participation orientative et principalement décisive de la pensée du bien et du mal, ou – tout au moins – de l'habitude de comprendre le bien et le mal. En ce sens, l'histoire semble se préparer, métaphoriquement parlant, à actualiser le dicton sur lequel insiste Platon: »personne n'est volontairement mauvais«.

Il ne fait pas de doute que le sens explicite de l'aphorisme platonicien suggère une annulation de la responsabilité individuelle ou collective de l'acte accompli. Aristote saisissait justement cette discordance, lorsque, conformément à la thèse qu'»il est en notre pouvoir d'être moraux ou immoraux«, il considérait la méchanceté comme »une chose voulue«, et non pas en dehors de la volonté de l'homme. Sans quoi, il faudrait »douter et nier que l'homme soit le *principe* et l'auteur de ses actions, comme il est le père de ses enfants«.

Et pourtant la pensée de Platon saisissait une note de la moralité ayant une valeur beaucoup plus générale: celle de se rapporter nécessairement à un certain système de valeurs, le bien et le mal ne pouvant être déterminés, de même que le devoir, qu'en fonction de leur sens concret dans le système de valeurs considéré. Or, dans cette relation, dire »personne n'est volontairement mauvais« n'invite qu'indirectement la pensée à accepter l'absence de responsabilité individuelle pour le mal causé (opportunément éclairée dans la réplique d'Aristote), ainsi qu'à dévoiler et à affirmer avant tout le caractère social, global, totalisateur de la moralité, dans le sens que chaque élément (concept) se définit et devient intelligible seulement dans l'ambiance du tout où il s'intègre, d'où il s'ensuit que toute morale se constitue nécessairement comme une structure déterminée et qu'elle ne peut, à son tour, être déchiffrée qu'en termes de structure. *Personne n'est volontairement méchant* se traduit par le sens que chacun se conforme – en ligne générale – à la morale de son temps et de son peuple. Le mal et le bien, avant de pouvoir se rapporter à l'individuel, expriment un moment général et sont des catégories intelligibles de façon cohérente seulement en fonction de ce moment général.

La structure de la morale, considérée comme exprimant toujours la signification des valeurs et le type de relations entre les valeurs d'une morale déterminée (bourgeoise, socialiste, communiste), est engendrée par la complexité des problèmes impliquée dans ce que nous appelons la dimension de la liberté et l'aptitude humaine (historique) d'en connaître les coordonnées, adéquates aux conditions de l'existence matérielle, et d'agir d'une manière correspondante. (*Cor-*

respondante et non pas conforme aux limites ainsi tracées, car la morale – tenant compte de la complexité contradictoire du *donné*, de l'existant – est à chaque moment adéquation et inadéquation, conformité et négation, dépassement de la conformité). Toute action réelle sollicite, dans la mesure ou elle implique la participation multiple du sujet, simultanément et successivement une multiplicité d'engagements moraux au point que la morale elle-même apparaît avec cette multiplicité d'aspects. Caragiale a saisi littérairement mais de manière suggestive, et dans la forme négative, cette particularité de la morale lorsqu'il a formulé le titre de son croquis littéraire *La chaîne des faiblesses*. L'idée de *chaîne*, qui implique la *position* des différents anneaux et la *nature des liens* entre ceux-ci, nous rapproche, bien que vaguement, de l'image d'une structure et, de proche en proche, de la possibilité – nécessaire pour la connaissance – de construire un modèle de cette structure. La morale d'une société et le socialisme n'aurait pas de motifs d'être une exception à cet égard, se présenterait comme une totalité structurée et interrogatrice, dans laquelle la multiplicité différentielle et parfois contradictoire de ses facettes serait seule en mesure d'exprimer le plus adéquatement possible la pluralité des sens de la morale qui convergent ou s'entre-croisent au cours de l'action pratique.

Quoique placé entièrement sur le plan de la morale, un tel modèle aurait l'avantage de se distancer d'une image purement idéale et parfaite, sans toutefois la repousser et sans se situer par là à son antipode. La projection idéale de sa propre moralité, telle que la voit une société, constitue – même lorsqu'elle ne dénature pas, lorsqu'elle ne renverse pas le sens réel des relations morales pratiques – une expression optimisée de ses relations dont le rôle stimulateur reste incontestable, mais qui ne doivent pas altérer la connaissance de l'état de moralité comme tel, ainsi qu'il apparaît dans l'action pratique.

La connaissance éthique aspire à obtenir – et c'est je crois la signification théorique du débat actuel sur la morale – *une expression qui ne soit pas optimisée*, approximative certes, de la configuration morale réelle de notre société, telle qu'elle résulte de l'action des forces qui la déterminent. Et une semblable expression, non optimisée mais en même temps en mouvement, suppose une inclusion des termes contraires qui n'est pas unilatérale, et dont l'état de tension et de conflit produit justement le mouvement de l'ensemble moral de la société. Pour pouvoir la connaître, il faut considérer la moralité elle-même à la lumière de son propre mode de mouvement, comme une entité obéissant à la loi dialectique du dédoublement de l'unique en ses aspects contraires, et reconnaissant ici la source même de son propre mouvement indépendant (évidemment dans les limites et dans le cadre des conditions matérielles de l'existence sociale, déterminée en dernière instance).

On peut déduire, même de cet examen sommaire, que la structure de la morale socialiste, aussi différente et éloignée qu'elle soit de la morale bourgeoise qui l'a précédée, mais vue, à son tour, comme une

réalité morale non optimisée, vue par conséquent d'une manière non unilatérale, reproduit à son niveau, et à partir du matériel spirituel qui lui est devenu propre, le mouvement contradictoire des valeurs et les états de tension correspondants. Autrement dit: 1) le mal ne disparaît pas; 2) cette non-disparition s'inscrit dans le mode d'être de la morale et y appartient, l'explique et la justifie. Dans l'hypothèse de la perfection ou de l'harmonie, la moralité est sans objet. Si le *bien* pouvait s'installer en exclusivité et sans produire sa propre négation, nous serions autorisés d'admettre que la perfection est possible en acte, de postuler l'équilibre stable, l'harmonie absolue des exigences de l'objet et de la disponibilité du sujet. Réservés à l'égard de l'image d'une telle perfection pétrifiée, nous n'attribuerons pas non plus, par conséquent, au concept de mal, la qualité d'être *quelque chose* de définitivement incrusté dans la nature même d'une chose. Même un acte extrême, tel que l'acceptation de la guerre avec tout ce qui est inhérent, passe de la position de mal à l'antipode dès que son mobile découle d'une exigence nécessaire et universelle. Mais il y a plus. Parfois, on nous présente justement le nouveau comme étant le mal, ce nouveau dont la pensée n'a pas su saisir, dès le premier moment, la signification positive, que plus tard – après l'avoir découverte – elle puisse assimiler, ou même proclamer comme étant le bien. En réfléchissant tant soit peu, on remarque que la couple de catégories neuf-vieux, correspondant en général au plan ontologique, se convertit – bien que pas sans exception – aussi surprenant que cela paraisse, en mal-bien, dès que le même problème est considéré du point de vue de la morale. Spinoza définissait le mal comme quelque chose de privatif, comme une négation, une limitation, une finitude, perdant de vue que *le bien lui-même apparaît comme privatif et comme négation*, dans un système de relations où par contre, le mal exprime soit l'absence de pondération (incapacité de se dominer, débauche), soit, ce qui est bien plus important car cela se rapporte à l'universel – le non conservatisme, la non limitation à ce qui est.

Cette fluence tellement particulière aux catégories éthiques fondamentales a poussé parfois la pensée spéculative vers la solution, extrême par son nihilisme et par son relativisme, que le bien et le mal seraient des termes équivalents.

Mais leur non-équivalence peut être saisie, décrite et fixée seulement en déchiffrant tout système de moralité en termes de structure. Cela revient à dire que seulement dans un certain système de valeurs relativement précisé, fondé à son tour, sur une base de principes dirigeants, le bien et le mal dévoilent leur signification pratique et humaine. Ce n'est que dans une certaine structure que les concepts éthiques acquièrent leur signification réelle et ce n'est qu'en découlant de cette signification, réelle de chaque concept qu'un certain système moral acquiert son individualité propre, son trait distinctif, et il ne devient cohérent, mais intelligible aussi, que par cette voie.

L'idée de structure représente ainsi la vision relativement stable d'un système moral, la relation synchronique des éléments qui le com-

posent, mais qui s'inscrivent et deviennent les constituants de ce tout seulement en détenant la signification qu'ils reçoivent, à leur tour, en fonction de l'ensemble de la structure ou ils se sont intégrés.

Considérée en soi, la morale reste strictement une tâche, remarque Hegel, une exigence absolue. En même temps, «son contenu doit néanmoins être pensé comme une chose qui doit être absolument et non rester une tâche», c'est-à-dire exister, avoir une réalité. Or, cette réalité de la morale ne peut être comprise en dehors de la contradiction exprimée par ce que Hegel a appelé «une tâche qui doit rester tâche et être néanmoins accomplie», dans le sens que la morale se réalise et ne se réalise pas dans le même processus, ou bien chaque moment atteint sur le plan de la réalisation morale ne finit pas, mais ouvre plutôt un nouveau cycle de besoins, d'exigences et d'impératifs moraux, qui s'imposent comme des tâches et prennent, par cette position même, la signification d'un stimulus idéal et d'un critère dynamique de la réalité morale.

De la reconnaissance de ce mouvement souple et contradictoire, mais aussi de la stabilité relative où s'inscrit toute morale, il s'ensuit: 1) qu'on retrouve, en général, un même groupe de concepts moraux dans le cadre de certains systèmes moraux distincts et contradictoires; 2) que la présence, en général, du même groupe de concepts moraux n'annule, ni n'améliore, la distinction et la contradiction entre les systèmes moraux appartenant à des régimes sociaux ou à des classes distinctes et contradictoires; 3) que, pour déchiffrer et comprendre la note caractéristique d'une certaine morale, les éléments dont elle est constituée doivent être considérés avant tout dans leur enchaînement et leur combinaison réciproque. d'où dérivent aussi bien l'originalité de chacun, que celle de l'ensemble moral considéré; 4) qu'une telle interprétation prévient contre l'attrait que peut exercer soit une idyllisation de la morale patriarcale, ou même bourgeoise, soit un embellissement, ou au contraire une dépréciation – tous les deux de nature pragmatique – de la morale socialiste, telle qu'elle s'est constituée et développée jusqu'à nos jours.

Ces quelques conclusions, évidemment provisoires, laissent entrevoir la possibilité d'aborder d'une manière plus rigoureuse, critique et constructive en même temps, les problèmes de la morale vivante, facilitée par l'essai d'interpréter la morale en termes de structure.

L'authenticité, et en ce sens la grandeur d'une morale, ne se constitue pas par l'absence de ce que nous appelons habituellement le mal ou le négatif, ni par l'abondance saturée du bien, ni enfin par un équilibre satisfaisant qu'on pourrait imaginer entre le bien et le mal. Son authenticité réside, au contraire, plutôt dans une tension et un dépassement que dans le calme et le contentement de soi; dans la négation de l'état de finitude, par la tendance continue d'engager le réel sur un plan supérieur; par conséquent plutôt par l'initiative et la création que par l'inertie qu'implique toute apologie. Dans cette structure dynamique, le côté négatif n'est plus constitué exclusivement par ce qui appartient au passé non socialiste, transmis par la continuité de certaines moeurs ou par les influences du dehors, mais

en partie par la manière même de se mouvoir et de se développer de la morale socialiste, qui elle-même se cherche et se dessine non pas suivant un modèle apriorique, mais en se prospectant pas à pas et en se soumettant continuellement à une vérification expérimentale compétante sur le terrain pratique de la construction et de l'achèvement de notre édifice social.

Par cette investigation continue de l'avenir au moyen de la critique du stade atteint et de la projection des problèmes ultérieurs sur la base des données actuelles, pourrait s'exprimer, dans sa forme la plus concentrée, le mode d'existence et de mouvement de la morale, dans une société qui tend à réaliser le contrôle lucide de son propre développement.

BÜROKRATIE UND INDIVIDUELLE FREIHEIT ALS TECHNISCHE VERANTWORTUNG

Giuseppe Semerari

Bari

Das Thema unseres Symposiums hat eine ausgesprochen politische Färbung. Meine Betrachtungen werden jedoch überwiegend philosophischer Art sein. Aber in der Nachfolge von Marx und in einer Epoche, die noch nicht alle durch den Marxismus aufgezeigten oder gestellten Probleme gelöst hat, muß ein philosophischer Vortrag, der weder rethorisch noch scholastisch oder bloß methodologisch sein will, zwangsläufig auch politische Kritik enthalten.

Ich glaube, daß wir noch vor jeder eingehenderen Analyse des Themas bestimmen müssen, was wir unter dem Begriff »Freiheit« verstehen. Ich gehöre zum kulturellen und politischen Westen und weiß daher genau, daß dieses Wort dort sehr oft eine sehr vage Bedeutung hat. Der Westen gilt im allgemeinen als die »freie Welt«. Aber eben weil eine Identifizierung der Freiheit und der Institutionen des Westens (der doch die kapitalistische Ausbeutung, die Klassendifferenzen, ideologische Verfolgungen, den Rassenhaß, u.s.w. erfahren hat und noch erfährt) gemacht wird, läuft man Gefahr, in unbesonnener Weise von der Freiheit zu sprechen, und unter diesem Schlagwort alles mögliche einzuschmuggeln. Auf der anderen Seite kann ich nicht umhin hervorzuheben, daß das zur Diskussion vorgeschlagene Thema irgendwie ein Werturteil beinhaltet. Auf der einen Seite stehen Bürokratie und Technokratie, die gewohnheitsgemäß Wörter mit negativer Bedeutung sind (wie Jean Meynaud, was die Technokratie betrifft, bestätigt hat)¹; auf der anderen steht die Freiheit, deren Semantik gewöhnlich absolut positive Werte ausdrückt. Hier kann ich den Begriff der Freiheit nicht erschöpfend erörtern. Ich kann aber wenigstens andeuten, welchen Gebrauch und welche Auslegung man nicht machen darf, damit die Diskussion über das Verhältnis zwi-

¹ J. Meynaud, *La tecnocrazia*, Bari 1966, S. 47. Prof. Meynaud selbst hebt die Verknüpfung der Probleme der Technokratie und Bürokratie hervor. Im Gegenteil, vom Standpunkt der neuen industriellen Wirtschaft und Soziologie, beurteilt Herr S. Mallet (*La nuova classe operaia*, Torino 1966) die Technokratie auf andere und positivere Weise.

schen Gewalt, deren Formen Bürokratie und Technokratie sind, und Freiheit nicht jeden Sinn einbüßt. Der Freiheitsbegriff, den nicht anzunehmen ist, ist eben derjenige, demzufolge die Freiheit als das Wesen des Menschen angesehen wird, das im Grunde weder der Natur noch der Gesellschaft eigen ist. Wenn, wie Jurij Davydov richtig gesagt hat, das erste Problem der Freiheit im »Auftrag einer konkreten Analyse des Wesens des Menschen«² besteht, so muß man sich daran erinnern, daß in diesem Begriff eine besondere anthropologische Auffassung vom uralten mythischen und christlich-religiösen Ursprung ihren Niederschlag gefunden hat. Dieser Auslegung nach wird das Menschenschicksal weder in der Natur noch in der Geschichte noch durch die Gesetze der Natur und der Geschichte entschieden. Das ist zwar eine Auslegung, die die bürgerlichen Philosophien des Abendlandes von Kants *Metaphysik der Sitten* bis zu Sartres *Sein und dem Nichts* verbreitet haben, obwohl es viel Differenzen und also viel Gegensätze zwischen diesen Philosophien gegeben hat.

Von diesem Standpunkt aus ist die Freiheit der unbedingte, d.h. weder natürliche noch der geschichtliche Grund, der die Bildung der Menschenwelt ihrer möglichen Vernünftigkeit bedingt. Die so aufgefaßte Freiheit ist das metaphysische und übergeschichtliche Wesen des Menschen, das mit dem »egoistischen« (ich benutze dieses Wort in der in Bezug auf die leibnizischen Monaden von Kant selbst angenommenen Bedeutung) Inneren der Person koinzidiert. Daher ist das Innere der Sitz der rationalen Gewißheit, und die Freiheit ist zugleich ihr Ausdruck und Garantie. Durch den Dualismus von Recht und Sittlichkeit macht Kant offenkundig, daß der Bereich des Inneren in seiner absoluten Unabhängigkeit von natürlichen und geschichtlichen Tatsachen angenommen und zur Geltung gebracht wird: Wenn das sittliche Verhalten durch das Innere und die Freiheit bestimmt wird, so ist das rechtliche Verhalten auf dem Verhältnis zwischen einem bloßen Äußerer und dem Zwang begründet. In gleicher Weise erreicht in Sartre *Das Sein und das Nichts* der Egoismus der christlichen und bürgerlichen Freiheit seine äußerste Grenze dadurch, daß diese sich als Flucht und Bruch mit dem Verhältnis zur eigenen Vergangenheit und zu den anderen vorstellt.

Die Möglichkeit des Inneren und des Egoismus schafft eine unüberbrückbare Antithese zwischen Freiheit und der institutionalen Gewalt: Die Forderung nach Freiheit führt zur totalen Negation der Gewalt in jeder Form, so wie sich andererseits die Gewalt nur unter Ausschluß der Freiheit verwirklichen kann. Auf diesem Wege erreicht man eine entweder abstrakte oder moralistische Lösung der Probleme der Gewalt und der Freiheit. Eine solche war, z.B. die Lösung, die der italienische Jurist und politische Philosoph Pompeo Biondi vor einigen Jahren vorgeschlagen hat. Er betrachtete jede »politische Klasse« als »reaktionär«, d.h. als Feindin der Freiheit grundsätzlich dadurch und nur dadurch, daß sie die Gewalt besitzt und ausübt.³

² J. Davydov, *Il lavoro e la libertà*, Torino 1966, S. 18.

³ P. Biondi, *Studi sul potere*, Milano 1965 (Vgl. meine im »Giornale Critico della Filosofia Italiana« 1966, SS. 301-305 veröffentlichte Besprechung dieses Werks).

Aber hinzu kommt, daß sich mit dem grundsätzlichen Antagonismus zwischen Gewalt und metaphysischer und übergeschichtlicher Freiheit nicht eben selten Mischformen und Kompromisse mit den heftigsten praktischen Negationen der Freiheit seitens der Gewalt verbinden. Das wird jedoch nicht als Widerspruch aufgefaßt, wenn man glaubt, daß die als Inneres und metaphysisches Wesen gedachte Freiheit von dem äußeren Zwang der weltlichen Gewalt niemals verletzt und entweiht werden kann. Mit diesem theoretischen, bewußten oder unbewußten, Alibi beseitigten viele italienischen »Liberalen« jeden Gewissenszweifel während der faschistischen Diktatur. Das ist das Alibi, das die religiös-christliche und bürgerlich-liberale Auffassung der Freiheit immer bereit hat, da sie eine metaphysische und egoistische Auffassung des Menschen ist.

Wenn aber die Grundsätze der christlichen und bürgerlichen Philosophie aufgegeben werden, wenn der Mensch nicht auf sein metaphysisch und übergeschichtlich begründetes Innere beschränkt wird, sondern so vorgestellt wird, wie man sich nach Marx nicht enthalten kann, ihn vorzustellen, nämlich als ein Naturwesen, d.h. ein Wesen, das außerhalb seiner selbst seine eigene Natur hat, und als ein Gattungswesen, d.h. ein gesellschaftliches Wesen als die subjektive an sich gedachte und empfundene Existenz der Gesellschaft, so daß die Geschichte die wahre Naturgeschichte des Menschen ist,⁴ kommt man zu einem neuen Begriff der Freiheit, der in der neuesten Philosophie in den Grundsatz der Verantwortung umgewandelt worden ist. Unter der Voraussetzung, daß die Freiheit zwar das Wesen jedes Menschen ist, aber das Wesen jedes Menschen sind seine weltlichen Verhaltens- und Auswahlmöglichkeiten, sieht man, daß man frei ist, wenn und in dem Maße, in dem man das eigene Verhalten verantworten kann. Durch die als Verantwortung dargestellte Freiheit kehrt sich die egoistische und übergeschichtliche Auffassung um, weil man sich weder verantwortlich sein kann, wenn man nicht anerkennt, in der Natur und Geschichte ganz engagiert und seiner Äußerlichkeit und Gesellschaftlichkeit wesentlich verpflichtet zu sein.

Auf dieser Grundlage verläßt der Vergleich zwischen Gewalt und Freiheit die Abstraktion und den Moralismus. Parallel mit der Gewalt besteht die Freiheit, bis die Gewalt denjenigen, über die sie sich ausbreitet, die persönliche Verantwortung entzieht. Ein solcher Entzug geschieht jedesmal dann, wenn sich die institutionale Gewalt verdinglicht. Die Verdinglichung ist der Anspruch der Institutionen, an sich zu bestehen und sich als etwas Heiliges und nicht als Grundriß oder Vorschlag oder soziales Verhaltenskriterium, zu bestimmen, das der Kontrolle, der Diskussion, der Anstreitung und der Prüfung der Menschen dauernd ausgesetzt ist, die sie anwenden müssen, um auf die wirkungsvollste und organischste Weise das eigene Dasein und die damit verbundenen Beziehungen zu organisieren.

Das kritische und dramatischste Moment der gegenwärtigen Situation ist, daß es uns, trotz der Revolution der Wissenschaft, trotz des Rationalismus, trotz des Historismus, trotz des Sozialismus, noch

⁴ K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, Torino 1949. *passim*.

nicht gelingt, uns von der *Psychologie des Geheiligten* zu befreien, deren Widerlegung und Alternative doch die Wissenschaft, der Rationalismus, der Historismus und der Sozialismus sind; und auch dann wenn wir die alten mythischen und religiösen Traditionen bewußt verlassen haben, verstehen wir es nicht, auf konsequent humanistische Weise, d.h. im Geist der Wissenschaft, der Vernunft, der Geschichte, der Sozialismus zu denken oder zu handeln, und wir verwandeln die Wissenschaft, die Vernunft, die Geschichte, den Sozialismus in einen neuen Aberglauben.⁵ Die Verdinglichung der Gewalt besteht darin, daß die Institutionen zu etwas Heiligem werden. Obwohl diese Institutionen auf der Grundlage von menschlichen Bedürfnissen und menschlichen Bestrebungen und unter bestimmten natürlichen und geschichtlichen Bedingungen aus Auswahlen der Menschen entstanden sind, entziehen sie sich jedoch der Bewegung und dem Spiel weiterer, auf neuen Bedürfnissen und neuen Bestrebungen begründeten und aus neuen Bedingungen erwachsenden Auswahlen.

Daher kommt es daß man all dem die Eigenschaften der *Substantialität*, der *Absolutheit* und der *Notwendigkeit* zuschreibt, was im Grunde weder substantiell noch absolut oder notwendig ist, sondern nur das Ergebnis der geschichtlichen Möglichkeiten, die sich nach den aus dem problematischen Verhältnis von Menschen und Menschengruppen zu den entsprechenden Situationen und aus der Auslegung eines solchen Verhältnisses sich ergebenden Zwecken orientieren. Die sogenannten »geschichtlichen Notwendigkeiten«, auf deren Unüberwindlichkeit man sich oft bezieht, ist eine bloße List der geheiligten Gewalt, »eine dunkle Mythe«, von der Stanislaw Ossowski spricht, und derer sich die Machthaber bedienen, um das Gewissen abzustumpfen.⁶ Daß die Institutionen zu etwas Heiligem geworden sind bedeutet, daß ihr Verhältnis zu den menschlichen Subjekten nur ein eingleisiges nicht umkehrbares Verhältnis von Ursache zu Verursachtem ist, keine Wechselwirkung, keine wechselseitige Abhängigkeit von Bedingungen, wodurch das Verantwortungsprinzip sich rechtfertigen könnte. Die Ursache hat keine Verantwortung dem Verursachten gegenüber und vice versa. Die Welt des Geheiligten ist das Universum der Unverantwortlichkeit. Da sie Verantwortung verhindert, vernichtet die als etwas Heiliges vorgestellte und ausgeübte Gewalt auch die Freiheit.

Die Forderung, die die individuelle Freiheit als konkretes Leben und Verwirklichung der Verantwortung an die Bürokratie und die Technokratie stellt, besteht darin, daß diese nicht in eine geheiligte Gewalt ausarten. Heute scheint das Problem der Bürokratie besonders das Problem der Parteibürokratie zu sein. Obwohl man von einem formellen Standpunkt aus die von Max Beloff hervorgehobene Unterschiedlichkeit zwischen mehrparteiischen Regierungen (wie die meisten Regierungen des Westens) und einparteiischen Regierungen (wie die meisten kommunistischen Regierungen)⁷ anerkennen sollte,

⁵ Über die Verdinglichung und die Entfremdung des Menschen in der Geschichte, auch in Bezug auf die alten und neuen Probleme des Sozialismus, ist Prof. P Vranicki *Covjek i historija* (Sarajevo 1966) besonders wichtig.

⁶ S. Ossowski, *Struttura di classe e coscienza sociale*, Torino 1966, S. 215.

⁷ M. Beloff, *The Party System*, London 1958, S. 5 u. ff.

muß man dennoch betonen, daß sich im geschichtlichen Bereich der sowohl durch die Einführung des allgemeinen Wahlrechtes als auch durch die sich jetzt verwirklichende Befreiung der Massen geöffnet wurde, der Begriff der politischen Partei grundlegend gewandelt hat. Man ist von der Meinungspartei zur Massenpartei, zur Partei als einer komplexen, streng zentralisierten Organisation übergegangen, die auf sich selbst die Funktionen, um Gramscis berühmte Vorstellung zu benutzen, des modernen *Fürsten* überträgt. Man erlaube mir, hier zu wiederholen, was ich in dieser Hinsicht anderswo geschrieben habe: »Die Partei übernimmt eine immer festere bürokratische Organisation und Struktur, bestimmt ihre Grundsätze im Sinn von bestimmten religiösen, sozialen, politischen, u.s.w. Ideologien, bestimmt das Verhalten ihrer Anhänger in vornherein und versucht, anstelle der unvorhersehbaren und persönlichen Wahl derer die eigene schon objektiviertere und als solche dogmatisierte Wahl zu setzen. Es ist zwar die Partei, die die Abgeordneten ins Parlament wählt, und der Bürger kann allein das wählen, was die Partei schon gewählt hat, so daß die politische Vertretung zu einer Fiktion und einer wirklichen Entfremdung wird, besonders wenn man bedenkt, daß der Abgeordnete nur formell vor seinen Wählern das eigene parlamentarische Wirken verantwortet: In der Tat ist aber sein wirkliches Tribunal die Partei oder, genauer gesagt, die führende Gruppe, die die Hebel der Partei in der Hand hält. So erwächst die typische Gestalt des Parteifunktionärs, dessen Macht sich innerhalb und außerhalb der Partei indem Maße vergrößert, wie er in sich selbst die Auswahlgewalt konzentriert, die er dem Bürger eigentlich wegnimmt, welcher glaubt, sich im Parlament eine wirkliche Vertretung zu sichern, wenn er für seine Partei stimmt. Die Gewalt der Parteibürokratie dehnt sich aus, überschreitet die Grenzen der Partei selbst, strebt danach, sich mit der Staatsgewalt zu identifizieren, so daß die Partei zu einem Staat im Staat werden kann, ja sich fast an Stelle des Staates zu setzen.«⁸

In dieser Hinsicht, betrifft, obwohl eine mehrparteiische Regierung der Dialektik der Freiheit eine größere Garantie zu bieten scheint und eine einparteiische Regierung, wie Max Beloff sagt, ein Widerspruch ist, das hauptsächlich Problem dennoch das Verhältnis zwischen der Parteibürokratie und dem Bürger; so kann also das Vorhandensein von mehreren Parteien unbedeutend sein, wenn es innerhalb jeder Partei nicht genügend Raum für die Freiheit und die personelle Verantwortung gibt und wenn das, was einzig gilt, die Willkür des Generalsekretärs oder der Wille der Funktionäre ist. Ein solches Problem besteht sowohl im Westen (man denke an die Apparate und die Wahlapparate der größten europäischen und amerikanischen Parteien) als auch im Osten (man denke an die strenge hierarchische Verfassung der dem Stalinismus offen oder verborgen huldigenden Parteien) und es besteht hauptsächlich darin, daß man jene Organisationsarten und Gliederungen der Gewalt und jene Arten von Teilnahme an der Gewalt untersuchen soll, die die personelle Verantwor-

⁸ G. Semerari, *Responsabilità e Comunità Umana*, 2. Aufl., Manduria 1966. SS. 70-71.

tung und damit die Freiheit nicht nur nicht verhindern, sondern sogar anregen können. Das Problem besteht nicht darin, das Prinzip der politischen Klasse oder die Politik selbst zu vernichten – das würde noch Abstraktion und Moralismus sein – sondern darin, die allgemeinste und wirklichste, eigentlich *kommunistische*, d.h. von allen und von jedem ausgeübte, demokratische Kontrolle zu verwirklichen, so daß einerseits die Institutionen nicht zu etwas Heiligem werden und sich nicht als Personen gebären können, da Personen nur Menschen sind, die die Institutionen als Werkzeuge zur existentiellen und sozialen Organisation benutzen, und andererseits daß man durch eine möglichst breite und ununterbrochene Ablösung in den Zentren der Gewaltsausübung jene Trennung und funktionelle Kristallisierung der Machthaber umgehen kann, wodurch die Gewalt zum Selbstzweck wird und die politische Klasse im schlechtesten Sinn des Wortes entsteht.

Also, die einzige Alternative der Freiheit gegen die Entartung der Bürokratie und aller Formen der Gewalt überhaupt ist die radikale Demokratisierung der Gewalt als gemeinsame, d.h. kommunistische, Teilnahme und Kontrolle. Aber, wie wir zuvor schon gesehen haben, ist die Freiheit, die eine Bedeutung hat und nicht nur der abstrakte und moralistische Gegensatz der Gewalt ist, einzig die mit der Verantwortung verbundene, ja ihr gleichzusetzende Freiheit. Die individuelle Verantwortung ist das Kriterium, wonach die gemeinsame Teilnahme und Kontrolle verwirklicht werden müssen, wenn man fordert, daß Teilnahme und Kontrolle real, sachlich verwirklicht und nicht bloß formell sein sollen. Hier bedeutet die Verantwortung *Kompetenz*, wissenschaftliche und vernünftige, d.h. *technische* Organisation der Teilnahme und der Kontrolle. Die Kritik an der Technokratie kann diese Wahrheit weder verschleiern noch kann sie vergessen lassen, daß, wenn die Freiheit keinem übersinnlichen und egoistischen, theologischen oder idealistischen, sondern dem empirischen weltlichen und sozialen Subjekt zugeschrieben wird, der kein angeborenes Wissen hat sondern dessen Wissen der unbegrenzt offene Prozeß seiner Erfahrungen ist, sich eine enge Verbindung zwischen Freiheit und Technik dadurch bildet, daß nur eine technische, durch die aufgrund der Regeln der strengsten Kompetenz verwirklichte Ausarbeitung der personellen Möglichkeiten den Menschen eigentlich befreien und eigentlich in seiner Individualität stärken kann, falls sie ihn voll verantwortlich macht. Durch die technische Bestimmung seiner selbst bestätigt und bewahrt der Mensch seine eigene individuelle Persönlichkeit auf konkrete Weise, d.h. auf der Grundlage der Technik, die etwas Soziales ist. Außerdem sucht und findet er die Ergänzung mit den anderen, von denen jedermann ein Träger von verschiedenen technischen Fächern ist. Kurz, der technische Mensch ist als freier und verantwortlicher Mensch gleichzeitig der höchst individuelle und höchst soziale Mensch, der Mensch, der den falschen Dualismus zwischen Individuum und Gesellschaft, Innerem und Äußerem, Privatem und Öffentlichem überwunden hat, da die höchste Übereinstimmung mit sich selbst auch der Weg zur höchsten Übereinstimmung mit den anderen ist. Wie der italienische marxistische Philosoph Galvano Della Volpe sehr gut schreibt: »Person und

Arbeit oder *Gesellschaftlichkeit*, *Persönlichkeit* und *Technik* fallen zusammen: Organisation oder technisches Leben und individuelle Entwicklung sind eins. Was verhindert, sich dessen bewußt zu werden, ist die gewöhnliche Abneigung, ohne Vorbehalt zuzugestehen, daß das Individuum Tat, Tätigkeit ist, daß es *im Wirken* besteht, daß es *Wirken ist*, daß es Nichts *vor*, d.h. *unter*, seinem Wirken, d.h. seinem geschichtlichen Dasein gibt«.⁹

Die demokratische Kontrolle über die Gewalt fordert eine technische Bestimmung: das ist die unumgängliche Bedingung ihrer Wirksamkeit und Vernünftigkeit. Eine weder technisch begründete noch technisch ausgeübte Kontrolle ist bloß formell, ihre Unwirksamkeit ist also ihre Unvernünftigkeit. Die der Technokratie vorgeworfene Übel hängen nicht von der Erhebung der Technik zum Kriterium der Gesellschaftsorganisation und -gliederung ab, sondern sie ergeben sich daraus, daß die Technik noch nicht verallgemeinert worden ist, so daß die Techniker am Ende eine Minderzahl, eine abgesonderte Klasse bilden, die die unwiderrufliche Entwicklung der neuen Gesellschaft ohne angemessene Kontrolle von der Mehrheit der Nichttechniker die Gewalt annehmen und ausüben läßt. Daraus sehen wir, daß die Probleme der Macht und der Freiheit sich mit dem Problem der Kultur berühren ja ihre Fortführung bedeuten. So wie die Notwendigkeit der Verteidigung der Freiheit gegen die Involutionen und Abarnten der Macht das immer durchdringendere und gegliedertere Eingreifen der Technik von antreiben, so gebietet die Notwendigkeit dieses Eingreifens die Abschaffung des intellektuellen und psychologischen »Handlangertums« und der kulturellen Pfuscheri und, im Gegensatz dazu, die Bildung eines allgemeinen technischen Bewußtseins auf der Grundlage präziser, wissenschaftlicher und vernunftmäßiger Kenntnisse, die in die ganze Gesellschaft aufgenommen und überall verbreitet werden sollen.

⁹ G. Della Volpe, *La libertà comunista*, Messina 1946, SS. 146-147.

ONTOLOGIE UND UTOPIE

Hans Dieter Bahr

Tübingen

Diese Untersuchung über die Schwierigkeit, sich von der Gewalttätigkeit im Denken zu befreien, verfolgt keinen bloß theoretischen Zweck.

Zunächst zwei Zitate: »Was an sich und unmittelbar als Jetzt vor sich geht, ist noch so leer. Das Daß im Jetzt is hohl, ist nur erst unbestimmt, als ein gärend Nicht« (356). »In diesem (nämlich im Daß des Jetzt) aber meldet sich das Nicht eines Da als ein Nicht-Haben« (356). So weist sich ein Pol im Denken Blochs aus, den ich zunächst den phänomenologisch-ontologischen nennen will. Der andere Pol, der die gleiche Sache begreift, erscheint in folgenden Sätzen: »Akte wie Vollzug des Wollens, Vorstellens und so fort, treten aus dem unmittelbaren Dunkel ihres Geschehens nicht heraus« (334). Es gibt »im Fluß der Dinge, also Ereignisse, noch durchaus ein Noch und Noch-Nicht, was dasselbe ist wie echte, das heißt, aus nie so Gewesenem bestehenden Zukunft.« Ich möchte diesen Pol den phänomenologisch-kritischen nennen, ein Pol, wie noch zu zeigen sein wird, der die klassische Ontologie von ihrer Struktur des Obrigkeitsdenkens bedingt zu befreien vermag. Hier geht es zunächst um die Differenzierung des Verhältnisses von einerseits positiv ontologischen Grundbegriffen und Grundaffekten andererseits, deren Funktion wesentlich kritisch ist. Es gibt allerdings im Denken Blochs nicht hier eine Ontologie als Basis, dort eine kritische Theorie als Praxis. »Diese Begriffe«, so wird das dialektische Verhältnis von Ontologie und Affekten erklärt, »erhellen so die Grundaffekte, wie die Grundaffekte die ontologischen Grundbegriffe, indem sie ihnen den intensivsten Stoff kenntlich machen, dem sie entspringen, durch den sie brennen und den sie erhellen« (357). Ich gebe zunächst eine kurze Zusammenfassung der Ontologie Blochs unter dem Aspekt, den ich hier verfolge.

Das Daß und Hier und Jetzt des Lebens ist zugleich ärmer wie inhaltsvoller als etwa das, was unter der biologischen Tatsache 'Leben' begriffen wird. Leben an sich ist unmittelbar und bezuglos; seine Äußerungen bestehen jedoch darin, Bezüge zu schaffen, um sich zu erhalten, vielleicht zu steigern. Als Unmittelbarkeit ist es bloß dunkler Ursprung seiner selbst und zu sich distanzlos. Als Verneinung seines bloßen So-Seins ist es zugleich ein Nicht, das noch nicht in Erscheinung getreten ist, »selber noch nicht geschichtlich geworden ist« (358). Das bejahende Moment in dieser Verneinung ist, daß das Leben sich erfüllen will, aber noch nicht Erfüllung ist. Das Noch-Nicht ist so in doppelter Weise 'Erwartung': subjektiv gegenüber andern Subjekten und Objekten, objektiv als die Möglichkeit in sich, anders werden zu können; es ist Möglichkeit in sich selbst wie Möglichkeit, verändert werden zu können und zugleich ist es eine Forderung sich selbst und seinem möglichen Anders-Sein-Können gegenüber, sich zu verändern.

Eine vorwegnehmende Bemerkung zur Ontologie Blochs wird hier schon wichtig: die Ontologie Blochs tritt stets unter ihrem Erkenntnis-Primat auf, das heißt, Ontologie ist ein unter fortwährender Erkenntnis entstehendes Problem, nicht etwa ein hypostasiertes Substrat einmal gemachter Erkenntnis, in welcher Form sie in gegenwärtiger Philosophie häufig auftritt. Nur in diesem Sinne ist hier von Ontologie die Rede.

Lukács kritisiert nun gerade entgegen diesem Sinne an Bloch, (Th. d. Ro) in seiner Synthese von 'linker Ethik' und 'rechter Erkenntnistheorie' spiegle Bloch die 'Unzeitgemäßheit' seiner 'theoretischen Einstellung' wider, was meinen soll, Bloch pflanze bloß erkenntnistheoretische Begriffe auf ein mehr oder weniger politisch-ethisches Programm. Lukács irrt, wenn er andeutet, die Formen, in denen sich das Nicht als Noch-Nicht äußert, seien selbst an sich Formen des Geschichtsprozesses. Diese Formen, vielmehr, werden als konkrete Inhalte des Prozesses gekennzeichnet, ebenso wie die Formen des Prozesses die Inhalte des Kerns, als Nicht des Lebens, treffen. Das Nicht erscheint als die 'beunruhigte Verneinung' und macht so, als 'prozessuales Noch-Nicht' die 'Utopie zum Realzustand der Unfertigkeit'. In diesen Formulierungen zeigt sich bereits an, daß in der Philosophie Blochs Möglichkeit als Werden und Möglichkeit als Sollen in keiner Phase trennbar sind.

Hans-Joachim Lieber schreibt: »Utopie muß die Spannung von Normativität und Faktizität, die zugleich eine Spannung von Distanz und Engagement ist, in sich aufnehmen und vermitteln« (Phil. Soz. Ges 165). Normativität und Faktizität sind jedoch keineswegs, wie es bei Lieber durchklingt, in der Wirklichkeit vorfindbare, spannungsgeladene Pole, und Utopie habe als praxisgerichtete Kritik diese aufzunehmen und zu vermitteln. Utopie bliebe darin ein bloß Subjektives. Utopie bei Bloch ist aber gerade nicht nur »Denken als Überschreiten« (Lieber S. 165), sondern zugleich eine »Frontbestimmtheit der Objekte« (Bloch 336). »So eben macht sich das Nicht im Prozeß als aktiv-utopisches Noch-Nicht kenntlich als utopisch-dialektisch weitertreibende Negation.« (360)

Das ist näher zu erläutern. Einmal, – und diese Betrachtung bliebe in der Tat in ihrem eigenen Rahmen, – einmal bezeichnet Utopie den subjektiven Widerspruch zu einer hemmend gewordenen Objektwelt, wobei unter Widerspruch das eingreifende Begreifen jener Wirklichkeit wie das begreifende Eingreifen *in* diese Wirklichkeit zu verstehen ist. Das heißt, Utopie ist als Kritik vorhandener Zustände ein Moment gesellschaftsverändernder Praxis in theoretischer Form. Zugleich ist Utopie die weitertreibende Negation als eine Bestimmung der Objekte selbst. Bloch faßt beide Momente zusammen als 'Pole der antizipatorischen Beschaffenheit'. Aber, wie gesagt, diese Betrachtung stellt zunächst nur fest, daß einem veränderen-wollenden Subjekt ein veränderbares Objekt entspricht und einem sich verändernden Objekt ein veränderbares Subjekt; – dieser Überlegung fehlte ihre politisch aktuelle Schärfe, wenn nicht Utopie zugleich als 'Frontbestimmung' wie 'Frontbestimmtheit' gekennzeichnet wäre. Der Begriff Utopie bliebe ein bloß erkenntnistheoretischer der Beziehung von Theorie und Praxis. Auch eine aktive, entscheidungsgeladene Praxis – und darin hat Lukács am falschen Ort recht – läßt sich in bloß versöhnende Theorie innerhalb einer unversöhnten Wirklichkeit einbetten. Utopie *ist* dem gegenüber gerade objektiv die wachsamste Aufforderung zum Handeln, subjektiv *soll* sie es sein. Handeln heißt nicht nur Spannungen vermitteln in einer ohnehin versachlichten Welt, sondern sie unter derzeitigen Umständen erzeugen. Erst in solcher Betätigung kann, wie Bloch schreibt, der 'Geist' zu einem »wahrhaft politischen Lied« (338) werden.

Bloch geht nun jedoch philosophisch einen Schritt über das Besprochene hinaus, welcher notwendig wird, wollte er nicht nur bei tagespolitischen Programmen oder einer theoretisch-kritischen Neuorientierung stehen bleiben.

Hegel schreibt in der Vorrede zur Phänomenologie (S. 11): »Die Sache ist nicht in ihrem Zwecke erschöpft, sondern in ihrer Ausführung, noch ist das Resultat das wirkliche Ganze, sondern ist es zusammen mit seinem Werden.« In diesem Sinne geht es auch in dieser Untersuchung nicht darum, Resultate als wahr oder falsch zu entlassen, sondern durch diese Darstellung selbst soll eine Linie mit objektivem Anspruch dargestellt und zu bilden versucht werden. Der Rückgriff von den Kritikern Blochs auf Blochsches Denken bedeutet selbst, daß die wiederholte und wiederholende Gestalt aufs neue ihre noch nicht abgegoltenen Ansprüche präzisiert.

Unter dem Titel 'Symbolintentionen als Gestalt der unkonstruierbaren Frage' sucht Bloch phänomenologisch die 'nächste Nähe', die den noch nicht geschichtlich gewordenen Kern der Geschichte ausmacht, in den Griff zu bekommen. Die 'absolute Frage' nach dem, was die Menschen überhaupt wollen. – eine Frage, die deshalb unkonstruierbar ist, weil sie selbst im Prozeß steht und jede Fixierung eines utopischen Endzustandes, etwa von Glück oder Ruhe, den Kern nicht treffen kann, da damit eine bloße Erscheinung hypostasiert und zum Ziel-Ideal gemacht würde, – diese absolute Frage, selbst im Prozeß, ist zugleich die Frage nach dem Kern des Pro-

zesses, wobei unter 'Kern' nicht etwa die fertige Analogie des Ganzen im Kleinen zu verstehen ist, wie etwa bei Hegel, sondern die in keiner Weise ausgemachte Möglichkeit. Es treffen sich die scheinbar entferntesten Pole 'Dunkler Augenblick' und 'Offene Adäquatheit' im theoretisch-praktischen Utopiebegriff. Auf dessen, der eben nicht nur eine gedanklich-kritische Vermittlung zwischen vorhandener Wirklichkeit und den Forderungen an diese ist, auf den Utopiebegriff wird hier nochmals reflektiert in seiner praktischen Intention überhaupt. »Utopie ist in ihrer Gestalt der geprüfte Wille zum Sein des Alles« (364). 'Geprüfter Wille' soll das Theorie-Praxis Verhältnis an seiner politisch-werdenden Front bezeichnen, wobei 'Wille' für Handeln selbst steht. Ontologisch formuliert Bloch die dialektischen Pole einer Handlung so: »Die Verbindung des Nicht und Noch-Nicht mit dem Alles ist eine des Ziels.« »Die Verbindung des Nicht und Noch-Nicht mit dem Nichts dagegen ist keine des Ziels, aber sie ist eine des Gebrauchs« (361). Damit ist nun keineswegs die Möglichkeit eines absoluten Umsonst, totaler Vernichtung gemildert oder gar versöhnt in einer Meta-Theorie. Sondern diese Möglichkeit steht als negative Aufgabe, sie zu verhindern. H. G. Bütow (Phil. und Gesell. i. Denken Blochs) konnte den praktischen Anspruch dieses Gedankens soweit mißverstehen, daß er Bloch Nihilismus vorwarf.

Das Alles, – als absolute Formulierung des Zielcharakters menschlichen Denkens und Wollens, – das Alles steht hier für die »Identität des zu sich gekommenen Menschen mit seiner für ihn gelungenen Welt.« Ad hoc ausgedrückt, treffen sich im Denken Blochs hier drei Momente: 1. Theorie als Ontologie, 2. Theorie als praxisbezogene oder theoretisch begriffene Praxis und 3. konkrete Aufforderung zum Handeln. Was dieses Sollen ist, läßt sich selbst im bloßen Denken nicht begreifen, es gelangt vielmehr erst durch die reale Veränderung zur Erscheinung. Gegen die Ontologie ließe sich nun gerade vom dritten Moment, der konkreten Aufforderung zum Handeln, her einwenden, auch ihre offenste Offenheit, theoretisch fundiert, spiegle nicht eine aktiv zu ergreifende Tendenz wider, sondern nur den Tendenzzwang einer bestimmten Gesellschaft. Inwieweit Aktion und Ontologie notwendig ineinander verknüpft sind, läßt sich jedoch hier bereits negativ aufweisen. Ontologie ohne sie negierende Aktion sänke zurück in bloße Ideologie, Aktion, ohne selbst in ihren Zwängen begriffene Tendenz löste sich in bloßen Aktivismus auf oder in resignierendes Desengagement. Aktion und Ontologie benötigen sich gerade deshalb, um eine 'Verdinglichung der Strebensverewigung der Utopie' zu verhindern. Utopie soll gerade kein dauernder Zustand sein, denn »nichts widerstrebt derart gerade utopischen Gewissens mehr als Utopie mit unbegrenzter Reise« (386). »Utopie arbeitet nur um der zu erreichenden Gegenwart willen«. Utopie geriete ohne Grenze und ohne Besinnung auf dieselebe in jene schlechte Unendlichkeit, die wirklicher Veränderung wegen zu verhindern ist. Diese Grenze, welche sich in der Utopie als deren ontologisches Moment ausweist, ist die jeweilige Realität, die es zu verändern gilt. Ontologie, die erkennend die Strukturen

der Wirklichkeit in ihrer Gesetzmäßigkeit zu erfassen sucht und in diesen Strukturen gerade ihre Selbsterhaltung besitzt, weil sie aus ihnen besteht, Ontologie tritt mit Utopie verbunden bei Bloch unter dem Anspruch auf, sich selbst aufzuheben in ihrer Verwirklichung, ohne welchen Anspruch Ontologie nur eine Rechtfertigung bestehender Verhältnisse wäre. Ihre Verwirklichung aber ist ihre Beseitigung, ihre Beseitigung ist die derjenigen Herrschaftsverhältnisse, welche Tendenz als Zwang bilden. »Utopie dringt vor, im Willen des Subjekts wie in der Tendenz-Latenz der Prozeßwelt hinter der zersprungenen Ontologie eines angeblich erreichten, gar fertigen Da.« (363). 'Identität als absoluter Zielcharakter des Prozesses gilt folglich als bloßer Grenzbegriff der Utopie, ist am geringsten bloß Surrogat eines Nihilismus. Inhaltliches wie formales Begreifen der Identität ist selbst im Prozeß. Der Begriff gibt den Kern nicht an. Utopie »ist die noch ungefundene, die erfahrene Noch-Nicht Erfahrung in jeder bisher gewordenen Erfahrung.« Das noch nicht Erfahrene im Mangel etwa ist die Befriedigung als antezipierte Identität und doch ist diese als real antezipierte, als negativ erfahrbare im Kern des Mangels vorhanden. Die besagt die Einheit von 'Dunklem Augenblick' und 'Offener Adäquatheit'.

Ich will mich nun damit befassen, wie Bloch Aufgabe und Rolle der Philosophie im Geschichtsprozeß konkret darstellt und diese Rolle darin selbst verwirklicht.

In der »wachsenden Selbstvermittlung des Herstellers der Geschichte« (349) hat Philosophie eine bestimmte Funktion. Bloch schreibt: »Das eigentliche, metaphysische Dunkel des gelebten Augenblicks erhellt sich mittels... geschichtlicher Subjekterfassung noch nicht oder erst in den Anfängen, doch das Vordergrundproblem, mit dem Riß des Jetzt und Hier in den Abbildungen des Weltzusammenhanges, wird endlich in den Griff gebracht. Es wird zum Problem des vermittelten Durchgangspunktes und darin der aktuell-konkreten Entscheidung an der Front des Weltgeschehens aufgehoben« (348). – Philosophie ist also nicht nur Vermittlerin; das bliebe ihre luxuriös-ideale Rolle, welche sie in der Gegenwart oft spielt. Philosophie hat vielmehr die Zerrissenheit der gesellschaftlichen Wirklichkeit zu Bewußtsein und aufs Problem der Praxis zu bringen und ist darüber hinaus als auf Praxis bezogene kritische Theorie ein Entscheidungsproblem an der Front', und sie ist als Wirksamkeit selbst praktisch ein Faktum, das jedoch auch für die ideologienähnlichste Philosophie gilt. Als praxisgerichtete Kritik gilt eine Philosophie der Utopie erst als zugleich utopische Philosophie. Bloch versucht Philosophie nicht nur in ihrer allgemein gegenwärtigen Form zu begreifen, sondern sie soll als Aufgabe begriffen und ergriffen werden, einmal als Aufgabe der Philosophie sich selbst gegenüber, nämlich sich zu einem Entscheidungsproblem herauszuarbeiten, und dann als Aufgabe der Philosophie, sich selbst politisch aktiv zu transzendieren, einer möglichen Verwirklichung ihrer utopischen Ansprüche entgegen. – Das ist näher zu erläutern. – Mögliches, als Unbedingtes, bezieht sich formal auf das Nichts oder Alles; als bedingt Mögliches im Prozeß bezieht es sich auf das nicht

voll Bedingte. »Wie die Zeit, nach Marx, der Raum der Geschichte ist, so ist der Zukunftsmodus der Zeit der Raum der realen Möglichkeit der Geschichte, und er liegt allemal am Horizont der jeweiligen Tendenz des Weltgeschehens. Das ist theoretisch-praktisch: an der Front des Weltprozesses, wo die Entscheidungen fallen, neue Horizonte aufgehen.« »Der subjektive Faktor ist hierbei die un abgeschlossene Potenz, die Dinge zu wenden, der objektive Faktor ist die un abgeschlossene Potentialität der Wendbarkeit, Veränderbarkeit der Welt im Rahmen ihrer Gesetze, ihrer unter neuen Bedingungen sich aber auch gesetzmäßig variierenden Gesetze.« (286)

In den realen Geschichtsprozeß fällt nun Philosophie selber 1. subjektiv als subjektiv wie objektiv gerichtete Tätigkeit des Philosophierens, 2. objektiv als mit subjektiven wie mit objektiven Momenten behaftete Widerspiegelung realer Verhältnisse im Medium des Begreifens, 3. subjektiv-objektiv als Aufforderung, in die Wirklichkeit einzugreifen, indem Philosophie sich selbst aufzuheben sucht und 4. subjektiv-objektiv als Wirksamkeit, wirksam teilnehmend am Geschichtsprozeß als Moment desselben.

»Keinem von diesen Philosophen, – schreibt Marx über die Idealisten, – ist es eingefallen, nach dem Zusammenhange der deutschen Philosophie mit der deutschen Wirklichkeit, nach dem Zusammenhange ihrer Kritik mit ihrer eigenen materiellen Umgebung zu fragen.« (292)

Bloch sucht nun, anhand der Feuerbachthesen, diesen Zusammenhang zu klären. Zunächst, erkenntnistheoretisch, beurteilt Marx die menschliche Tätigkeit mit ihrem Bewußtsein selbst als ein Stück 'Natur', denn auch das 'Subjekt in der Welt' sei 'Welt' (303). Dann deutet Marx auf den Zusammenhang von der Entstehung bestimmter Theorien oder Ideologien aus der vorhandenen Wirklichkeit. »Die Menschen verdoppeln ihre Welt (in eine imaginäre und eine wirkliche) nicht nur deshalb, weil sie ein zerrissenes, wünschendes Bewußtsein haben, vielmehr entspringt dieses Bewußtsein, samt seinem religiösen Widerschein, einer viel näheren, nämlich einer gesellschaftlichen.« (292)

'Die Wahrheit' wird also nicht mehr nur in eine bloße Übereinstimmung der Vorstellungen mit ihren Gegenständen gesetzt« (Schelling, S. d. tr. Id., S. 8), sondern Wahrheit wird zu einem Problem von Theorie und Praxis. »Indem beide wechselnd und wechselseitig ineinanderschwingen, setzt die Praxis ebenso Theorie voraus, wie sie selber wieder neue Theorie zum Fortgang einer neuen Praxis entbindet und nötig hat« (315). Der Begriff ergibt aus dieser Perspektive eine konkret jeweils zu bestimmende Anweisung zum Eingriff. Aktive Philosophie hegt so in sich den Anspruch, sich in Praxis aufzuheben, womit sich ihre revolutionär-kritische Arbeit kennzeichnet und präzisiert.

Es ergeben sich vier Momente des Theorie-Praxis Verhältnisses: 1. Theorie-Praxis als immanent philosophisches Erkenntnisproblem ihres wechselseitigen Verhältnisses, 2. Theorie-Praxis als gesellschaftliche Kritik der Philosophie, 3. Theorie-Praxis als sich negierendes Selbstverständnis der Philosophie im Bewußtsein ihres ge-

sellschaftlich-historischen Ursprungs, und 4. Theorie-Praxis als Übergangsgeschehen philosophischer Kritik in überlegtes Handeln, als sich verwirklichende Philosophie. – Der Philosophie 'Höchster Triumph' wäre ihre Reflexion auf ihren eigenen Anspruch, sich aufzuheben als Verwirklichte, und doch soll sie zugleich bewußt offen halten, daß dieser utopische Anspruch auf Verwirklichen nicht nur eine Sache ihrer selbst ist, sondern eine gesellschaftlicher Praxis überhaupt. Ihre Aufgabe bleibt von daher bestimmt, sie hat sich ständig zu einem Entscheidungsproblem zuzuschärfen.

Die Negation der Philosophie gewinnt so für Bloch noch einen über Marx hinausgehenden Aspekt, gewonnen aus der Erfahrung, daß Philosophie in der gegenwärtigen Gesellschaft im Begriffe ist, von außen aufgehoben zu werden, ohne sich verwirklicht zu haben. Philosophie soll sich auf ihre Verwirklichung und damit Aufhebung richten; zugleich soll sie sich als bisherige Philosophie negieren und sich offen halten für mögliche, von der gesellschaftlichen Wirklichkeit herkommenden Tendenzen, um verwirklicht werden zu können. Zum Dritten ist dieser kritische Kampf der Philosophie mit der Wirklichkeit selber ein Stück historisch-materieller Wirklichkeit, das heißt, Philosophie läßt sich aus sich selbst von außen begreifen, als praktische Wirksamkeit, und in ihrem Bezug zur Wirklichkeit läßt sie sich von außen begreifen als eine bestimmte Funktion im gesamten Aufklärungsprozeß. Philosophie selbst bearbeitet den Geschichtsprozeß und ist eben darin gesellschaftsverändernde Praxis.

Blochs Forderung darüber hinaus. Philosophie habe sich in der Aktualität zu bewähren, bedeutet einen Verzicht auf ihren herrschaftlich-elitären Charakter. Ihre Spitzenfunktion in der Hierarchie wird ersetzt durch eine im Prozeß: statt zu resumieren und letztlich getrieben werden, macht Philosophie mit und treibt an. Und doch liegt eben in dieser Funktion auch ein Moment der Gewalttätigkeit, die gegen die unterdrückende Gewalt aufgeboten werden muß. Ein Verzicht auf ihre Aggression, deren Form, wie noch zu zeigen sein wird, die Ontologie ist, muß für sie Pessimismus und Resignation bedeuten.

Bloch überwindet damit einen bisher unreflektierten Antagonismus in der Philosophie: in ihrer Funktion als Ontologie und Kritik und Praxis hebt sie sich als Nur-Philosophie auf, ohne das Philosophische einem pragmatischen Positivismus zu opfern. Zugleich hält Bloch den bisher unüberbrückten Widerspruch zwischen Philosophischem, besser gesagt: Utopischem und der vorhandenen gesellschaftlichen Wirklichkeit aufrecht, damit ihre Forderung nach besserer Wirklichkeit nicht erlahme. Philosophie hält in sich den Antagonismus aufrecht, gesellschaftsverändernde Praxis als bestimmte Wirksamkeit zu sein und sein zu sollen, ein Antagonismus, der ohnehin derjenige ihrer Beziehung zur Wirklichkeit ist, und den sie, indem sie ihn in sich aufnimmt, zur praktischen Forderung der Aufhebung bestimmt. Sie hat sich dermaßen als »durchgängige Geschehens- und Veränderungswissenschaft gerade an der Front des Geschehens« zu bewähren, »in der Aktualität der jeweiligen Entscheidung, in der Tendenz-Beherrschung zur Zukunft hin.« (331)

Negativ ausgedrückt könnte das lauten: *Philosophie hat sich auch selbst als ein Moment gesellschaftlichen Herrschaftsdenken in einer unfreien Gesellschaft zu begreifen, um sich eben diesem Herrschaftsdenken und seinen Auftraggebern nicht zu opfern.* – Diese Wendung, die ich hiermit dem Problem gegeben habe, ist zu verstehen in dem Sinne, wie hier die Kritiker Blochscher Ontologie in bestimmter Weise in sich aufgenommen und negiert werden.

In der Rezeption dieses Denkens war nämlich der Vorwurf entstanden, Blochs Ontologie oder das »Utopische als eines ontischen Prinzips« (Lieber, 182) entlasse die Philosophie »aus ihrer Verantwortlichkeit« für die »Geschichte« (Lieber, 183). Inwieweit Philosophie ohne ontologische Momente auch nur als Kritik bestehen kann und was das Ontologische einer Philosophie bedeutet, soll hier an einigen von Blochs Kritikern geklärt werden.

Adornos radikale Kritik der Ontologie Blochs gipfelt in folgenden Sätzen: »Die Form ignoriert das Werden, das der Inhalt verkündet, sucht ihm gleichsam durch ihr Tempo nachzueifern.« (Not. 2, 142)

»Blochs Denken erspart sich (so) nicht das Bittere, daß zur gegenwärtigen Stunde der philosophische Schritt übers Subjekt hinaus ins Vorsubjektive zurückfällt und einer kollektiven Ordnung zugute kommt, in der Subjektivität nicht aufgehoben ist.« (Not. 2, 145)

Wo Lieber Idee und Wirklichkeit als voneinander und in sich entfremdet sieht, spürt Adorno das total verdinglichte Subjekt in einer bereits total verdinglichten Gesellschaft. Geschichte als Ganze hat sich zur Barbarei entwickelt, und Fortschritt ist das Vehikel zur Perpetuierung dieser Barbarei. Unter Barbarei versteht Adorno nicht etwa bloß die Auswüchse einer Gesellschaft, vielmehr ist diese nur noch das signalhaft erfahrbare Grauen als Kennzeichen total versachlichter Welt. Als Gesellschaftskritiker beschränkt Adorno sich auf demonstratives Schweigen, das als ein Spiegel gelten soll, der nicht widerspiegelt, sondern nur einen bildlosen Schatten wirft, – die traurige Leere gegenwärtiger Vernunft. Nicht-Behandlung dieser Wirklichkeit ist die einzige nicht verdinglichbare Aktion, die sich negativ am Selbstzugrundegehen dieser Gesellschaft beteiligt. Als Utopie kann nur die radikal durchgehaltene Negation gelten, jede Form des Partizipierens von Utopie an der Wirklichkeit läßt diese in Ideologie umschlagen. Die Antagonismen einer total versachlichten Wirklichkeit sind dermaßen zusammengefallen, daß Spruch wie Widerspruch affirmativ verkümmern.

Adorno selbst würde zugestehen, daß sein Denken, als wiederkehrender Form-Inhalt bestimmter Erkenntnis, sich nicht von einer wiederholenden und repressiven Wirklichkeitsstruktur frei zu machen vermag.

Nicht nur eine Gesellschaft, die immer wieder auf Auschwitz zu gehen muß, solange sie sich nicht radikal verändert, ist ihre eigene Barbarei, sondern auch deren Denken. Adorno lehnt daher jede im Denken entworfene Ontologie ab, weil diese nur das verdoppelnde Moment wirklicher, abstrakt gewordener Herrschaftsverhältnisse sei und diese damit sanktioniere. Von Herrschaftsformen könne man sich jedoch nur in einer durchgehaltenen Negation distanzieren. Je-

doch trägt diese Negation ontologisch eben die Züge, die die Wirklichkeit als Zwang und entfremdetes Gesetz ihr aufdrückt. Adornos nicht auf sich zurückreflektierte Ontologie lautet: »Das Ganze ist das Unwahre.«

Lieber, wie bereits angedeutet, versucht den Zusammenhang zwischen 'Utopie, Kritik als Aufklärung der Gesellschaft und gesellschaftsverändernder Praxis' im Werk Blochs aufzuweisen. Er bejaht, daß hier Philosophie als Theorie zugleich praktisch sein will, verneint aber jeden Versuch einer Ontologie. »Bloch müßte, um dem treu zu bleiben, was sein Denken der Philosophie überhaupt zumindest als Chance eröffnet, mit jedem Versuch einer wie auch immer gearteten Ontologie oder ontologischen Fundamentierung des Utopischen brechen, – wäre er doch eben nur dann in der Lage, Philosophie in ihrer konkreten Verpflichtung und Verantwortung für einen humanitären Geschichtssinn festzulegen und festzuhalten.« (Lieber, 180)

Lieber selbst versucht, der Ideologiekritik – entgegen der Mannheimschen Schule – wieder konkretes Gewicht als »Machtkritik« (L. 6) zu geben. Ideologiekritik hat ihre Basis »in der Konfrontation von Idee und Wirklichkeit, von Norm und Faktizität der Gesellschaft« (Lieber, 7). Man erinnere sich an Liebers Satz, Utopie habe die Spannung von Normativität und Faktizität zu vermitteln; dann bestimmt sich zum einen die Ideologiekritik, sie habe Gesellschaft auf ihre angeblich erfüllten Ansprüche hin kritisch zu prüfen; die Aufgabe der Utopie wäre es, fehlende oder nur macht-rechtfertigende Ansprüche kritisch zu ersetzen und die Normen, die sich eine Gesellschaft stellt, mit ihrer Realität zu vermitteln, wobei beide, Ideologiekritik und Utopie in einer Aufforderung zur Überwindung von Entzweiung und Unterdrückung gipfeln. Lieber beruft sich darauf, daß der Widerspruch von Norm und Faktizität ein in der Gesellschaft vorhandener ist und durchs Denken sowohl zu Bewußtsein erhoben wird, als auch dadurch wieder die Möglichkeit vernünftiger Praxis abgibt, aber eben nur die Möglichkeit . . . , während Bloch diesen Widerspruch sowohl praktisch als Utopie begreife wie utopisch als Praxis. Eben die Ontologie, welche mehr oder weniger kritisch in ihren eigenen Strukturen die der jeweiligen Gesellschaft wiedergibt, läßt sich auch in Liebers Denken nicht aufheben, da sie die Aufhebung der Wirklichkeit erfordert, welche dem Denken die Gewalt des Ontischen aufzwingt. Der Ansatz, in dem Ontologie ihr kritikloses Selbstverständnis zerstört, ist in ihr, der Blochschen Ontologie, selbst als ihr utopischer Anspruch zu finden: denn eine Ontologie dessen, was noch nicht ist, ist zugleich ihr eigener radikaler Widerspruch in sich selbst wie als Moment in der Realität. Gegenwärtige Tendenz und eine von jedem Tendenzzwang befreite Zukunft zu vermitteln, ist allerdings ein Projekt konkreten begriffen-begreifenden Handelns, keines mehr bloß begreifender Ontologie.

Habermas' Ontologie-Kritik ist mit einem – man kann fast sagen, philosophischen Verzicht auf philosophische Theorie überhaupt verbunden. »Die Irrationalität der Geschichte ist darin begründet, daß

wir sie 'machen', ohne sie bisher mit Bewußtsein machen zu können. Eine Rationalisierung der Geschichte kann .. nicht durch eine erweiterte Kontrollgewalt hantierender Menschen, sondern nur durch eine höhere Reflexionsstufe, ein in der Emanzipation fortschreitendes Bewußtsein handelnder Menschen befördert werden« (Habermas, Th-Pr, 251). Habermas' Begriff 'In Emanzipation fortschreitendes Bewußtsein' darf nicht verwechselt werden mit dem Kantischen 'Fortschritt des Bewußtseins der Emanzipation'. Bewußtsein erhält hier eine doppelt kritische Funktion, das heißt, Wissen wird hier nicht, wie etwa bei Mannheim, von der jeweiligen gesellschaftlichen Wirklichkeit in die ohnmächtige Isolation geschickt, wo es dann als 'Frei schwebende Intelligenz' verkümmert, sondern es wird als Instrument der Wirksamkeit in die Wirklichkeit hinein verstanden, qualitativ geschieden vom unmittelbaren Wirken gesellschaftlicher Verhältnisse, wodurch es jedoch gerade seine Funktion des bedingten und bestimmenden Eingreifens erhält. Denken als Tätigkeit ist einmal der Versuch bewußter Konstruktion der Geschichte, der zugleich, wenn man will, weniger 'antezipierend' die bisherige Geschichtsentwicklung und die darin entstandenen und entstehenden Tendenzen zur Liberalisierung aufgreift, zum andern verhält sich dieser Versuch bewußter Konstruktion selbst zur wirklichen Geschichte als ein zu bearbeitendes Objekt.

Habermas kritisiert nun an Bloch, er würde der »praktisch notwendigen Überwindung der korrumpierten Welt« doch noch eine Garantie »theoretischer Notwendigkeit« sichern (Th-Pr, 159), das heißt, um in Habermas' Argumentation zu bleiben, er, Bloch, würde die bewußte Konstruktion von Geschichte, die als selbst reales Moment der Geschichte immer wieder aufgenommen und praktisch fortgeführt wurde und wird, mittels einer theoretisch-ontologischen Basis eben diese Konstruktion festnageln, wodurch sich bedingt der Charakter eines relativen, wenn auch, – paradox formuliert –, 'offenen Determinismus' einschleichen. Wenn Sein selbst die Möglichkeit schafft und hergibt, so kann sich gerade der verantwortlichste Teil des Sollens zur Ruhe legen. Dem hält Habermas entgegen: »Wenn Utopie aus jener Erfahrung, daß sich die scheinbar natürlichen Grenzen geschichtlich immer wieder als aufhebbar erwiesen haben, die Kraft ihres Bewußtseins zieht, müßte sie, ebenso streng gegen sich, ein Grenzbewußtsein auch von sich selber ausbilden.« (Th-Pr, 350)

Die Forderung nach einem Grenzbewußtsein der Utopie bedeute eben den Verzicht auf ontologische Fundamentierung derselben. Wie bereits klar wurde, ist dies Blochs eigene Kritik der Utopie. Utopie hat gerade als Utopie der möglichen Verwirklichung zu weichen; daher bleibt der Utopie die Aufgabe, die verdinglichte gesellschaftliche Gegenwart in ihrem bisherigen Selbstverständnis zu sprengen, um neue Praxis auch praktisch vorzubereiten.

Habermas wendet kritische Theorie auf sich selbst zurück, nämlich als geschichtlich auffindbare, um sie in neuer Gestalt erhaltend aufzugreifen. Wenn Adornos Denken die sich perpetuierende Fatalität

der Geschichte aufzwingen lassen muß, so erscheinen bei Habermas dagegen die ontologischen Momente als in dieser Fatalität notwendig gewordene Rückgriffe auf solche geschichtlichen Tendenzen zur Liberalisierung, die zu verschwinden drohen. Ort des Ontologischen bleiben auch darin die erzwingenden Strukturen jeweiliger Gesellschaft. Soweit Ontologie von Habermas in dessen eigenem Denken zugestanden würde, läge jedoch gerade in der Aufforderung zu einem aktiven Rückgriff auf verschwindende Tendenzen auch die mögliche Aufhebung von Ontologie über eine möglich erscheinende Aufhebung dieser Wirklichkeit beschlossen. Auf, wenn auch sehr verschiedenartiger Wahl des Weges nähert sich so eben die Blochkritik dem Blochschen Denken wieder an.

Der theoretische Aspekt dieser Entwicklung kann aufgezeigt werden; das politische Gewicht dieses Prozesses deutet jedoch nicht zuletzt auf das Bedenkliche, daß das Bewußtsein einer Philosophie vor 1933 1966 wieder Aktualität erhält. – Die Kritik hatte selbst zu sehr im Banne ihrer bisherigen politischen Ohnmacht gestanden. Denken in dieser Gesellschaft auch als Kritik an ihren Verhältnissen. kann sich zwar nur bedingt von seinem affirmativen Charakter befreien, nämlich wenn es sich selbst als falschen Bewußtsein begreift und das wahre als die Verneinung von Herrschaftsverhältnissen antezipiert, aber in der Erinnerung und Übersteigerung seiner Grenzen bewahrt das Denken sich vor bloßer Ideologie und ist darin selbst praktisch.

Sollte der Eindruck entstanden sein, es wäre von einer bestimmten Ontologie die Rede gewesen oder von Ontologie überhaupt, so hoffe ich, daß die verschiedenen Erscheinungsformen, in denen sie auftrat, von selbst die Einwände geliefert haben. – Ontologien jedoch als Lehren vom »Sein als solchem, von den allgemeinsten Seinsbegriffen, Seinsbedeutungen und Seinsbestimmungen« (Hoffmeister, 'Ontologie') ist eines gemeinsam: sie betonen das Prius des Seins vor dem Bewußtsein, was von ihnen selbst mehr oder weniger eingestanden wird. Die Kritik richtete sich gegen den Ausdruck der Verdinglichung des Menschen in ontologischen Systemen, indem sie, die Kritik, positive Ontologien – etwa die Hartmanns – als Reflexe realer Unterordnung des Menschen deutet, das heißt als Ideologien zu entlarven versucht. Andere Ontologien – etwa die Kants und Hegels – kehrten zwar die Strukturen des Seins so hervor, daß die Kritik und die mögliche praktische Negation dieses Seins unmittelbar mitgegeben seien, könnten jedoch von jeder Machtgruppe mißbraucht werden. Eingestandenermaßen läßt sich die praktische Zukunft und zukünftige Praxis nur soweit positiv ontologisch erfassen, wie sie bereits feste Tendenzen in der Gegenwart besitzen. 'Feste Tendenzen' jedoch – ob sie das Vorhandene bejahen oder verneinen, – bleiben dem Zwang verhaftet. Die offenste Ontologie als bloße Ontologie kann nicht wirkliche Praxis und Zukunft als einen Ersatz fürs Handeln begreifen, sie begreift nur die Verlängerung der Gegenwart. Das Ferment solcher Ontologien erscheint in jedem Fall, – und darin den Ideologien ähnlich, – in einer Wiederholung realer Verhältnisse mit ihren Gesetzmäßig-

keiten im Medium des Begreifens. Die Verdoppelung geschieht zugleich nie anders als unter der Hypostasierung von Aspekten der Zustimmung, Ablehnung oder Aufforderung zur Veränderung eben dieser Strukturen, die sich als ontisch im Begreifen widerspiegeln. In der Weise, wie Strukturen der Wirklichkeit sich im Denken wiederfinden, in der Weise sind diese Strukturen als Schematismen des Denkens selbst zu begreifen. Das heißt, gerade die schärfste Utopie hält sich in dem Maße wach gegen ihren eigenen Schematismus, wie sie sich kritisch gegenüber der Verdinglichung gesellschaftlicher Verhältnisse verhält. Total eliminieren lassen sich diese Strukturen nicht, es sei denn über die totale Aufhebung der Verhältnisse, die den Charakter von Herrschaft haben. Das marxische Prius des Seins vor dem Bewußtsein, welches stets wieder von Dogmatikern zu einer idealistisch-ontologischen Geschichtskonstruktion verfälscht wurde, trägt letztem Gedanken Rechnung als Abrechnung. Die gesellschaftliche Wirklichkeit, die Strukturen ihrer ökonomischen und verwaltungstechnischen Institutionen drängen sich dem Denken nicht nur als ein äußerer Zwang auf, wie die bisherige Ontologiekritik wähnt, sondern zugleich sind sie immanent dem Denken, welches auf irgendeine Weise immer bestimmt ist von Momenten des Nicht-Denkens und darin der Wirklichkeit auch in sich selber konfrontiert bleibt, – als Beispiel etwa der 'Logische Zwang etwas erkennen zu müssen'. Das Ontologische im Denken ist daher durch bloße Kritik oder Leugnung von Ontologie nicht aufzuheben, da sich eben der Kritik und Leugnung gleicher Stoff aufzwingt.

Die Blochsche Ontologie des Noch-Nicht-Seins war nicht darauf aus, zu vermeiden, daß sich Schematismen unreflektiert ins Denken und in die eigene Theorie einschleichen, sondern sie soll zugleich in sich den Keim ihres möglichen Untergangs tragen in Form von kritischer, praktischer Utopie. Utopie, selbst mit ontischen Momenten verhaftet und auf diese gerichtet, wird als mögliche Sprengung von Ontologie überhaupt angesetzt, indem sie die Wirklichkeit als unfrei entlarvt, als ein Noch-Nicht an Freiheit, und in dieser Tätigkeit selbst an der Front möglicher Befreiung stehen soll. Utopie hat gerade in ihrem ontologischen Moment, das heißt als fortwährende Erkenntnis, diesen kritischen Aspekt für mögliche Veränderung überhaupt offen zu halten und ist in eben dieser Funktion selbst praktisch und untergräbt selbst die Möglichkeit von Ontologie, indem sie diese ontische Wirklichkeit erschüttert.

Zahlen in Klammern hinter den Zitaten sind Seitenangaben zu Blochs 'Prinzip Hoffnung', ansonsten ist der jeweilige Autor genannt und dahinter die Seitenzahl aus vorher angegebenem Werk.

LA CRISE DE LA CONSCIENCE DE SOI DANS LA SOCIÉTÉ
CONTEMPORAINE*Uojin Milić*

Beograd

Plus d'un lecteur, à la vue de ce titre, se posera non sans étonnement la question suivante: y a-t-il un sens à écrire aujourd'hui sur une crise de la conscience de soi, à une époque qui fut témoin de tant de découvertes scientifiques inouïes, et de leurs dramatiques applications? N'est-ce pas la raison pour laquelle notre temps s'appelle celui de la grande révolution scientifique? Révolution scientifique qui signifie, bien entendu, un progrès qualitatif fondamental de la pensée humaine. Il n'est vraiment pas difficile d'imaginer les principaux arguments qui viendront à l'esprit du lecteur étonné. Au cours des dernières décennies, les sciences ont fait une percée expérimentale dans la structure de l'atome, elles ont construit une image perfectionnée de la structure de la matière, et ouvert de réelles perspectives qui élargissent dans des proportions imprévisibles les possibilités de l'utilisation de l'énergie naturelle. Les vols cosmiques et l'idée de la conquête de l'espace ont peut-être encore plus impressionné le public mondial. L'application des connaissances scientifiques a permis l'extension de l'automatisation à l'organisation de travail, avec la perspective de voir disparaître peu à peu les différentes formes de travail manuel, de routine physiquement pénible, et de voir se réduire la participation de l'homme au travail social nécessaire à un certain minimum, tandis que les limites de sa vie spontanée et libre reculeront. Enfin, on affirme que les sciences sociales elles-mêmes participent à la révolution scientifique contemporaine. Pas aussi vite, certes, et avec des résultats pratiques moins immédiats que les sciences physiques, mais assez pour que leur structure interne soit changée à la base et leur opérativité considérablement augmentée. Habituellement, dans les sciences sociales, ce que l'on considère comme la meilleure expression de la révolution scientifique, ce sont les changements techniques apportés au style de travail, et non de nouvelles acquisitions

théoriques. On pense d'abord à certains procédés techniques nouveaux, pour rassembler les données sur les phénomènes sociaux massifs, à l'emploi de l'électronique pour leur classement et l'établissement des statistiques. Ceci permet d'élargir considérablement le domaine empirique de la recherche, et accélère le processus de l'élaboration des différentes informations scientifiques, lequel peut se mesurer avec les processus sociaux les plus rapides et les plus massifs, permettant ainsi de les contrôler et «diriger». Ainsi donc, alors que par le passé, la confiance dans les sciences sociales reposait sur la certitude qu'elles aboutissaient à certaines connaissances théoriques permettant une explication et une compréhension plus profondes et plus complètes de la nature de la société et de l'histoire, et pouvant influencer sur le changement qualitatif de la pratique sociale, aujourd'hui, on voit leur valeur essentiellement dans l'élargissement des possibilités techniques d'information empirique, l'un des éléments de l'activité pratique. Mais ces acquisitions de la science contemporaine, qui pourraient être complétées avec succès dans les autres domaines du travail scientifique, ne sont-elles pas suffisantes pour convaincre le plus grand sceptique du développement rapide de la connaissance, d'autant plus que chaque acquisition scientifique s'élargit et se perfectionne rapidement? A quoi peut servir alors d'évoquer des crises de la conscience de soi? N'est-ce pas partir d'une insuffisance d'information? Ou peut-être est-ce l'expression d'une méfiance conservatrice à l'égard de la science qui n'est autre que la forme sous laquelle s'exprime une attitude conservatrice générale envers les formes contemporaines de la vie?

Certes, on voit apparaître aussitôt, à côté des succès triomphants de la pensée scientifique théorique et technique, des angoisses, des arrière-pensées sombres, provenant de l'expérience de l'utilisation pratique de ces résultats scientifiques. L'énergie atomique est utilisée d'abord pour la destruction. Presque tous les cosmonautes ont eu jusqu'à présent des grades militaires, comme s'ils voulaient montrer au monde que les succès de la science et les exploits personnels sont intégrés à la lutte actuelle pour le pouvoir, et qu'il peut se faire que les solutions de force, dont le terrain était jusqu'à présent notre planète, soient transférés dans le vaste cosmos et propagent dans l'univers leur enfer démoniaque. La diminution du temps de travail n'est pas accompagnée d'un essor véritable de la culture, d'une élévation du niveau culturel dans les couches larges de la société. Les groupes sociaux qui créent et maintiennent les formes les plus élevées de la culture ont perdu sans doute beaucoup de leur autorité de jadis, de leur influence sociale, ce qui n'a pas été remplacé par une élévation du niveau culturel général. Bien au contraire, ce qui est apparu, dans le monde entier, comme une «culture de masse», n'est qu'une apparence de démocratisation de la culture, alors qu'en fait, on a affaire là à une forme particulière d'industrie d'ordinaire gérée de façon fort peu démocratique, cette culture étant conçue comme un moyen d'élargir l'influence des couches et groupes sociaux les plus puissants, et apparaissant sou-

vent comme l'instrument de l'appareil d'état, et lequel loin de susciter l'enthousiasme suscite une inquiétude sérieuse. Enfin, de curieuses aventures arrivent aux sciences sociales contemporaines, surtout dans les courants scientifiques qui s'appuient le plus sur les acquisitions nouvelles, et qui ont, dans tous les milieux scientifiques développés, des adhérents de plus en plus nombreux et une influence de plus en plus grande. La «production» des travaux scientifiques a connu vraiment un incroyable essor. Mais l'image de la société et de l'homme que l'on découvre dans la majorité de ces travaux est considérablement appauvrie. Une intelligence profonde et complète des rapports essentiels de la situation socio-historique contemporaine est exceptionnelle. On apprend très peu dans cette littérature scientifique, qui semble présenter certains caractères de la production en série, sur les contradictions réelles existantes dans les sociétés contemporaines et les formes souvent tragiques qu'elles prennent dans la vie des différents groupes sociaux et des hommes concrets, ce que nous enseigne davantage la littérature contemporaine. Lorsque l'on possède une connaissance approfondie du contenu thématique, du niveau théorique général et des recherches effectuées dans les principaux courants des sciences sociales contemporaines, on ne peut se défaire de l'impression que la grande raison d'être de la simplification parfois incroyable des problèmes vitaux les plus importants se trouve dans la limitation de l'intérêt scientifique aux connaissances susceptibles d'être employées efficacement dans le contrôle administratif des rapports et des processus sociaux, sans modifier pour autant la structure et l'organisation sociale. Nous ne pouvons pas évoquer ici toutes les conséquences qui se développent inévitablement à l'intérieur des sciences sociales quand elles se transforment, d'éléments de la pratique socio-historique, en moyens des différentes formes d'administration sociale.

Ces réserves, ces doutes concernant le bien fondé de l'optimisme avec lequel on considère l'explication habituelle des effets sociaux de la «révolution scientifique», semblent justifier la considération critique du développement et du rôle de la connaissance et de la conscience dans la société et dans la culture contemporaines. Cet état sera-t-il interprété comme une crise de conscience de soi, ou comme une contradiction sérieuse, mais passagère, ou comme une «disfonctionnalité» accessoire dans le système de connaissance de la société contemporaine, qui se développe parce que certaines formes traditionnelles de pensée sont périmées ou tout à fait inadaptées aux conditions contemporaines,¹ tout dépend de la conception de la

¹ On pense d'ordinaire au «dépassement» de la philosophie en tant qu'interprétation particulière relativement autonome, originale et totale de l'expérience vitale de l'homme. Cette philosophie, en tant que «métaphysique», «spéculation vide», «illusion intellectualiste», etc. est considérée comme tout à fait inutile, et certains philosophes s'efforcent de prouver que cette connaissance est impossible. L'époque «scientifique» actuelle, selon ces conceptions, a besoin d'une philosophie «scientifique», qui se réduit actuellement à une philosophie de la science, en fait, à une méthodologie. Autrefois, la philosophie «scientifique» était conçue comme un concentré des positions théoriques absolutisées et d'ordinaire dogmatisées concernant différentes sciences, ou certaines d'entre elles, par exemple la biologie.

nature des rapports entre la pensée, la connaissance, la culture en général et la vie sociale; et notamment du rôle attribué dans la vie de l'individu, de chaque groupe et organisation sociale, dans telle ou telle société et dans l'humanité tout entière, à une pensée qui tend à découvrir le sens vrai et toujours plus plein de contenu de leur existence et de leur expérience de la vie. Le rôle de la pensée, face aux buts précités, pensée qui seule peut être considérée comme une conscience de soi dans le processus historico-social, fut par le passé compris différemment et même inversement, et tous les points de vue antérieurs sont encore vivants. Pour comprendre plus facilement et plus complètement où est le problème de la crise de la conscience de soi, il est nécessaire de mentionner brièvement les points de vue les plus caractéristiques concernant le rôle de la pensée dans le processus historique.

Les conceptions naturalistes typiques veulent que la pensée soit un outil dépourvu de toute autonomie dans l'activité humaine, capable de développer indéfiniment son efficacité pour subvenir aux besoins fondamentaux qui ne sont pas de nature spirituelle, mais par exemple de nature biológico-existential; ou encore, la pensée serait la satisfaction d'instincts tout à fait irrationnels, tels que l'instinct de puissance, de domination, de sécurité, d'affirmation, de reconnaissance, de sociabilité, etc. On considère que la pensée ne peut pas influencer plus profondément sur les besoins vitaux les plus essentiels, et changer qualitativement, et historiquement, l'existence humaine. En outre, la pensée peut dissimuler ses intentions véritables sous différentes sublimations et rationalisations, dissimulation de soi et des autres. La pensée peut être aussi considérée comme l'enregistreuse marginale du courant historique, laquelle, pareille, à un sismographe, marque toutes les oscillations et tous les tremblements internes, mais ne saurait influencer sur les événements historiques. L'appréciation du caractère de cet enregistrement épiphénoménal des idées, dépend de la conception générale de l'histoire. Si elle est considérée avec optimisme, les messages du sismographe seront interprétés tranquillement; mais si l'on a moins de confiance dans le courant spontané de l'histoire, dans son sens, l'enregistrement de son mouvement fera surgir de sombres arrière-pensées. Enfin, la pensée peut être conçue comme l'une des expressions essentielles de l'aspiration créatrice vers des formes de la vie plus élevées et plus humaines, afin que dans la vie et dans l'activité humaines prenne place l'harmonie rationnelle, avec les différentes formes de la création libre. Conçue de la sorte, la pensée apparaît comme l'élément essentiel de la pratique socio-historique libératrice, et de la formation créatrice de la vie de l'individu. En ce sens, seule peut agir une pensée exprimant une conscience de soi originale et profondément représentative de l'époque. Les dérangements structurels durables dans la vie intellectuelle de la société contemporaine, sont estimés comme une crise de la conscience de soi, du point de vue de cette conception concernant le rôle de la pensée dans le processus historico-social et dans la vie individuelle de chaque homme en tant que personne.

LA CONCEPTION POLYMORPHE ET POLYFONCTIONNELLE DE LA PENSÉE

Cependant, pour expliquer et exposer le plus complètement possible en quoi consiste la crise contemporaine de la conscience de soi, quelles sont les raisons de son apparition, et pourquoi elle s'aggrave de plus en plus, il faut d'abord exposer la conception concernant la nature polymorphe de la pensée et les fonctions diverses de ses formes particulières, dans la vie humaine, individuelle et sociale. De nombreuses considérations, dans la philosophie et la sociologie de la connaissance, sur la nature des rapports entre pensée et totalité de l'existence humaine, individuelle et collective, ne réussissent pas à embrasser la complexité et les contradictions possibles du problème, parce qu'elles le réduisent à quelques aspects particuliers. Selon cette conception (1), la pensée, dans la vie de l'individu et des collectifs sociaux, assume trois fonctions essentielles: (a), fonction socio-intégrative, (b), fonction pratico-technique, (c), fonction de la conscience de soi historique de l'époque; ensuite (2), les créations d'idées qui remplissent d'abord les fonctions mentionnées se distinguent entre elles, non seulement par leur fonction en tant que rapport extérieur envers un tout plus étendu, mais par certaines qualités épistémologiques immanentes; enfin (3), le rapport social envers la pensée, et ses différentes fonctions, n'est presque jamais identique, de sorte que les mêmes conditions socio-historiques peuvent être favorables au développement de la pensée avec une certaine fonction, et de toute évidence entraver le développement d'un autre aspect qui lui est essentiel.² Aussi faut-il d'abord considérer en quoi consistent les particularités essentielles de la pensée, avec leurs fonctions sociales différentes, et certaines contradictions typiques où s'exprime d'ordinaire la crise de la conscience de soi. Etant donné le but de cet article, cette considération se rapportera essentiellement aux conditions contemporaines dans les sociétés économiquement et culturellement développées, qui appartiennent pour la plupart à la civilisation européenne, ou se trouvent depuis longtemps déjà sous son influence décisive. Pour éclairer systématiquement certains problèmes-clés qui se posent ici, il serait très utile, bien entendu, de considérer la vaste expérience historique de toutes les grandes civilisations mondiales.

(a) *La pensée socio-intégrative.* Cette fonction de la pensée et de la connaissance en général, apparaît sous un aspect général étendu, et sous un aspect particulier restreint. Au sens large, la pensée

² L'idée concernant le caractère polymorphe et polyfonctionnel de la pensée a été développée plus largement par M. Scheler (Voir M. Scheler, *Probleme einer Soziologie des Wissens et Erkenntnis und Arbeit*, dans le livre *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, zweite, durchgesehene Auflage, Franke Verlag, Bern und München, 1960). Cependant, à part certains points communs, surtout en ce qui concerne l'explication de connaissances pratico-techniques, on trouve ici une typologie différente des formes et des fonctions principales de la connaissance. La conception du rôle de la connaissance dans le processus historique est essentiellement différente de celle de Scheler, mais l'explication de ce qui les sépare n'est pas nécessaire ici.

permet, en créant progressivement des formes communes d'expression de l'expérience vitale, une entente mutuelle entre les hommes, établissant par là l'une des conditions préalables essentielles de la collaboration et de l'existence des groupes sociaux. Ce rôle de la pensée est exprimée par la création d'une langue commune, et des autres formes de communication et d'entente symboliques. Elle est suffisamment connue, et nous n'allons pas nous y arrêter. Il est bien plus important, pour le problème posé, de considérer la fonction spécifique, socio-intégrative, de la pensée. C'est une fonction qui comprend les hypothèses faites sur la nature, la société, l'homme, son essence, ses possibilités, sa vocation, sur lesquelles est construite la forme historique concrète de l'organisation sociale, à moins qu'elles n'expliquent, justifient et légitiment cette forme. A défaut d'une légitimation intellectuelle bien convaincante, l'intégration et l'organisation sociales ne peuvent se fonder que sur la contrainte. La conscience des limites de la violence, comme le seul facteur de liaison entre les individus et les groupes sociaux restreints dans une totalité sociale, et surtout la connaissance des possibilités très limitées d'activer, à l'aide de la violence pure et simple, l'énergie vitale spontanée des individus et des groupes et de l'orienter vers un sens utile pour le système social, afin d'assurer la stabilité intérieure du régime – comme le dit le fameux dicton: on peut tout faire avec une baïonnette, sauf s'asseoir dessus – cette conscience et cette connaissance remontent aux temps les plus lointains.

Mais il serait tendancieux de limiter le rôle de la pensée socio-intégrative à la justification et à l'intégration de l'ordre social existant, parce que dans ces cas elle est d'ordinaire, conservatrice. Les périodes de création des idées les plus fécondes dans ce domaine viennent d'habitude avant la création d'une forme nouvelle et développée d'organisation sociale, et sont intégrées au cours de sa construction immédiate, de sa cristallisation. Sans l'effort créateur de la pensée, pour imaginer une forme inexistante d'organisation sociale, sans effort durable pour que la vision d'une nouvelle société se concrétise dans la pratique historique immédiate et se réalise conformément à son «esprit», à son image idéale, aucune forme plus complexe et plus originale d'organisation sociale ne saurait se former. Cependant, quand une forme d'organisation sociale se stabilise, quand la pensée socio-intégrative joue un rôle en grande partie conservateur, on voit généralement apparaître une aspiration à contribuer aux idées principales socio-intégratives une position exceptionnelle dans le cadre plus large de la pensée et de la culture sociale. Par le passé, on a souvent tenté de souligner l'importance exceptionnelle des idées socio-intégratives, et d'augmenter leur influence en leur attribuant une origine surnaturelle. En divisant la réalité en sphère «sacré» et sphère «profane», et en intégrant les idées socio-intégratives au noyau de la pensée qui se rapporte à des choses sacrées, on a tenté d'assurer à ces idées un traitement parti-

culier.³ Dans l'examen de leur valeur, on néglige les critères de la connaissance qui, dans la même société, sont appliqués à la connaissance des choses profanes. On les remplace par des procédés institutionnels spécifiques. Tout d'abord, pour préserver le plus possible leur stabilité et leur infaillibilité, les idées socio-intégratives de l'organisation sociale existante se canonisent elles-mêmes, s'érigent en dogme obligatoire pour tous. La raison des hommes simples, non initiés, est considérée comme entièrement hétéronome; et les dogmes sont créés par les initiés qui se considèrent comme seuls invités à en donner les explications nécessaires et à juger si les idées relevant des autres fonctions sociales sont en accord avec les dogmes socio-intégratifs. Mais comme une stabilisation relative est possible dans la société, la canonisation des idées socio-intégratives ne peut pas être acquise une fois pour toute. On essaye cependant de régulariser les changements d'idées par un procédé institutionnel particulier. Créer de nouveaux dogmes de type canonique, ou appliquer à ceux qui existent de nouvelles exégèses, ce qui en change parfois le sens à la base, c'est l'ouvrage des seuls initiés, s'ils sont intégrés d'une façon institutionnelle sévèrement définie.⁴

Sur le plan social, la canonisation et l'institutionnalisation de la pensée socio-intégrative, l'effort obstiné fait pour entraver son examen critique à la base des critères de connaissance de la société considérée, doivent préserver le monopole des groupes sociaux les plus puissants à l'explication de la partie de l'expérience vitale des hommes qui se rapporte le plus directement à la forme existante de l'organisation sociale. Ce monopole est l'un des moyens les plus importants dont se servent les couches au pouvoir pour tenter de maintenir et de renforcer la forme existante d'organisation sociale qui assure leur prédominance. Il va de soi que l'approfondissement de l'irrationnalité de la pensée socio-intégrative entrave la pratique historique dans le développement des différentes formes de la vie sociale. Mais l'effort fait pour entraver ce développement est au fond la raison la plus profonde du développement de l'irrationnalité des idées socio-intégratives. L'index le plus exact de leur degré d'irrationnalité est la résolution avec laquelle on entrave l'application des critères existants de la connaissance dans leur examen critique. En d'autres termes, plus une pensée socio-intégrative est irrationnelle, plus on veut ménager aux idées qu'elle représente une position exceptionnelle dans le système de connaissance de la société en question, ce qui en fait les en exclue.

(b) *La pensée pratico-technique.* Toute pensée, toute connaissance est reliée en dernier ressort à une attitude pratique envers la réalité. Ici cependant, la notion de pratique est prise au sens étroit, techni-

³ E. Durkheim a développé plus que quiconque, dans la sociologie de la connaissance, le point de vue sur le rôle primordial socio-intégratif des idées religieuses. Voir E. Durkheim, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*. IV^e édition, Presses universitaires de France, Paris 1960.

⁴ Voir des données intéressantes sur le changement du caractère de la pensée socio-intégrative et de son institutionnalisation au cours du développement de quelques grandes civilisations mondiales, dans le livre de Don Martindale, *Social Life and Cultural Change*, Van Nostrand, New York - Londres, 1962.

que. Le trait caractéristique essentiel de la pensée et de la connaissance techniques est qu'elles n'expriment pas une attitude pratique, générale et totale. Cette connaissance est créée par le désir de trouver des solutions efficaces pour la réalisation de buts plus restreints, généralement assez bien définis. Le critère fondamental qui peut s'appliquer du point de vue pratico-technique à l'examen de la valeur des connaissances particulières, est leur degré d'efficacité fonctionnelle dans l'obtention des buts bien définis. L'expérience historique montre que la division du travail, dont le sens consiste en une spécialisation de plus en plus grande des rôles professionnels à l'aide desquels on essaye d'atteindre des buts de plus en plus spécifiques, est le chemin le plus sûr pour aboutir à une augmentation de l'efficacité fonctionnelle des activités techniques. Le développement de la connaissance pratico-technique est étroitement lié au développement de la division du travail. La fragmentation et la spécialisation de cette sorte de connaissance ne sauraient être comprises si on les situe en dehors des tendances analogues de la division du travail. Mais précisément, ces caractéristiques de la connaissance pratico-technique, qui développent son efficacité technique et fonctionnelle, peuvent se transformer en des sources très réelles de contradictions profondes dans la conscience individuelle et collective. La fragmentarisation et la spécialisation de la connaissance pratico-technique, du fait de laquelle un spécialiste a de plus en plus de connaissances sur de moins en moins de sujets, fait que la connaissance technique fragmentaire s'autonomise relativement très facilement, et se détache d'une attitude rationnelle et pratique plus complète. On le comprendra davantage encore si l'on considère la connaissance spécialisée comme une partie intégrante de la pratique spécialiste. Si, en outre, l'organisation sociale générale limite l'activité sociale réelle des spécialistes en général au fonctionnement de leur rôle professionnel et n'exige d'eux que dans ce domaine seulement un grand effort intellectuel, tandis que dans les autres domaines elle les transforme en participants passifs, ou en marionnettes, on voit disparaître les profondes aspirations au développement d'une attitude rationnelle pratique plus complète et plus conséquente.

Pour comprendre l'aspect subjectif de la spécialisation, il faut ensuite examiner le rapport dans lequel la connaissance pratico-technique se pose envers la personne qui s'en sert et qui en dispose. Pour éviter les généralisations superficielles et schématiques, il faut en outre ne pas perdre de vue que la fragmentation de la connaissance n'a pas atteint le même degré dans tous les domaines professionnels et à tous les niveaux. Il y a des professions qui, bien que spécialisées, se fondent sur une connaissance relativement étendue, et où la totalité rationnelle de l'action pratique est préservée. Mais la fragmentarité de la division du travail a déjà tellement progressé que dans un très grand nombre de professions concrètes, la connaissance pratico-technique ne doit pas et même ne peut pas être en rapport profond et multiple avec la personne du spécialiste, ses expériences vitales, ses capacités. Il en résulte que de nombreux spécialistes se conduisent envers leur connaissance professionnelle

comme envers quelque chose de tout à fait extérieur, une sorte de moyen extérieur qui ne se distingue pas des autres outils employés dans le travail. Le rapport purement instrumental du spécialiste envers sa propre connaissance pratico-technique est psychologiquement une condition favorable au développement de la conduite d'irresponsabilité envers les conséquences sociales de l'activité professionnelle, et au rabaissement des normes professionnelles dans le fonctionnement de l'activité. Cette connaissance est technique justement parce que ses buts particuliers, spécialisés, ne sont pas nécessairement intégrés dans une conception déterminée des buts généraux de la pratique socio-historique, et du sens de la vie individuelle. Aussi le lien des connaissances pratico-techniques avec ces buts pratiques plus larges ne peut-il être parfois qu'apparent. On a tenté de plusieurs manières de justifier philosophiquement l'irresponsabilité des spécialistes envers les conséquences sociales de leur activité et de leur pensée. La thèse sur le caractère neutre de la connaissance scientifique est la plus célèbre apologie de la scission totale entre la rationalité technique fonctionnelle et l'effort fait pour intégrer toute activité spécifique dans une conception totale et rationnelle de la pratique vitale conçue historiquement et biographiquement. Cette thèse veut, on le sait, que la pensée scientifique n'examine que les moyens à l'aide desquels peuvent se réaliser des buts déterminés, tandis que les buts, surtout les principaux, en tant que décisions irrationnelles, restent hors de portée de la critique rationnelle quelle qu'elle soit.

La connaissance pratico-technique s'est développée et perfectionnée dans les domaines de la technologie productive. Dans beaucoup d'études, et sans raison sérieuse, elle n'est aperçue que dans ce domaine. On ne voit pas que cet aspect de la connaissance apparaît très tôt et se développe jusqu'à une hauteur enviable dans l'administration sociale des grands empires à système despotique. Dans l'administration sociale, la connaissance pratico-technique apparaît sous la forme de la qualification du bureaucrate-spécialiste. Elle exprime ainsi sa principale qualité, qui est dans le développement de l'efficacité technique fonctionnelle pour atteindre des buts particuliers, tandis que l'on néglige complètement l'examen de la rationalité des bases de l'organisation sociale et de la pratique historique. Par la nature de sa position dans l'organisation bureaucratique, les spécialistes ne discutent pas non plus des buts principaux de leur activité, mais la manière de les atteindre en utilisant une connaissance très large, déduite avant tout de l'élaboration critique de l'expérience administrative. Dans les formes contemporaines de bureaucratie, il n'y a là rien de fondamentalement nouveau. Ce qui est changé, ce sont seulement les méthodes d'élaboration de l'expérience administrative, et dans ce but, on a recours à certaines idées et à certains procédés des sciences contemporaines. Et ce faisant, on ne renonce pas au caractère unilatéral de base de la pensée bureaucratique, qui a ses racines dans une expérience très restreinte, administrative, et dans la subordination exclusive des buts de la connaissance aux besoins de la pratique administrative.

Il semble que les conséquences d'une très grande pression des besoins bureaucratiques sur le développement récent de la plus grande partie des sciences sociales sont d'une grande importance. Cette pression influence fortement la technisation et la diminution de la pensée critique théorique qui autrefois, dans les sciences sociales, était beaucoup plus vivace.⁵ Il ne faut pas oublier qu'au siècle dernier, la pensée socialiste, et aussi la pensée scientifique de la bourgeoisie libérale se sont présentées comme des critiques résolues des conceptions bureaucratiques et étatiques de la société et de l'organisation sociale développées par l'absolutisme éclairé.

Le fossé qui sépare le sens principal d'une activité de ses problèmes techniques n'est peut-être si bien évident nulle part dans la sphère administrative de la connaissance pratico-technique, que dans le rapport du juriste qui assimile la conception positiviste de la science juridique envers la notion de justice. Le sens réel du droit est la réalisation maxima de toute justice possible. Cependant pour un juriste qui conçoit son activité professionnelle comme la formulation spécialisée d'une volonté juridique institutionnellement exprimée, comme la codification des règles juridiques et positives et leur protection, la justice est une catégorie métaphysique inutilisable. Il est accessoire qu'un juriste de ce genre conçoive le droit en vigueur comme une facticité pure, ou comme l'expression de la volonté du peuple mystiquement conçue, ou comme celle de la classe dirigeante. Dans tous les cas, la considération critique du contenu du droit positif, du point de vue de la conception rationnelle de la justice, est exclue de la science juridique.

Il faut enfin souligner la facilité relative de la neutralisation sociale de la connaissance pratico-technique, du fait même de l'inexistence d'un lien nécessaire et intérieur entre ces parties fragmentaires et spécialisées d'une part, et la conception générale déterminée de la pratique socio-historique, de l'autre. C'est pourquoi les connaissances pratico-techniques passent facilement d'une société à une autre dont le régime diffère. A la base de l'idée, très ancienne, de la différence fondamentale qui sépare la connaissance des choses «sacrées» et celle des choses «profanes», différentes méthodes sont développées, grâce auxquelles on s'efforce d'empêcher la rationalité nécessaire, mais souvent limitée à dessein, dans la sphère pratico-technique de la vie, de se muer en critique du contenu irrationnel de la pensée socio-intégrative et de la situation sociale qu'elle voudrait justifier. Limiter la rationalité qu'elle renferme: voilà comment justement l'on neutralise la connaissance pratico-technique. Naturellement, on peut trouver dans l'histoire de très nombreux exemples de la lutte violente à laquelle se livrent la connaissance socio-intégrative et la connaissance pratico-technique. Si l'on fait exception des cas assez fréquents où certaines idées pratico-techniques expriment une nouvelle forme de conscience sociale (fin

⁵ L'étude de Mils «Imagination sociologique», représente aujourd'hui l'analyse la plus profonde des conséquences de la pression bureaucratique sur la sociologie américaine (R. Mils, *The Sociological Imagination*, Ecole Oxford University Press, New York 1959, surtout chapitre V).

du Moyen-âge et début des Temps modernes, par exemple), la lutte peut surgir aussi de l'irrationnalité notoire de la pensée intégrative. On peut citer comme exemple la lutte entre l'Etat-major allemand et Hitler. Le premier ne voulait pas moins que le second la domination allemande en Europe, puis dans le monde entier. Le militarisme allemand était une composante importante dans l'enchevêtrement des forces qui ont porté Hitler au pouvoir. La lutte éclate, et Hitler commence, aux yeux de l'Etat-major, à faire figure de dilettante maniaque dès qu'il se mêle des questions spécifiquement militaires, portant les jugements les plus irrationnels sur les possibilités militaires dans la réalisation de la stratégie politique. L'attitude officielle, typiquement idéologique, dans le différend qui opposa Lisenko et les représentants génétiques de la biologie soviétique et ses conséquences dans l'application des connaissances biologiques à l'agrotechnique, est un exemple caractéristique de la lutte irrationnelle entre la pensée socio-intégrative et la connaissance pratico-technique.

(c) *La conscience de soi.* Cependant, l'homme peut offrir aussi un aspect particulier du rapport intellectuel envers soi-même et envers la réalité, qui soit autre chose que l'acceptation des idées qui interprètent et justifient les formes existantes de l'organisation sociale et autre chose que la recherche de solutions efficaces visant des buts particuliers, fragmentaires et souvent autonomisés. L'homme est un être historique précisément parce qu'il est capable d'avoir un rapport conscient envers lui-même et envers les conditions de son existence, et – en créant des conceptions synthétiques nouvelles de son rapport pratique envers la réalité – de développer de nouvelles formes d'activité et de changer par là les conditions naturelles et sociales de son existence. C'est à partir de ces capacités, de ces besoins pratiques de l'homme, que se développe la conscience de soi. Dans la définition de la nature et du contenu intérieur de la conscience de soi, il faut d'abord souligner qu'elle est toujours la conscience de l'époque, autrement dit une pensée qui s'applique aux questions fondamentales de son temps. La conscience de soi se crée et se développe en un dialogue double avec l'histoire. Le temps qui lui est propre, ses problèmes-clés et ses possibilités, ne peuvent être compris qu'à la lumière de l'expérience historique, dans le rapport critique avec la tradition historique au sens le plus large d'une part, et d'autre part, dans le cadre de la perspective des possibilités qui peuvent être réalisées dans le futur. Par la nature de ses buts, la conscience de soi est sans aucun doute la forme la plus totale de la pensée humaine. Mais son caractère de totalité, de synthétisation, ne doit pas être identifié avec la poly-historicité érudite. La conscience de soi originale et agissante n'est jamais une connaissance encyclopédique, un assemblage mécanique de différentes composantes. Comme conscience de l'époque, elle est toujours fixée autour des problèmes qui sont considérés comme décisifs pour l'existence d'une société et pour son développement, en accord avec une vision de l'avenir. L'érudition poly-historique apparaît

comme la forme la plus élevée de la pensée aux époques des épi-gones qui ne sont pas en état de créer une conscience originale et adéquate à l'époque.

Sur le plan psychologique, la conscience de soi est une connaissance qui puise aux sources de toutes les couches de l'expérience individuelle et collective. Pour tenter de donner une interprétation totale et de clarifier le sens de l'expérience vitale, la conscience de soi, à l'origine, est une oeuvre des individus et des groupes qui apparaît spontanément, librement, obéissant aux affinités d'inspiration des personnes qui se lient. Le rapport rationnel total envers la réalité ne peut être établi qu'à la base de la totalité de l'expérience personnelle – la personne étant conçue au sens biographique, comme vie ou partie de la vie vécue d'une certaine façon – et non à la base d'une capacité psychique isolée.

Sur le plan psychologique individuel, la conscience de soi est l'expression de l'aspiration de l'homme à une compréhension plus complète et à la clarification intellectuelle du sens de sa propre authenticité, et en même temps l'effort intellectuel fait pour donner une forme rationnelle à la spontanéité de l'authenticité, et au rapport pratique total envers la réalité. On veut souligner par là que la conscience de soi apparaît seulement quand la clarification du sens de l'authenticité prend une expression rationnelle. Une authenticité immédiate non saisie par la pensée, n'est pas conscience de soi, quelle que soit sa spontanéité. On peut vivre spontanément et authentiquement sans une conscience de soi. La pensée rationnelle et l'art sont les seuls médium par lesquels l'authenticité spontanée peut se développer en conscience de soi. Si l'on considère que la conscience de soi est l'expression intellectuelle ou artistique de l'authenticité, et non l'authenticité en tant que telle, c'est que l'on envisage le rôle important que joue dans son développement, à la base de l'expérience vitale immédiate, la connaissance acquise indirectement. Bien que ses racines et ses stimulants les plus profonds plongent dans l'expérience la plus immédiate, prise sous son aspect le plus intégral, la conscience de soi n'est pas créée seulement par une plongée intuitive dans l'expérience immédiate. Sans l'union créatrice de l'expérience vitale directe avec la connaissance indirecte, la conscience de soi ne peut pas se développer sous sa forme totale et rationnelle. Si l'on part de l'idée que la conscience de soi se crée dans un dialogue avec l'histoire, on voit s'exprimer là l'importance énorme de la connaissance indirecte dans le rapport pratique conscient envers la réalité.

Cependant, la conscience de soi, du fait de l'intégralité de ses buts et de sa liaison avec l'attitude pratique générale de la personne, prend plus directement et plus profondément que toutes les autres formes de pensée racine dans la spontanéité de la vie. C'est la raison principale qui fait que cette forme de pensée ne peut pas être soumise à la fragmentarisation ni à la spécialisation, c'est-à-dire aux lois de la division du travail, et ne peut pas non plus s'institutionnaliser durablement et se soumettre à un contrôle extérieur, non-intellectuel. Ce contrôle ne peut qu'entraver gravement le dé-

veloppement de la conscience de soi. Les exemples suivants, empruntés à l'histoire de la civilisation européenne, qui s'est montrée admirablement apte à maintenir pendant des siècles la conscience de soi sous une forme vivante et toujours renouvelée, ces quelques exemples suffiront à illustrer cette loi. Depuis la Renaissance jusqu'à Kant, aucun philosophe européen de quelque importance, ne fut professeur de philosophie à l'université, c'est-à-dire durablement intégré à l'instruction publique, forme institutionnelle la plus importante pour le maintien et le transfert de la connaissance. Après la brève période de la philosophie allemande classique, la majorité des philosophes les plus originaux travaillent en dehors du système scolaire institutionnel. Quelque chose de tout à fait semblable s'est produit pour les représentants les plus originaux de la pensée théorique dans les sciences sociales. Ce n'est que par exception que certains d'entre eux (par exemple Durkheim), ont occupé de fortes positions à l'université. Que l'art exprime souvent plus clairement et plus profondément la conscience de soi de son temps que la pensée théorique, on le doit peut-être aux formes souples, incomplètes, de son institutionnalisation dans certaines périodes du passé.

Enfin, de la nature de la conscience de soi, de son orientation vers l'avenir, de son aspiration à former le futur d'après les exigences de la raison, autrement dit d'après les critères de la vérité, de la justice et de la beauté, il faut conclure à sa nature prométhéenne et à son tragique. Celui-ci n'est pas seulement l'amertume causée par l'incapacité des contemporains à comprendre la vision du futur qui est créée et de voir à sa lumière sa propre personne et son temps, mais aussi du fait que l'élan décisif vers la conscience de soi se solde souvent par les privations les plus grandes, parfois même par le sacrifice de la vie; de même que l'hésitation dans ce domaine aboutit souvent au suicide intellectuel ou à l'humiliation masochiste. Ce tragique, dirait-on, ne peut pas être éliminé. Il ne peut être qu'humanisé par la liberté de la pensée, en tant que droit inaliénable de l'homme ne pouvant être sacrifié à aucun but »supérieur«.

EN QUOI CONSISTE LA CRISE DE LA CONSCIENCE DE SOI

L'examen des différentes formes et fonctions de la pensée dans la vie individuelle et collective de l'homme permet d'expliquer en quoi consiste la crise de la conscience de soi. Elle s'exprime sous des formes qui sont d'habitude liées entre elles. La première forme de la crise est le fossé qui sépare les autres formes de la pensée de l'effort de concevoir la situation sociale contemporaine et ses perspectives de développement de façon originale et totale. Ce fossé séparant les autres formes de pensée et de connaissance de la conscience de soi, qui peut se creuser indéfiniment, donne naissance à des aspects irrationnels de certaines formes particulières de la pensée. L'aspect irrationnel de la connaissance pratico-technique est sa technisation instrumentaliste, qui se reflète dans la fragmen-

tarisation totale de la connaissance technique et dans la fétichisation de la rationalité instrumentale et de l'efficacité en tant que critères de connaissance suprêmes et même uniques. L'aspect irrationnel de la pensée socio-intégrative est son idéologisation. Cette notion est employée au sens original où l'entend Marx, pour définir une pensée qui a des rapports de plus en plus irrationnels envers la réalité sociale actuelle; qui renferme, par là même, des apparences en nombre croissant, et devient de plus en plus déformée et faussée, pour finir – comme si le processus d'idéologisation aboutissait à ce point final – en imposture apologétique consciente. Bien que les aspects irrationnels des deux autres formes de connaissance naissent comme conséquence de leur séparation d'avec la conscience de soi, ce processus, dans l'idéologisation de la pensée socio-intégrative, est bien plus immédiat, et par là même, beaucoup plus directement visible. De toute évidence, on voit souvent les formes idéologiques de la pensée socio-intégrative créées par la voie de ce que l'on appelle le changement de fonction des idées.⁶ L'image idéologique déformée et fallacieuse d'un état social postérieur (ou antérieur) se crée souvent à l'aide de fragments schématisés et transformés en dogmes d'une pensée qui, au moment de sa formation, représentait une conscience de soi originale et véritable.

Un pas de plus dans l'approfondissement de la crise de la conscience de soi, qui apparaît d'ordinaire après que dans le système de connaissance d'une société certaines formes de la connaissance se soient déjà considérablement éloignées d'elle, et nous arrivons ainsi à l'apologie de la crise même. L'idée principale de cette apologie, bien qu'elle apparaisse sous des formes variées et s'explique par des arguments variables aussi, est la sous-estimation du rôle de la conscience de soi en tant que pensée rationnelle dans le processus et la pratique historiques, comme dans la vie individuelle de l'homme. L'opposition à ces efforts faits pour diminuer le rôle de la pensée rationnelle dans la pratique historique et dans la vie de l'individu, ne signifie pas qu'on ne se rend pas compte que la base anthropologique de la pratique est plus vaste que les qualités intellectuelles de l'homme. Il s'agit encore moins de sous-estimer la valeur cognitive des formes développées du sentiment, telles que la capacité de compréhension emphatique de l'autre (Einfühlung), la sympathie et l'amour. Si l'on sous-estimait les possibilités cognitives des sentiments, on ne verrait pas dans l'art l'une des formes de la conscience de soi. La critique s'attaque à des points de vue irrationnalistes divers, d'après lesquels les principales décisions pratiques qui déterminent les directions du mouvement historique et le cours de la vie individuelle, sont inévitablement tout à fait au-dessus des compétences de la raison. Selon ces conceptions, la pensée ne peut

⁶ Pour plus ample information, voir G. Lukacs, *Histoire et conscience de classe*. Editions de Minuit, Paris 1960, ch.: Le changement de fonction du matérialisme historique. C'est à Lukacs que Mannheim a pris sa conception du changement de fonction; il l'a simplifiée considérablement, et sous cet aspect simplifié, lui a assuré une grande popularité dans la sociologie de la connaissance. (Voir Mannheim, *Das Problem einer Soziologie des Wissens* dans K. Mannheim, *Wissenssoziologie*, Luchterhand, Neuwied, 1964, S. 383-387.)

être, au service de telles décisions, qu'une *ratio* instrumentale, mais non une activité de recherche autonome de leur sens véritable, et encore moins le juge de leur légitimité. Les décisions fatales, historiques et vitales, ont été prises, dit-on, par une volonté irrationnelle qui ne reconnaît au-dessus d'elle aucune autorité spirituelle. car elle ne comprend que l'appel des impulsions instinctives et les arguments de la puissance. Cette capitulation de la pensée rationnelle devant les éléments irrationnels de l'activité pratique et devant les formes de l'organisation sociale qui font inévitables les formes expressément irrationnelles de la pratique historique, se justifie ouvertement dans les différentes variantes du décisionnisme contemporain.⁷ Ce point de vue a son origine dans le passé. Il est caractéristique que la thèse sur l'incompétence de la raison dans les décisions pratiques essentielles vient d'habitude de suppositions gnossologiques concernant l'impossibilité de la connaissance objective de la société, du fait de la prétendue impossibilité de l'élaboration des critères généraux de la connaissance à examiner la validité des principales idées socio-intégratives, dites valeurs culturelles; ce qui fait que la connaissance en ce domaine se relativise tout à fait et voit sa valeur réduite à l'utilité instrumentale, au service des aspirations et des décisions irrationnelles.⁸

Quand la pensée se sépare de l'effort résolu tendant de faire que la praxis sociale devienne rationnelle autant qu'il peut se faire, ce qui revient à vouloir réaliser au maximum les possibilités de liberté des rapports et des organisations sociales, les motivations existentielles les plus profondes pour le développement de la conscience de soi se trouvent taries. Quand on voit disparaître le pathos prométhéen, le désir de voir la raison dans le rôle d'un facteur actif de la formation de la pratique historique et de la vie individuelle, la conscience de soi peut apparaître seulement comme la conscience de l'impuissance de la raison. Cet aspect de la pensée ne doit pas être sous-estimé. Il existe des situations historiques dans lesquelles la raison est vraiment impuissante. Ce sont celles où la pratique historique devient insensée. Si la possibilité essentielle du développement de la conscience de soi par la voie de la pratique historique et libératrice est exclue dans des conditions sociales données, la raison se trouve devant le dilemme suivant: ou à se détruire elle-même en se transformant en outil de la pratique insensée, ou végéter dans un vide total, ou se transformer en conscience de son impuissance temporaire et essayer d'examiner les effets de cette situation sociale dans tous les domaines de la vie humaine. Cet examen des conditions et des conséquences de l'impuissance doit se distinguer,

⁷ Pour plus ample information, voir J. Habermas, *Theorie und Praxis*, Luchterhand, Neuwied, 1963, surtout le chapitre: *Dogmatismus, Vernunft und Entscheidung*.

⁸ H. Plessner, dans son livre *Die verspätete Nation*, Kohlhammer, Stuttgart, 1959, a montré par une analyse historico-sociologique très convaincante des courants d'idées de la culture allemande, le lien entre le relativisme gnossologique et le nihilisme, et la capitulation de la pensée devant la facticité de la politique de la force.

bien entendu, de l'apologie de l'impuissance de la raison. Examinant la situation socio-historique irrationnelle, la raison peut devenir plus consciente de son rôle dans la vie humaine.

Il faut pour finir mentionner encore l'une des plus graves conséquences historiques et culturelles de la crise de la conscience de soi. On a dit que celle-ci était un dialogue avec le passé. Mais son développement est en même temps la condition préalable à la valeur et à la fécondité de ce dialogue, à la compréhension du passé et surtout de ces résultats créateurs les plus originaux. Les acquisitions culturelles les plus importantes du passé ne peuvent pas être comprises sans un haut niveau de culture, sans une plongée dans les conditions de l'époque contemporaine. Bien plus: elles ne peuvent pas être comprises si on les aborde comme quelque chose de mort, comme de simples données historiques. Leur compréhension suppose une interprétation active qui cherche en eux des impulsions pour sa propre création. Si les conditions de la création culturelle disparaissent, on voit disparaître avec elles la compréhension véritable de la création passée. Aussi la mémoire historique pâlit-elle régulièrement dans les périodes de la crise de la conscience de soi, la perspective sur le passé se rétrécit, se raccourcit singulièrement. Il est intéressant de noter que des changements analogues ont lieu dans la vision de l'avenir. La diminution de la conscience de soi provoque une plongée de plus en plus complète dans le monde actuel, suivie souvent d'une surestimation ridicule de son importance historique

ELEMENTS DE LA SITUATION SOCIALE QUI FAVORISENT L'AGGRAVATION DE LA CRISE ACTUELLE DE LA CONSCIENCE DE SOI

On comprend parfaitement que la conscience ne peut pas se développer dans les conditions sociales d'où sont absentes les libertés essentielles des citoyens, et où les forces sociales dirigeantes imposent leur monopole sur l'interprétation de l'expérience vitale par le truchement de la force brute. Sa décadence totale pendant les régimes de terreur d'Hitler et de Stalin, etc., ne pose aucun problème théorique. Il est bien plus difficile d'expliquer pourquoi elle se trouve également en crise dans les sociétés où les conditions sociales en général sont loin d'être aussi défavorables. Mais cela prouve justement que cette crise est causée par certaines tendances structurales générales de la société contemporaine et de sa culture. Sans prétendre traiter le problème en profondeur, et nous bornant, comme nous l'avons dit dans l'introduction, aux conditions offertes par les sociétés développées économiquement et culturellement, nous montrerons ici certains facteurs sociaux et culturels contemporains qui influent sur l'approfondissement de l'aggravation de la crise de la conscience de soi. Nous ne disposons ici que d'une place réduite qui nous force à exposer nos idées sous formes d'esquisses, et non sous forme d'analyse historico-sociologique détaillée. De même, il faut aussitôt souligner que ce n'est que par la voie de l'analyse historico-sociologique concrète que l'on peut trouver l'ex-

plication des degrés variés de la crise dans laquelle la conscience de soi se trouve dans sociétés contemporaines particulières. Nous désirons ici attirer l'attention sur certains facteurs et tendances générales conditionnés structurellement, qui sont à la base de la crise, afin d'établir un cadre théorique à l'étude de ce phénomène dans différentes sociétés concrètes et dans certains états socio-historiques. Certains de ces facteurs, dont l'influence négative sur le développement de la conscience de soi est généralement connue, seront seulement mentionnés,

La majorité des facteurs qui influent sur la crise contemporaine de la conscience de soi ne sont pas nouveaux: ils ne sont que le prolongement, la nouvelle phase, du développement du passé proche ou lointain. L'un de ces processus durables est le développement de la forme historiquement particulière de la division du travail sur laquelle est construite la société industrielle et qui se caractérise par l'union de la fragmentarisation de plus en plus grande des rôles individuels dans la division du travail, avec une spécialisation qui se fonde sur l'augmentation de la rationalité fonctionnelle des rôles fragmentaires. Nous en avons déjà assez parlé. Nous ajouterons seulement que cette forme de la division du travail facilite l'organisation des formes variées de l'activité sociale dans des proportions de plus en plus larges, et aussi l'autonomie de la fonction des gestions dans presque tous les domaines. Dans les sociétés contemporaines développées, des tendances d'hyperorganisation bureaucratique évidentes deviennent compréhensibles si l'on considère le lien qui les unit à une division du travail de plus en plus développée. L'émiettement, le morcellement croissant de la structure professionnelle qui d'ordinaire essaye de s'expliquer et de se justifier exclusivement par les impératifs technologiques, est souvent en fait l'effet du désir d'assurer à l'hyperorganisation bureaucratique une stabilité plus grande, et de la conserver comme une forme expresse de l'aliénation. En ce sens, d'autres méthodes classiques d'organisation bureaucratique sont appliquées, parmi lesquelles il faut citer, comme particulièrement défavorable au développement de la conscience de soi, (1), la limitation de la visibilité des rapports et des processus sociaux variés par la monopolisation des informations les concernant dans les centres de l'organisation bureaucratique. La limitation de la visibilité est d'autant plus facile à réaliser, sans grand effet nuisible sur le déroulement technologique des différentes activités, que les véritables décisions sont concentrées dans ces centres bureaucratiques. Le principe, très ancien, de la bureaucratie est que dans l'organisation, chacun doit être informé seulement dans la mesure exigée par sa fonction. La bureaucratie prend toujours l'homme seulement comme agent de la fonction qui lui est attribuée. Pour elle, l'homme n'existe pas en tant que personne, en tant que citoyen. Et pour le fonctionnement des fonctions fragmentaires, l'information fragmentaire est suffisante. (2) Une autre condition défavorable est la limitation ou exclusion totale de l'opinion publique en tant que médiateur constant entre la société et l'organisation sociale, politique ou autre. Par

«opinion publique» on entend un système de rapports sociaux qui rend possible la discussion critique sur tous les problèmes sociaux importants. Cela ne peut être obtenu que dans une vie publique où se confrontent et se mesurent constamment des explications variées de la situation historique et différentes visions de l'avenir, en des luttes d'influence socio-politiques. Si la spontanéité sociale peut s'y exprimer dans sa plénitude et dans ses contradictions qui se développent en premier lieu à cause des différences dans les conditions de vie, ensuite à cause de l'action des traditions culturelles variées, l'expérience individuelle et collective peut se développer, par des efforts créateurs intellectuels, en formes rationnelles de la pensée. Le système bureaucratique-institutionnel de la communication sociale, dont les racines ne pénètrent pas profondément dans les larges couches de l'expérience vitale spontanée, est seulement l'apparence de l'opinion publique, tandis que sa manipulation plus ou moins habile est l'essence évidente de ce système.⁹ Si l'on réduit l'opinion publique, la seule forme sous laquelle la société peut s'exprimer librement et complètement, ce n'est pas seulement le développement de la conscience de soi qui se trouve limité. Sociologiquement, ce qui est beaucoup plus important, c'est, qu'en limitant l'opinion publique, on fait disparaître le médium dans lequel la conscience de soi peut librement se transporter, avec le respect total de l'expérience et du choix vital de chaque individu et groupe social, et devenir ainsi socialement active. On comprend que ce soit justement dans les conditions sociales où l'opinion publique est la plus entravée et refoulée que la conscience de soi exprime souvent le sentiment de son impuissance. Cependant, il ne faut jamais perdre de vue que la réduction de l'individu au rôle fragmentaire dans la division du travail, facilite considérablement l'érection et le maintien du système d'information cité ici, qui limite la visibilité des rapports et des processus sociaux essentiels et facilite la limitation du rôle de l'opinion publique dans la vie sociale.

Passant sur les tendances dans la culture contemporaine, qui ont une action négative sur le développement de la conscience de soi, il faut dire que l'on voit généralement mal, ce qui est étonnant, les effets nuisibles de certains mouvements dans l'éducation (surtout dans le système scolaire qui constitue sa forme institutionnelle la plus importante), qui ne sont pas cependant bien nouveaux. On verra que ces mouvements sont très étroitement liés au développement de la division du travail et de l'organisation sociale. On a déjà dit que la conscience de soi n'est pas l'instruction, qu'il existe des formes d'instruction très complexes qui se substituent à la conscience de soi

⁹ Soit dit en passant, les classes dirigeantes qui créent tel ou tel type d'*opinion publique* sont tout à fait conscientes de son apparence, et lui donnent pour cela une signification exotérique. C'est l'«opinion publique» pour les masses. Cependant, la couche dirigeante crée des formes particulières d'information interne, organisées d'habitude selon une rigoureuse hiérarchie. La structure de l'information interne dans les systèmes bureaucratiques est insuffisamment étudiée. On peut trouver des renseignements sur la forme qu'elle avait dans l'hitlérisme dans l'article de A. L. Unger, *The Public Opinion Reports of Nazi Party*, «Public Opinion Quarterly», vol. XXIX, 1965, n° 4.

et en font une chose morte, mais cela ne veut pas dire que l'instruction n'est pas l'une des conditions préalables de son développement. Pour que les rapports entre l'instruction et la conscience de soi soient plus clairs, il faut d'abord définir ce que l'on entend par éducation. L'éducation est conçue comme un essai, comme un effort conscient d'élargir à tous les domaines de la vie l'expérience personnelle directe en assimilant les acquisitions du sommet de la culture, dans le but de permettre le développement et l'intelligence profonde de l'expérience directe et de sa transformation en des formes plus culturelles de la vie pleine. Bien qu'elle comprenne différentes parties spécialisées, l'éducation au sens véritable s'efforce de les intégrer dans un tout qui est sensé être plus large et permettre de comprendre leur sens vital véritable. C'est pourquoi l'instruction est toujours l'éducation de la personne, et non le développement de telle ou telle capacité prise à part. Si l'on supprime le développement des dispositions pour les formes culturelles de l'expérience totale de la vie, l'instruction spécialisée se transforme facilement en formes contemporaines de crétinisme spirituel, en dépit de l'effort énorme qu'elle peut exiger. En même temps, sans instruction au sens large, la conscience de soi perd une condition préalable importante de son développement.

Cependant, que devient le système scolaire en tant que forme institutionnelle principale de l'instruction dans le monde contemporain? Elle devient de plus en plus un simple accessoire de la division du travail et de l'organisation sociale existante. La diminution de la notoriété sociale des écoles est la meilleure preuve des changements survenus dans l'idée que l'on se fait de son rôle dans la vie sociale. Autrefois, on pensait couramment que le système scolaire était un facteur actif extrêmement important, et qu'il devait être, et notamment au degré supérieur, en grande partie autonome, afin de pouvoir développer la conscience critique du citoyen et créer des cadres susceptibles de faire avancer les différentes activités sociales. Mais l'on considère de plus en plus aujourd'hui, dans les cercles bureaucratiques, système scolaire comme l'un des «services» des branches institutionnelles de la division du travail, auxquelles il appartient presque exclusivement de décider du «profil» des spécialistes nécessaires et d'imposer dans ce sens, à la scolarité, des exigences et des normes d'instruction concrètes. On en voit la preuve dans le fait que chaque branche de l'organisation sociale, de plus en plus souvent, est dotée d'une forme d'école spéciale, même au degré supérieur (école de cadres direction, facultés etc.). La transformation du système scolaire en breloque de la division du travail en vigueur se reflète ensuite dans le rôle de plus en plus grand du contenu spécialisé dans les programmes d'enseignement, qu'accompagnent non seulement une diminution des contenus d'instruction au sens large, mais aussi celle du niveau théorique général, sur lequel se transportent les connaissances spéciales. On apprécie par dessus tout la connaissance technique, qui dès l'école est adaptée le mieux possible au fonctionnement des emplois déterminés (car l'école doit instruire «pour le poste de travail»). On voit mal combien cette connaissance détachée des

cadres théoriques peut-être éphémère, et que le spécialiste instruit de cette façon est très mal préparé au développement autonome spécialisé qui pourrait être le sien au cours de son activité professionnelle, plus tard.

Il serait faux de penser que la diminution de la valeur d'instruction de la scolarité n'est que le résultat de l'agissement et des désirs des cercles sociaux les plus influents. En fait, elle découle d'une situation sociale compliquée dans laquelle la pression faite pour que les écoles se développent dans le sens d'une spécialisation technique toujours accrue, se manifeste de bien des côtés. On considère la scolarité, dans toutes les couches de la société, comme un canal de la mobilité sociale par la voie de l'élévation professionnelle, et au passage, comme une institution culturelle. Et comme l'activité professionnelle, dans un nombre d'emplois de plus en plus élevé, est de caractère routinier et ne saurait occuper intégralement la personne, beaucoup d'étudiants demandent à l'école des connaissances plus facilement assimilables, adaptées le plus possible aux emplois routiniers. Pourquoi peiner sur la théorie qui élargit des horizons professionnels, puisque la majorité des emplois professionnels dans la division du travail techno-bureaucratique, n'en demandent pas tant! Dans ce type d'organisation, c'est quelqu'un d'autre, un autre spécialiste, qui en est chargé. On estime que le simple spécialiste doit bien connaître son métier; toute autre connaissance est pour lui de la «philosophie», quelque chose qui lui demeure tout à fait étranger, et qui, pour cela même, reste incompréhensible et ridicule, sinon dangereuse et nuisible.

La connaissance socio-intégrative se réduit aujourd'hui plus ou moins, dans les systèmes scolaires, à un transfert conformiste, souvent vulgairement apologétique, abstrait, du schéma normatif de l'ordre social existant et de son idéologie. C'est pourquoi certaines conditions préalables à la connaissance critique, nécessaire pour une participation consciente et active à la vie sociale, ne se développent pas; et sans celle-ci l'on n'a ni véritables citoyens, ni stabilité du régime véritablement démocratique. Ce mélange de la connaissance professionnelle technicisée et la connaissance socio-intégrative idéologisée, donne naissance à une semi-instruction, à une apparence caricaturale d'instruction. Et puisque la scolarisation contemporaine crée en masse des hommes à demi-instruits, il serait bien naïf de conclure, du pourcentage croissant dans presque tous les pays développés des personnes possédant une instruction secondaire ou même supérieure, à un progrès de la culture ou à l'excellence des conditions du développement de la conscience de soi.¹⁰

Dans l'analyse des facteurs de la culture des sociétés contemporaines économiquement développées qui contribuent à la passivisation du désir de la conscience de soi historique, et par là apparaissent comme des outils puissants de la consolidation des formes contempo-

¹⁰ L'essai de Th. W. Adorno, *Theorie der Halbbildung*, dans le livre de M. Horkheimer, Th. W. Adorno, *Soziologie II, Frankfurter Beiträge zur Soziologie*, Bd. 10, Europäische Verlagsanstalt, Francfort sur Main, 1962, présente une très intéressante analyse sociologique et culturelle de la semi-instruction.

raînes de domination sociale, malgré leur irrationalité et leur injustice, il faut citer aussi un courant intellectuel qui donne une couleur de plus accentuée au climat culturel dans ces sociétés, d'où elle part à la conquête du monde entier. Il s'agit de l'hédonisme vulgaire de la culture de masse. Pour éviter les malentendus, soulignons tout de suite que l'on considère, 1), que la réalisation du bonheur de l'homme est l'un des buts principaux de la pratique socio-historique et 2), que le bonheur durable est impossible si l'on ne satisfait pas les besoins vitaux des hommes concrets. La critique de l'hédonisme vulgaire ne part donc pas d'un point de vue ascétique ou universaliste où la société serait une abstraction opposée aux hommes concrets. La vulgarité de l'hédonisme contemporain n'est pas dans le désir d'élargir le cercle des besoins humains et les possibilités de les satisfaire, mais dans la conception du besoin. Les besoins sont limités presque exclusivement à la possession des biens de consommation et d'autres satisfactions qui se transforment également en marchandises et peuvent être échangées contre de l'argent. On considère que l'homme, s'il est satisfait en tant que consommateur, a toutes les raisons d'être heureux. Et pour soutenir cette apparence, on change, par la voie de l'idéologisation, la fonction primordiale de certaines marchandises qui ne satisfont plus un besoin primordial qui pourrait être en un certain sens considéré comme naturel, mais un autre, par exemple le désir de notoriété, de sécurité, le sentiment de puissance, impossibles à satisfaire de façon naturelle et réelle. On imagine donc constamment des besoins fictifs que l'on répand de façon subtile, en tant qu'essentiels pour la vie, de sorte que les individus et les classes sociales soumises s'efforcent de plus en plus, imperceptiblement, de se lier à une situation sociale qui ne leur permet pas de satisfaire à certains besoins principaux, justement parce qu'ils n'y sont pas libres. Pour que l'homme ait besoin de se réaliser en tant que créateur, en tant qu'être pouvant se considérer avec juste raison comme le participant actif du processus historique; qu'on ne peut satisfaire certains besoins élémentaires que dans des rapports déterminés avec d'autres hommes et dans une communauté qui apprécie véritablement chacun de ses membres – l'hédonisme vulgaire n'y pense pas.¹¹ Cet hédonisme est bâti sur réduction de l'humain à une expression vulgaire. Ce qui est seulement la condition préalable de l'humain devient le contenu principal et le but suprême même quand les limites dans lesquelles la satisfaction de certains besoins de l'existence est la condition préalable de l'humain, sont déjà dépassées et de loin. Il est caractéristique que l'hédonisme ne naît pas dans les couches sociales pauvres où la misère est un hôte quotidien. Il faut chercher son origine, et sa multiplication, dans les couches et les groupes pourvus de sécurité matérielle et qui, sur le plan social, se sont passivisés volontairement ou de force.

¹¹ Pour plus ample information sur le contenu idéologique de l'hédonisme, voir H. Marcuse, *Zur Kritik des Hedonismus*, dans le livre de H. Marcuse, *Kultur und Gesellschaft I*, Suhrkamp, Francfort sur Main, 1965.

L'hédonisme vulgaire agit d'une manière assez compliquée comme un frein à l'approfondissement et à l'élargissement de la conscience de soi. Du fait de la réduction des besoins humains et des conceptions unilatérales sur les façons de les satisfaire, l'hédonisme, en isolant l'individu, favorise l'atomisation sociale. Il détruit les vertus essentielles des citoyens, surtout la volonté à s'engager pour la protection des droits et des libertés civiques, ceux de l'individu ou ceux du groupe social, en toute responsabilité, même au risque de perdre la vie. C'est justement pour cela que l'hédonisme crée aussi un climat très favorable à la consolidation de la domination dans les sociétés de «l'abondance». Déjà, par le rétrécissement du champ de vision social, l'hédonisme entrave le développement de la conscience de soi. En outre, il est lié multilatéralement avec les formes mystiques de la pensée. D'abord en tant qu'attitude vitale, l'hédonisme ne contient pas de réponse susceptible de satisfaire pleinement l'homme dans toutes les phases du cycle de sa vie. En tant que mode de vie, il est bien plus facile à assimiler dans les années de jeunesse. Le second lien, qui, sur le plan social, est beaucoup plus important, de l'hédonisme avec l'irrationalisme mystique, est médiatisé par l'atomisation sociale. L'irrationalisme mystique est une réaction de défense à demi consciente des individus atomisés, qui se sentent impuissants devant les forces sociales géantes aliénées. Et lorsque naissent, dans une organisation sociale aliénée, certains dérangements profonds, dont les effets sont ressentis dans la vie des masses, des individus et des familles atomisés, le besoin de solidarité et de sécurité de la communauté perdue, en ces moments régulièrement idéalisée à l'extrême, fait naître des éruptions de fanatisme irrationnel dans le groupe où le charisme mystique et l'agressivité brutale apparaissent sous leur forme archaïque. La vie insouciance, dans des conditions relativement calmes, ne peut pas développer, naturellement, les qualités intellectuelles et morales sans lesquelles, dans les dérangements sociaux et moraux, on ne peut garder aucune dignité. Ces qualités ne peuvent se développer et se maintenir que dans une société à conscience de soi développée.

Aux critiques de l'hédonisme vulgaire, idéologie favorable surtout au maintien de la domination dans les sociétés économiquement développées, on oppose qu'il est un moyen bien plus civilisé de domestiquer les masses et de les entraîner à remplir des fonctions sociales inévitables. Si, dans ce but, on n'utilise ni la marchandise, ni d'autres services matériels, ni l'hédonisme en tant qu'idéologie, il reste, affirme-t-on de mettre en mouvement les masses par recours aux formes brutes de la contrainte et de l'idéologie d'un appel hypocrite à la privation ascétique. Mais c'est ne pas analyser la nature véritable de la structure et de l'organisation sociale, et la possibilité où elles sont de devenir plus rationnelles et plus humaines. On oublie qu'une organisation rationnelle et humaine de la vie sociale, c'est-à-dire une organisation juste et libre, ne doit pas s'appuyer, dans la mise en mouvement des individus et des groupes sociaux, uniquement sur leur capacité ou sur leur peur.

On attend peut-être que cette étude sur la crise de la conscience de soi se termine par des suggestions concernant son dépassement. Cependant, nous ne ferons ici aucune proposition sous forme de solution toute faite. Le diagnostic de sa crise, s'il est exact à la base, peut donner naissance à son développement. Cependant, les expériences historiques jusqu'à nos jours montrent clairement le rapport dialectique entre les efforts pratiques pour réaliser une forme rationnelle plus humaine et plus libre de vie sociale et le développement de la conscience de soi. Ce dernier est l'une des conditions préalables essentielles du succès de la pratique historique avec ses buts libérateurs, et tout succès dans l'humanisation des conditions sociales de la vie humaine crée des conditions favorables au développement futur de la conscience de soi. En supposant qu'aucun succès temporaire ne soit absolutisé, et que la liberté de la pensée, en tant que condition préalable de la pratique rationnelle, ne soit jamais sacrifiée à un but pratique particulier.

EXTRAIT D'UN DIALOGUE

Entre *Jason Molfessis* et *Kostas Axelos*

Paris

- K. A. Je suis dans ton atelier et devant tes toiles. A quelques mètres d'ici, se trouve ton logement. Tu prépares une exposition. Tu vis, avec ou sans préparation, cette saison. Quelles sont les expériences et les expérimentations de la vie et quelles sont celles de la peinture? Y a-t-il un laboratoire commun?
- J. M. Peut-être l'une et l'autre sont-elles à la fois concrètes, figuratives, représentatives et abstraites, non figuratives, informelles.
- K. A. Dans ta peinture, je ne crois pas discerner des images.
- J. M. Il y a quelque chose comme la recherche d'une image. J'utilise peu de moyens. Il s'agit principalement d'un dessin et de ses bavures.
- K. A. Là où l'on croit quelquefois discerner des têtes?
- J. M. Ces têtes, je ne les ai pas invitées.
- K. A. Et lorsqu'on se croit en présence d'un paysage?
- J. M. Il ne s'agit pas de paysage mais d'un environnement d'un milieu pictural. D'une certaine manière, cela peut être aussi appelé paysage.
- K. A. En te mettant à la tâche, devant une toile, d'où prends-tu ton départ?
- J. M. D'une certaine écriture automatique qui s'impose à moi. Sans qu'il n'y ait une idée préconçue du tableau. Je pars d'un automatisme qui se réfère à certaines figures et à des éléments représentatifs, pour les brouiller ensuite, en opérant des jonctions entre divers signes qui apparaissent, disparaissent et réapparaissent. Ces signes deviennent formes, schèmes ou restent tels quels, dans le vide. Trouves-tu ma réponse trop elliptique?
-

- K. A. Tes toiles elles-mêmes sont elliptiques, allusives, pleines de discontinuité et de fractionnement. Est-ce par pudeur?
- J. M. Plutôt par manque de décor, par refus de la cuisine picturale. J'accepte la tradition picturale, mais je renonce à l'envoûtement, à la suggestion, au drame, aussi bien qu'à la protestation et à la révolte.
- K. A. Nous sommes tous contraints aujourd'hui à la pratique du dénuement et de la distance, à l'acceptation inquisite qui participe aux transformations. Nous ne faisons pas ce que nous voulons, mais ce que nous pouvons. Hantés par la nostalgie de la proximité et appelés par le futur.
- J. M. Parce que dans la peinture comme dans la vie, l'intérieur et l'extérieur, le réel et l'imaginaire, le subjectif et l'objectif, l'avant et l'après se mélangent et se confondent.
- K. A. Tu as parlé de la tradition. Quels sont les peintres qui te parlent plus directement?
- J. M. Vinci avec son dessin, Greco, l'Américain Franz Klein . . .
- K. A. Tu veux donc accomplir une démarche qui reste dans les limites de ce que l'on pourrait appeler encore peinture.
- J. M. Certainement. Et j'espère contribuer à cette aventure, car je demande à être vu comme peintre.
- K. A. Vous me rendez perplexe, vous autres peintres. Quel effet cela te fait de savoir qu'il y a à peu près trois cent mille peintres dans le monde actuellement?
- J. M. Il y a aussi trois milliards d'êtres qui cherchent à vivre à peu près.
- K. A. Nous revenons aux liens ambigus de la peinture, c'est à dire de l'art, avec ce qu'on appelle vie.
- J. M. La peinture est comme parallèle la vie, fragmentée comme la vie.
- K. A. Et tu peins pour qui? Quel doit être l'effet de ce que tu fais sur le spectateur?
- J. M. Le rendre attentif à des aspects qui passent inaperçus.
- K. A. Dans quel lieu? Ou voudrais-tu que tes toiles soient accrochées et rendues visibles?
- J. M. Sur un grand mur blanc.
- K. A. Qui serait où? Qui ferait partie de quoi?
- J. M. Je ne sais pas très bien.
- K. A. Le sais-tu approximativement?
- J. M. Sans doute pas.
- K. A. Le lieu même de la peinture devient donc abstrait.
- J. M. Et quel est le lieu de ta pensée?
- K. A. Le monde. La jeunesse qui vieillira. Ceux qui ont fait le tour de *l'incontournable*. Tous et personne.
- J. M. Notre aventure est peut-être commune. Interroger, proposer une ouverture.

- K. A. Je le pense souvent. Encore que je sois troublé par la possibilité de l'interrogation pour l'interrogation et par l'ouverture qui s'apparente à *la béance*.
- J. M. Veux-tu dire que tu ne vois pas le sens de nos entreprises? Tu parles pourtant dans *la pensée planétaire*, de la vérité de l'errance.
- K. A. La question du sens, surtout en ce qui concerne les modes d'être et de faire, où sens et signification, sensible et direction orientée fusionnent, ne peut que rester en suspens pour le moment. Le monde se détache sur fond de néant. Il retournera à quoi?
- J. M. J'expérimente cela dans mon travail. Le fond, c'est le blanc, le vide de la toile.
- K. A. Qui constitue en même temps le cadre et les limites.
- J. M. Là-dessus et là-dedans les choses se mettent à se mouvoir, immobiles et sans pesanteur. Non pas dans l'espace.
- K. A. Le secret du mouvement nous reste toujours dissimulé et nos actions et agitations aspirent au repos et à la paix, sans parvenir à capter et à se laisser capter par le temps. Nous, nous parlons du rythme, vous, vous essayez de l'exprimer par des lignes, des formes, des couleurs. Que fait tourner le mouvement giratoire?
- J. M. Je ne sais pas ce qu'il fait tourner. Il se manifeste dans l'ambiguïté des oppositions du blanc et du noir – qui sont mes couleurs, – c'est à dire dans le jeu combiné de l'ombre et de la lumière. C'est sur le fond blanc que se détachent les signes noirs, brisés, discontinus, avec leurs bavures, sans tragédie.
- K. A. Parfois la brisure opère des jonctions que la continuité esquive. Parfois la compréhension la plus pleine va de pair avec ce vide de l'étrangeté et de l'irréalité. Dans le cas qui nous occupe, cela pourrait concerner et la peinture et ce dont la peinture est peinture, et ce qu'elle suscite et ce qu'elle rate.
- J. M. Pour moi, elle se réalise comme une aventure. Dans l'enchevêtrement, l'abolition et la transfiguration de plusieurs histoires. Même au niveau d'une seule toile, le commencement conduit vers le résultat final d'une manière imprévisible. Avant d'être parachevée, la toile est une inconnue.
- K. A. Sa fabrication obéit néanmoins à une certaine structure.
- J. M. Ni apaisée, ni symbolique.
- K. A. Parviens-tu à l'acceptation malgré toi?
- J. M. Peut-être.

André Gorz

Le socialisme difficile

Ed. du Seuil, Paris, 1967, 248 pages.

Comme on peut voir d'après le titre, A. Gorz s'attaque ici à un problème auquel il a déjà consacré son livre «Stratégie ouvrière et néo-capitalisme», c'est-à-dire aux nouvelles conditions de lutte de la classe ouvrière dans la société industrielle développée et dans les conditions de la coexistence pacifique, qui excluent une nouvelle guerre en Europe.

Dans la première partie du livre (qui rassemble des textes publiés dans différentes revues, et diverses conférences faites par l'auteur au cours des dernières années), il est question du rapport du syndicalisme à la politique, surtout dans les conditions de ce que l'on appelle la démocratie représentative ou démocratie bourgeoise classique. La thèse essentielle d'où devrait partir le syndicalisme moderne, c'est le fait que la centralisation du pouvoir, dont les décisions sont entre les mains d'une oligarchie liée aux groupements économiques régnants, a ôté au pouvoir politique la possibilité de peser, dans les élections parlementaires, sur les décisions sociales essentielles. La véritable puissance sociale se trouve entre les mains d'un nombre limité de groupes capitalistes qui décident des questions techniques, économiques et financières, alors que les partis politiques sont réduits à l'impuissance et se trouvent en pleine décadence. Les décisions deviennent le privilège d'une élite, on parle de pouvoir de la bureaucratie, et la démocratie représentative est en réalité une démocratie mystifiée. Le

syndicalisme traditionnel n'est pas capable de lutter contre le néo-capitalisme, contre la bureaucratie, contre la technocratie, car il se contente de revendiquer une augmentation des salaires, sans exiger le changement de la structure même du pouvoir dans les entreprises. S'appuyant sur les analyses des théoriciens italiens du mouvement ouvrier, Bruno Trentin, Lelio Basso, Lucio Magrio, Vittorio Foa, et d'autres auteurs qui s'occupent de la critique du capitalisme contemporain, l'auteur aboutit à la pensée que le mouvement ouvrier doit accepter des réformes provisoires qui n'obéissent pas radicalement à la logique anti-capitaliste, mais qu'il faut mettre dans un cadre dynamique, comme moyens, et non comme buts. De quelles réformes s'agit-il?

Il s'agit d'exigences et de mesures qui ne supposent pas un processus lent vers le socialisme (socialisme «rampant»), mais qui, à l'intérieur d'un plan global, accélèrent la destruction de l'équilibre du système capitaliste. La stratégie, bien que ressemblant à une stratégie réformatrice, par certains côtés ne l'est pas. «Pour le réformisme (social-démocrate et autre, R. S.), l'enjeu de l'action réformatrice peut être réduit aux «choses» – salaires, équipements collectifs, retraites, etc. – que l'Etat dispenserait d'en-haut aux individus maintenus dans leur dispersion et dans leur impuissance sur le processus de production et les rapports sociaux. Pour le mouvement socialiste, autant que les «choses» – et même plus qu'elles – compte le *pouvoir* souverain des travailleurs d'autodéterminer eux – mêmes les conditions de leur collaboration sociale, de soumettre à leur volonté collective le contenu, le déroulement et la division sociale de leur travail.» (p. 90). Ces réformes vont dans le sens de l'ac-

quisition d'un contrôle accru des ouvriers dans les entreprises, donc dans la direction de l'autogestion. Dans cette tactique, le parti révolutionnaire doit se montrer très souple. D'un côté, il doit susciter dans les rangs des ouvriers de l'initiative, des discussions, des confrontations, sans donner de réponse toute faite; il doit faire réagir les masses contre le monopole du pouvoir bureaucratique, car la classe ouvrière ne peut pas lutter contre la bureaucratie avec un parti bureaucratisé. D'autre part, le parti révolutionnaire doit être très souple pour ses alliés, autres mouvements ouvriers ou syndicats, c'est-à-dire se laisser guider par les principes d'un certain pluralisme politique, ce qui a déjà donné de bons résultats en Italie et en Suède.

Dans le chapitre qui porte le même titre que le livre, l'auteur applique son attention au processus, dans les pays socialistes, de démocratisation et d'introduction de nouvelles mesures économiques dans les pays socialistes. Il s'arrête longuement sur l'autogestion yougoslave, opposition radicale à l'étatisme. Partant des idées de Sartre dans la « Critique de la raison dialectique », concernant l'impossibilité de la démocratie directe ou « autogestion » dans la société où règne la rareté et qui se caractérisent par un standing bas et un besoin d'accumulation et d'investissement, l'auteur considère que la centralisation étatique est une nécessité dialectique qui subordonne nécessairement les besoins des individus à ceux de la production collective. Dans cette phase, le régime exige de l'ouvrier qu'il « intériorise » le fossé entre les intérêts individuels et l'intérêt général, en faveur de ce dernier (création d'une « éthique productrice »), ce qui rappelle assez la bourgeoisie puritaine avec ses idéaux de renoncement, de modestie, de rigueur, de discipline, de zèle au travail, etc. Cette éthique productrice est la cause du retard dans les besoins artistiques et urbanistes et dans le style de vie.

Ce n'est que lorsque la production est assez développée pour que les ouvriers puissent librement disposer du superflu en fonction de leurs besoins, que l'on peut parler de la puissance des décisions ouvrières. Dans ce cas-là, il existe plusieurs alternatives, et les ouvriers décident eux-mêmes. Bien entendu, le travail d'éducation des ouvriers reste nécessaire, et ce rôle revient au parti, qui doit être autonome par rapport à l'administration.

Le système de l'autogestion présente certains avantages quand les critères d'une augmentation purement quantitative commencent à faire place à ceux d'une production qualitative. Tant qu'il y a pénurie, l'autogestion ne peut pas être démocratique, et l'intervention de l'économie planifiée est inévitable. Les erreurs de la Yougoslavie dans les « usines politiques », fait observer Gorz, ne justifient pas encore la suppression des institutions centrales. « Toutefois, dans les conditions de pénurie et de bas niveau technique qui sont encore celles de la Yougoslavie, l'auto-gestion ne suffit pas à entretenir une réflexion et une recherche concrètes sur la division optimale, technique et sociale, du travail; sur la réalité des besoins, leur hiérarchie, et donc sur le modèle de consommation et de civilisation. L'impératif quantitatif reste largement dominant. Dans ces circonstances, le collectif ouvrier, responsable de la gestion, doit inévitablement prendre en charge les nécessités frustrantes de l'accumulation. Par l'auto-gestion, les ouvriers sont amenés à se convaincre que leurs besoins ne peuvent être satisfaits: ils sont amenés à subordonner à leur propre initiative leurs besoins aux exigences de la production, à s'imposer à eux-mêmes une discipline qui, dans le système capitaliste et, dans une moindre mesure, soviétique, leur est imposée par la hiérarchie industrielle ou politique. Bref, ils sont amenés à constater que leur émancipation réelle est impossible pour longtemps encore, et à assumer dans toutes ses conséquences cette impossibilité ».

L'ouvrier dans cette situation, ou bien accepte de devenir actif à l'intérieur de l'autogestion, et devient en même temps en parti technocrate, ou bien perd tout intérêt pour lui-même et se passivise. Ce n'est qu'avec la disparition de la pénurie dans la société socialiste, que la contradiction entre producteur et consommateur sera abolie. Cependant, Gorz considère, s'appuyant ici sur une analyse de Trentin, que seule l'autogestion ouvrière, dans les limites déterminées de son fonctionnement, peut donner toute son efficacité à la planification socialiste de l'économie, car chaque plan renferme une grande quantité de facteurs inconnus rendant nécessaires des corrections qui exigent un contact avec l'action concrète des collectifs de travail. Pour que les ouvriers puissent influencer sur les possibilités latentes ou potentielles d'augmentation de la production, sur le proces-

sus de production, sur l'organisation de travail, sur la composition des brigades de travail, la répartition du temps et des arrêts de travail, les conséquences des nouveautés techniques, etc., il faut qu'ils possèdent une indépendance syndicale au niveau de l'entreprise comme au niveau de la société tout entière. Il faut tôt ou tard séparer le pouvoir directeur du pouvoir syndical, et donner au syndicat le droit de contrôle, de contestation et de pourparlers dans les entreprises.

Les dernières parties du livre sont consacrées aux problèmes du colonialisme, intérieur et extérieur – suppression des extraprofits de l'agriculture et de certaines branches industrielles négligées (minerais aux USA). Vient ensuite la question du différend entre URSS et Chine, que Gorz explique par la théorie du conditionnement de la politique intérieure par le degré de développement de l'économie. Les différences de degré font naître les différences dans les méthodes de direction politique dans le pays, et dans la conception des tâches du prolétariat dans la politique mondiale. Cette partie se termine sur la question du Viet-Nam.

La troisième partie du livre est consacrée à la problématique philosophique, et notamment à Sartre («Sartre, ou de la conscience à la praxis», «Sartre et le marxisme»).

Le premier article, qui est le plus court, confronte la philosophie de Sartre avec la phénoménologie de Husserl, et l'autre présente une réponse aux critiques dirigées contre la philosophie de Sartre, dans la revue italienne *Critica marxista*, et signée par Pietro Chiodio. Gorz présente d'une façon vraiment très intéressante certains thèmes de la philosophie de Sartre, comme la dialectique et la nature, la conscience de la dialectique matérielle, l'aliénation, l'abolition de l'aliénation, les avatars du groupe, élaborés surtout dans la «Critique de la raison dialectique». Dans cet ensemble de problèmes souvent nouveaux, il nous semble que le plus intéressant est un essai pour une phénoménologie de la révolution socialiste par la dialectique déterminée des mouvements. Cette tentative serait intéressante à étudier critiquement et à développer.

Pris dans son ensemble, le livre de Gorz, bien que plus près de l'essai que «Stratégie ouvrière et néo-capitalisme», fait preuve d'une grande érudition, avec de nombreuses références aux analyses

du capitalisme contemporain et de la position qu'y occupe la classe ouvrière. C'est une précieuse contribution à l'étude des importantes questions du socialisme «difficile», ou plutôt, du socialisme «développé», à savoir du socialisme dans les pays économiquement développés.

Rudi SUPEK

José Ortega y Gasset

Was ist Philosophie?

Deutsch von Karl August Horst
München, 1967, 255 S.

Ortega y Gasset begann im Februar 1930 an der Universität von Madrid sein Kolleg über das Thema: Was ist Philosophie? zu lesen. Aus politischen Gründen sah er sich jedoch außerstande, das begonnene Kolleg an der Universität fortzusetzen und zog, auch in Rücksichtnahme auf sein Auditorium, in das Gebäude des Theaters um, wo außer seinen Studenten auch noch viele andere Hörer Platz fanden. Das Kolleg: Was ist Philosophie? umfaßt 11 Vorlesungen, in denen Ortega y Gasset seine Ansichten über das Wesen der Philosophie, die immer ein Dialog über das Leben sein muß, entwickelt. Gasset hebt schon zu Beginn seiner Vorlesungen hervor, daß die Philosophie eine Theorie über das Universum sei und jede Generation aufs neue über dieses Thema nachdenken müsse, selbst wenn einige Gedanken unwiderlegbar seien. Zwischen den Menschen und ihren Ideen bestehe eine bestimmte Wechselbeziehung, so daß man von einer Philosophie auch auf den betreffenden Philosophen schließen könne. Die Menschen ändern sich und mit ihnen auch ihre Wahrheiten.

Ortega y Gasset schreibt, daß das 19. Jahrhundert im Grunde antiphilosophisch eingestellt gewesen sei und diese Grundhaltung die Entstehung von Theorien über das Ende und die Nutzlosigkeit der Philosophie begünstigt habe. Die Menschen des 20. Jahrhunderts dächten darüber anders, so daß sie wieder in der Philosophie sich selbst und den Sinn der Existenz überhaupt finden müßten. Die Höflichkeit der Philosophen bestehe in der Verständlichkeit ihrer Darlegungen – sagt Gasset –

und verzichtet aus diesem Grunde oft absichtlich darauf, seine Ausführungen mit geschichts-philosophischer Terminologie zu belasten. Jedermann fasse die Philosophie seinen Möglichkeiten, Erfahrungen und Fähigkeiten entsprechend auf. Deshalb könne es vor, daß sich ein und derselbe Gedanke sehr verschiedenartig als die Idee oder die Ideen einer Zeit widerspiegeln.

Gasset betont, daß die Philosophie keine Wissenschaft (im Sinne der Einzelwissenschaften) sei, weil sie mehr sei als sie. Als Theorie des Universums (von allem, was ist) könne die Philosophie nicht theozentrisch sondern einzig anthropozentrisch sein. Während der Gegenstand aller Wissenschaften gegeben sei, könne der Gegenstand der Philosophie jedoch nicht gegeben sein, weil er alles sei. Demzufolge könne man mit Aristoteles sagen, daß der Gegenstand der Philosophie das Suchen sei.

Die Philosophie oder die Erkenntnis des Universums bezeichne somit ein System der Geisteshaltung gegenüber der Welt aufgrund der Auslegung des Lebensinnes.

Ortega schreibt, daß die Erkenntnis der Welt weder eine Fähigkeit noch eine Begabung oder ein Mechanismus sei, sondern eine Aufgabe, so daß auch die Philosophie eine allgemeine Aufgabe der Denktätigkeit sei. Dort, wo die Physik zu Ende sei, höre nicht auch zugleich das Problem auf. Deshalb könne man von zwei Wahrheiten sprechen: von einer wissenschaftlichen und einer philosophischen. Die Philosophie sei eine Physik »extra muros«, d.h. diese Physik (die Lehre von der Welt) jenseits der Physik sei die Metaphysik gewesen, d.h. eine Physik, die nicht bei sich war. Der Mensch sei früher als der Physiker da gewesen und hätte nach allem gefragt, worauf die Physik keine Antwort habe. Man müsse über die Physik hinausgehen, das ursprüngliche Leben erforschen und dadurch auch die Wurzeln der Philosophie, wobei die Rede nicht von Metaphysik sei, sondern von einer Disziplin vor der Physik, (einer Ante-Physik). Deshalb definiert Ortega die Philosophie als etwas, dem man nicht ausweichen könne (71). Das Gespräch über alles, was ist, sei nie zu Ende, so daß auch die Philosophie nie abgeschlossen werden könne. Es sei ein Bedürfnis des Geistes zu philosophieren, weil die Welt immer als Gegenstand unserer Tätigkeit gegeben sei, und die Philosophie bestehe darin, danach zu suchen, was die Welt als Ganzheit sei. Hier könne sich die Philoso-

phie nicht mit einer theologischen Antwort begnügen, sie folge vielmehr den Gesetzen des logischen Denkens. Deshalb hat man Ortega vorgeworfen, seine Philosophie sei keine christliche und er sei der Vertreter eines Christentums ohne Gott. Die Vernunft soll nach Ansicht von Gasset, am Leben orientiert sein (Ratiionalismus) und zwar ausschließlich im individualistischen Erleben, Wollen und Denken. Die Philosophie sei ihr eigener geistiger Schöpfer und bedürfe keiner ewigen Wahrheiten als Voraussetzungen. Deshalb sei die Philosophie autonom. Sie zweifle alles an und suche ständig nach einer Antwort, im Gegensatz zum Mystizismus, der sich in Schweigen äußere. »Wenn die Physik alles ist, was sich messen läßt, ist die Philosophie die Gesamtheit dessen, was sich über das Universum sagen läßt.« (112). So könne man angesichts dieser Aufgabe und dieses Problems sagen, Leben heiße – mit dem Universum umzugehen, und zwar aufgrund der Vernunft, denn im Glauben gebe es keinen Unterschied. Das Ziel der Philosophie sei die Erkenntnis des Universums, wobei die Philosophie nicht bei dem gewöhnlichen Denken bleibe (doxa), sondern sich davon befreie und nach einem anderen doxa (para-doxa) suche, was schon bei Sokrates zum Ausdruck kam – als das Wissen von der Unwissenheit d.h. als Zweifel und Ironie.

Die Menschheit müsse sich von verschiedenen Chimären befreien und dürfe sich nicht in die Lage des Don Quijote hineinmanövrieren lassen. Das sei eine gedankliche Aufgabe, die durch den allgemeinen Zweifel gelöst werde, allerdings nicht durch den Zweifel am Zweifel (Descartes). Von allem, was in der Welt gegeben sei, sei nur das Denken sich selbst gegeben, d.h. das Denken denke sich selbst. Das gefundene oder entdeckte Sein (Wahrheit, aletheia) sei die Art, mit der Wirklichkeit umzugehen. In jedem Denken denke ein »Ich«, in jedem Leben lebe ein »Ich«, in jeder Tätigkeit sei ein »Ich« tätig. Mit dieser Entdeckung der auf der Skepsis gegründeten Subjektivität setze die neuzeitlich Philosophie ein. Ortega sagt, daß in der Philosophie des Idealismus dieses »Ich« zum europäischen Kaiser von China geworden sei (181) d.h. zu einem Absolutum, dem die Wirklichkeit ihr Bestehen zu verdanken habe. Gasset sagt von sich selbst, daß er Platon, Aristoteles, Leibnitz, Kant und Descartes matt gesetzt habe, mit anderen Worten, er hat eine ande-

re Auffassung vom Sein. Demnach sind die Griechen nicht mehr unsere Lehrer sondern unsere Freunde, das heißt, wir müssen allein nach unserer Wahrheit suchen. Im Hinblick auf den alten Realismus und den neuzeitlichen Idealismus sagt Ortega: Das Ding sei mit meinem Denken gegeben und nicht im Denken oder außerhalb des Denkens (das ist so gegeben wie die rechte Seite mit der linken oder die vordere mit der hinteren u.ä.). Ortega, daß der Fehler des Idealismus darin liege, daß er sich in einem Subjektivismus verloren habe, in dem er die Abhängigkeit der Dinge vom Denken hervorgehoben habe, ohne in Rechnung zu stellen, daß auch meine Subjektivität davon abhängig sei, daß es Objekte gebe. Also habe das »Ich« die Welt verschlungen, während doch beide untrennbar nebeneinander bestehen sollten. Deshalb könne die These nicht lauten: Das Denken existiert oder ich als Denkender existiere, denn sobald ich sage: das Denken existiert, existieren ipso facto: ich, der ich denke, und die Welt, in der ich denke, und zwar das eine zusammen mit dem anderen, ohne die Möglichkeit einer Trennung (201). Beide stehen in aktiver Korrelation: Ich bin derjenige, der die Welt sieht, und die Welt ist das von mir Gesehene. Ich bin für die Welt, und die Welt ist für mich. Gäbe es keine Dinge zum Sehen. Denken und Vorstellen, so würde ich auch nicht sehen, denken oder mir etwas vorstellen, d. h. ich wäre nicht (201). Ich denke nicht, wenn ich keine Dinge denke: Deshalb finde ich auch die Welt, die mir gegenübersteht, sobald ich mich selber finde. Soweit ich Subjektivität und Denken bin, finde ich mich als Teil eines zwiefachen Sachverhalts vor, und zwar ist der andere Teil dieses Sachverhalts die Welt. Deshalb ist weder meine Existenz noch jenes: »Ich denke« grundlegend, sondern meine Koexistenz mit der Welt (202). Das »Ich« sei der eigenen Subjektivität und der Objektivität (die Welt) gegenübergestellt. Damit widerspricht Ortega auch der These des Realismus (von der Antike bis heute), die behauptet, die äußere Welt sei keine Illusion. Halluzination oder eine subjektive Welt. Ortega behauptet, sein Standpunkt gründe sich auf eine geläuterte idealistische These (203). Zusammen mit meinem »Ich« existiere auch die Welt, also sei es nicht wahr, daß nur das »Ich« oder das Denken existierten. Das Leben sei keine Abstraktion sondern mein individuellstes Sein, und die Philosophie sei ein Meditieren über unser Leben. Die

radikale Wahrheit liege in der Koexistenz von mir und der Welt, so daß existieren vor allem koexistieren heiße. Es sei also die Rede von einer gegenseitigen Abhängigkeit, von einem korrelativen Verhältnis, von der Koexistenz. Was ist demnach das Sein? Die wechselseitige Abhängigkeit »zwischen mir und den Dingen. Deshalb sei das bedürftige Sein nicht etwas, was sich selbst genüge, sondern etwas, was notwendig sei. *Sein heiße*: sich wechselseitig benötigen (211). Daraus ergebe sich die weitere Folgerung, daß nicht nur ich allein »mein Leben« bilde, weil nicht nur das Subjekt lebt, sondern auch die Welt (213).

Das Leben sei das Wissen von sich selbst und das Entscheiden über sich, ständig und immer aufs neue. Viele Kategorien des Lebens habe M. Heidegger in seinem genialen Buch (wie sich Ortega ausdrückt) analysiert. Es sei nicht so, daß zuerst ich existiere und dann die Welt, sondern beide seien zugleich, und leben heiße, daß jeder einzelne von Themen und Dingen umgeben sei, die ihn angehen, so daß eigentlich das Leben nicht vorausgesehen werden könne. Unser Leben sei unser Sein, und das Leben sei ein ständiges Entscheiden darüber, was wir sein werden (224-227). Leben heiße sich in der Welt befinden, in der das Philosophieren eine Form des Lebens sei (242), in dem die Zukunft unser Hauptthema sei (selbstverständlich indem sie Gegenwart und Vergangenheit berücksichtige).

Das Werk Ortega y Gasset: Was ist Philosophie? ist voll Optimismus und Vertrauen zu dem Menschen und seiner Vernunft. Diese Grundhaltung könnte man als Perspektivismus bezeichnen, weil die allgemeine Entwicklung dem Menschen neue Möglichkeiten und Aufgaben erschließt. Ortega erwähnt in seinen Darstellungen nirgends den Marxismus, weder in einem positiven noch in einem negativen Sinne. Er ist davon überzeugt, daß die Philosophie als freie Form des Lebens zur Entfaltung der Individualität beitragen werde, die als Subjekt immer der Wirklichkeit gegenüberstehe, in der sie sich bestimmen müsse. Die ontologische Subjekt-Objekt-Einheit (als Erkenntnis und Praxis) bleibt bei Ortega ohne gesellschaftlich-geschichtliches Verhältnis als Ziel, so daß seine Philosophie nur ein Thema des freien Meditierens über das Leben darstellt, das hier verallgemeinert wird ohne reales und gesellschaftliches Engagement als Aufgabe.

Wenn Gasset die Philosophie und dieses Thema in diesem Sinne interpretiert hätte, wäre er gezwungen gewesen, über den Marxismus zu sprechen. Obwohl diese Thematik nicht anklagt, hat Ortega doch in seinen Vorlesungen die Philosophie als das gedankliche Schöpferium hervorgehoben, befreit von theologischen ewigen Wahrheiten, und hat dadurch der Philosophie die Aufgabe zugewiesen, im Denken zu verharren, um überhaupt Philosophie sein zu können, d.h. Nachdenken über das Leben. Deshalb spornet Gasset's Werk zur gedanklichen Selbständigkeit und zu dem Entschluß an, aufs neue zu überdenken, was Gegenwart und Vergangenheit in Bezug auf die Zukunft seien. Aber eine Individualität ohne geschichtliches Ziel bleibt zwangsläufig einsam, und auch die Philosophie erhält so nicht ihre volle Gegenständlichkeit.

Branko BOŠNJAK

John Kenneth Galbraith

The New Industrial State

Houghton Mifflin Company,
Boston 1967, p. 427

Galbraith is one of the few economists who cannot be described as being concerned exclusively with questions concerning their own particular fields. In fact, to judge from his latest work he seems to be more interested in questions of sociological and political synthesis and perspective rather than in the actual economic processes which underly them, though this does not mean that he neglects the latter. He dissociates himself explicitly and critically from contemporary orthodox thinking in the United States. In this and in his special vivid and often sarcastic style Galbraith has a certain similarity to Veblen. For example, when drawing a parallel between orthodox economy («which, in the name of scientific truth, is preponderantly concerned with establishing the existing order») and a prostitute, he writes «the services of the prostitute are as a rule more professional and expert than are those of her unskilled rival; and yet, people prefer to turn to the latter. It is the same with the economy whose services are more acceptable when offered innocently and in the name of scientific

truth.» (167). The book contains critical observations regarding many other American institutions. And yet, despite strong words his criticism is not radical. It follows almost completely the liberal and reformist pattern. But since it discusses and skillfully and frankly analyzes many highly topical problems of contemporary America, the book will no doubt go through many editions and arouse varied reactions and a great deal of discussion, especially among students and other intellectuals.

We shall first outline briefly the basic content of the book and then offer some comment.

According to Galbraith the Industrial System is characterized by big corporations which are the dominant part of the New Industrial State. The first and one of the main theses which Galbraith defends in analyzing the structure of this State refers to the «transfer of power from owners to managers within the limits of the big modern corporation». Following in the wake of Burnham's *Managerial Revolution*, Galbraith maintains that those who run the enterprise thanks to their knowledge and training also have the power to ensure control. Shareholders have no power, their meetings are formalities, and the suggestion that they possess power has mythological and ideological overtones. Big corporations are not private companies. They either already are, or are on the way to becoming, a component part of the state-administrative complex.

Evidence of the truth of this thesis should be sought in the technological development. The power of the feudal lord was based on the fact that land was the source of production. With the invention of machines land ceased to play a decisive rôle in increasing the production of goods and as a result power shifted from the feudal lords to the capitalists. In a large modern corporation today the decisive factors are talent and knowledge: as a result, power shifts from capital to organized intelligentsia (57) or from the businessman to the techno-structure (95).

The second thesis links up with the first. According to it the aim of the techno-structure is not to increase profit, and consequently financial compensation need not be the main motive of its members. Identification and adaptation are the motive powers of the activity of the techno-structure (138). The argumentation: salaries, whether modest or substantial, are always adjusted

to a scale; they do not vary in accordance with the changes of profit, which means that the members of the techno-structure have no financial interest in an increased profit. If they are not given the salary they expect, they will refuse to work. But as soon as these demands are met, the offer of more money does not lead to any greater efforts on the part of engineers, scientists or managers. The main interest of the techno-structure is directed towards the growth and expansion of the system, and in this finds the fullest support of the state administration which is the administrative managing mechanism of this ambition.

Galbraith devotes his chief attention to contesting the view according to which the market is still the main regulator of production and development. He says this view has a certain propagandistic and ideological function and serves the big corporations as a protective barrier against outside interference which might endanger the autonomy of their operation. In fact big companies strictly control the market in America and with the assistance of the state they constantly shape and change consumer needs on a planned basis. In contrast to the ideology, which gives the consumer first place, Galbraith maintains that he is a miserable creature manipulated by the system. The basis of this manipulation is the public sector of the economy together with personal and corporate taxes, and the basic supporting pillar is defence expenditure. This expenditure helps to promote technology and ensures planning in those spheres of the industrial system which otherwise would be excluded because of too great costs and risks (229). This expenditure is firmly supported by the business world. For years no businessmen have criticized defence expenditure. On the contrary lawyers, who reflect the views of business, keep warning that too little is being spent on a certain kind of weapon. The atom bomb and the whole war industry are in organic relationship with the economic system. The author says that official economic thought is trying to cover this up by maintaining that the respective expenditure was required by national policy, and if this did not exist, the same expansion of the system could be achieved by refunding the money to private people or by switching it over to civilian purposes. He shows how much the present expansion of the system assumes

military expenditure and expresses doubt that corresponding expenditure for the destitute, for schools and parks could play the same rôle in relation to the system. The conjugation of big corporations and the Army is so useful that the system does not want to and cannot sacrifice it. However, Galbraith rejects the view that the capitalist economy has an inherently limited market and that militarism is a necessary solution. He believes that an artificial creation of needs and demand can help to expand the market and that consequently military expenditure is not the only solution. Although, as he says this is possible in principle, he cannot see how it can be put in practice because »expenditure for armament cannot be replaced by private spending on consumption and investment which could be brought about by a massive reduction of taxes. This would lead back towards strengthening the private sector and towards the chaos which existed shortly before the New Deal.

Galbraith turns special attention to the analysis of the educational and scientific class. He believes that in relation to the industrial system this class takes the same position as was taken by bankers and the financial community during the earlier stage of industrial development. Once, capital was decisive and now its rôle has been taken over by skilled talent. Earlier, economy was the most important social virtue; today, it is education. Galbraith discusses the classification of university teachers into those concerned with the humanities and those concerned with the sciences and their possible practical application. By directly engaging and paying individual professors from the latter group, who are only formally linked with the university while actually in the service of corporations, the industrial system seeks to crush the autonomy of leading scientific institutions. In America this is not difficult to achieve because American universities have never been autonomous anyway nor have they enjoyed a high reputation. Galbraith is one of the very rare economists who stand on the humanistic side of the university. He does so because he is aware of the danger threatening the industrial world from the unrestricted domination and conjugation of big industry and the army. He believes that the educational and scientific class, in view of its growing numerical strength and importance in the system, can play a decisive rôle in con-

taining these two groups which are developing into a new techno-bureaucratic structure (372).

Discussing the future of the industrial system, the author compares the Soviet and the American types and finds that they are getting nearer to each other in the following points: 1. in both cases big industry is liquidating the domination of the market and the consumer and replacing them with price control and planning; 2. large industrial enterprises require autonomy; 3. the stabilization of the system is a function of the State; 4. the system relies on the State for the education and training of man-power which is becoming the decisive factor of production.

In describing how big American firms are increasingly losing the character of private enterprises he says: »it is by no means more likely that the President of an American aircraft company will publicly criticize the air forces than that this will be the case with the President of a Soviet combine in relation to the minister to whom he submits his reports.« (397). He describes the position of the shareholder in a big company as an anomaly. »He is a passive and non-functional figure who shares in the distribution of the profit produced by the techno-structure, without any effort and risk on his part. No feudal privilege, as regards the leisure of the person enjoying it, can match the incomes of the grand-children who have inherited from their grand-fathers thousands of shares of General Motors or General Electric.« (394)

At the end of the book the author says that the danger to freedom does not derive from opposition to the industrial system but, on the contrary, from man's complete subjection to the requirements of the industrial system. The industrial system must be subordinated to the demands of the dimensions of life and it is in harmony with this that education must be discussed for education's sake, i.e. because of man and not because of services to the industrial system. Otherwise it is impossible to move out of the circle in which the growth of material production is the only standard, while beauty, dignity, freedom and the duration of life are completely superfluous categories (309).

When finally, after having read this interesting book, we try to sum up what is essential in it, we immediately feel inclined to ask how much the author has succeeded in argumenting clearly and proving some of the basic

theses he supports. These include first of all the question of power and control in big corporations. How convincing is for the reader the statement that shareholders have almost no power, but that this has shifted completely into the hands of what is called techno-structure. In order to substantiate his statement with a concrete instance, Galbraith recalls how Enrico Fermi, while working on the development of the atom bomb at Los Alamos, used to go to work on a bicycle every day. At the same time General Groves controlled the whole enterprise with every expression of power. However, Fermi and his team of collaborators could have stopped the whole project in one of its earlier stages, while Groves could have been replaced at any moment without this causing any damage. (66). This may be regarded as clever comment, but by no means as an argument which would show that power had shifted into the hands of scientists. In fact, a similar relationship has always existed between the scientist and the ruler. The question should be asked here - what has the author offered as proof that this relationship has really changed in favour of the scientist? The author puts forward two arguments: 1. the growing number of scientists, and 2. the indispensable need for group decision-making in the conditions of modern technology. The first argument is unconvincing, and the second is not precisely expressed because the limit can be shifted and the scope of the group decisions of the techno-structure widened without risking a loss of control which refers to a small number of the most crucial decisions.

One of the interesting questions which necessarily arise concerns the size, social position and living conditions of the techno-structure. Are these small groups of leading people within corporations closely connected with the State and the military bureaucracy, or does the term cover broader structure? The analysis offered in this respect is rather schematic and obscure. The question is highly important for understanding the relationship of the middle class towards the system's militaristic expansion. The view that the war in Viet-Nam is most closely connected with the complete failure of the government plan to eliminate poverty, is accepted today not only in radical but also in liberal circles. It even comes through Galbraith's analyses. But whose interests are effecting this? Are these in-

terests only those of a comparatively limited circle of the upper classes? Could it not be shown that this policy is also in the interest of the very wide sections of what is called the middle class? This is a sociological question which the author does not take up because it is concerned with the working of the system in global terms. He does not raise this question at all because he sets the analysis of the mature American corporation in relation to the great enterprises in the most developed countries of the socialist system. However, this corporation is also in a certain relationship to the less-developed parts of the rest of the world. If this relationship were considered at least partly, it would probably turn out that profit as motive still plays an important rôle in the growth of the system, although this is by no means so obvious as it used to be when it was exactly known who controlled an enterprise. Galbraith is certainly right when emphasizing that the causes of expansion and aggressiveness are not solely a matter of inner individual impulses, but that at a certain level of development they become an institutional necessity of the system.

Ivan KUVACIĆ

Nicola Abbagnano

Scritti Scelti

Taylor Edition,
Torino, 1967 (258 – 16 pp.)

In 1965, to mark the fortieth anniversary of Nicola Abbagnano's scholarly work his native town, Salerno, organized a special celebration. This anthology of selected articles of the philosopher which was published as part of this celebration contains an introduction by Norberto Bobbio, a chronicle of the celebrations, a bibliography of Abbagnano's works and of works about him. In the introduction, Bobbio (Abbagnano's collaborator and friend and co-editor of the *Rivista di Filosofia* since 1952) discusses the »decisive years of the crisis of idealism in Italy and the emergence of new ferment«, describing Abbagnano as a most revolutionary figure and giving a clear survey of the salient points in the philosopher's intellectual development.

The selection, prepared by Giovanni de Crescenzo and Pietro Laveglia, contains twenty-five articles and extracts from Abbagnano's works, some of them dating from his first phase when he still had irrationalistic and vitalistic preoccupations. We find passages from his works *Le Sorgenti Irazionali del Pensiero* (1923) and *Il Problema dell'Arte* (1926), while his second phase – when he moved from vitalism to positive existentialism – is represented by passages from *La Fisica Nuova* (1934) and *Il Principio della Metafisica* (1936). The period of positive existentialism and discussion within existentialism during which he kept up the function and value of the category of possibility is illustrated by extracts from his *La Struttura dell'Esistenza* (1939), *Introduzione all'Esistenzialismo* (1942) and *Filosofia Religione Scienza* (1947). Fragments from *Possibilità e Libertà* (1956) (which is soon to be published in Croatian translation) and an extract from *Problemi di Sociologia* (1959) represent the fourth stage of Abbagnano's spectacular career. Having completed its critical task, positive existentialism – in contact with logical positivism and contemporary analytical philosophy – is now »developing towards radical empirism«. It is becoming expansive, open, concerned with the investigation of new spheres of experience and, especially, the problems of science, methodology and society. While up to now existentialism has been chiefly a loud cry of alarm for modern civilization, in a period and a situation in which the danger to the values this civilization is guided by has become real and imminent, from now on it will be able to help form in people a measured feeling of risk, so that they may be less exposed to disappointment because of failure and to enthusiasm because of success, in order to guide them towards seeking effective means for the solution of their problems in every sphere.« (164).

The anthology also contains certain other writings by Abbagnano. An extract from his work *Guglielmo di Ockham* (1931) reveals the author's critical attitude towards the revalorization of the scholastics just as his Foreword to his famous *History of Philosophy* (*Storia della Filosofia*, 1946 – 1950) reveals an original and critical approach to the history of philosophy in general, an approach which is in contrast to the romantic conception. Abbagnano keeps in mind the pluralism of the orientations of philosophical re-

search and sees the history of philosophy as a continuous dialogue among different systems.

Of particular interest are about ten brief integrated articles which have been copied for the anthology from the Torino paper *La Stampa* and which appeared in that paper at the end of 1965 and early 1966. In recent years Abbagnano has published several articles in the same paper thus confirming his neo-educational approach, against purely contemplative philosophy as the medium of a minority of privileged individuals. In discussing the task of philosophy, Abbagnano in his own speech during the celebration pointed out that modern philosophy aims at a double universality: »On the one hand towards a universality which means gaining freedom from separate cultural traditions and the possibility of addressing itself to any man regardless to what type of culture he may belong; on the other hand, towards a universality which derives from an overcoming of the opposition between philosophers and non-philosophers...« (50). Indeed, philosophy always belongs to a certain culture, but in these times of growing solidarity of all peoples on the earth every attempt to become isolated within one's own territory and culture becomes senseless. Philosophy should be accessible, understandable and acceptable by everybody. It should be able to help everybody in directing his life and for this very reason it must avoid inclarities of language.

The articles in this collection (like most of Abbagnano's work) are written in a vivid polemical style. The clear setting forth of a problem is followed by a confrontation of alternative solutions and the author's convincingly formulated viewpoint which always overcomes the extremes of all-or-nothing alternatives which are alien to a human nature made up of limits and measures. The articles deal with a variety of themes - man's choice, law and justice, optimism and pessimism, matter and life, sex and morals, utilitarianism, death, the relationship of philosophy and science - but they all centre round the basic theme of the problematic nature of man's existence and man's responsibility.

Man's existence itself is a mere posing of questions, a problem, a possibility. Man is constantly forced to make choices. Indeed, he is choice, freedom - of course, with the possibility of failure, i.e. the possibility of possibility,

the choice of choice, or: the possibility of choice, the choice of possibility: the choice of the possibility of choice - a transcendental possibility. His choice is authentic and his life is truly human if he chooses and confirms these problems leaving open the category of possibility. Abbagnano emphasizes that he himself sees the solution in the full meaning and coherent use of this category. »Under coherent use I understand that use which does not deceptively transform category into a different and opposing category, i.e. which does not transform what is possible into what is necessary or into what is impossible (i.e. necessary in a negative sense). And under »full meaning« I understand that meaning which covers two faces of what is possible and avoids sacrificing the one in favour of the other. Indeed, the open perspective of a certain possibility is neither an infallible realization nor a radical impossibility, but rather a search directed at determining the limits and conditions of the possibility itself and consequently of the degree of the comparative or partial guarantee which it can offer« (161).

Man's fundamental task is to train himself for choice, and in this he can be assisted by philosophy. Decisive, unavoidable choices face man; they cannot be shifted on to the shoulders of acquired knowledge and earlier experience, they cannot be solved in a routine manner and cannot be transferred to »facts«. Nor should we accept anything from philosophy in a passive way. The responsibility lies with man. Nobody can make decisions for us and take over our responsibility. There are no ideal infallible choices, choices which would exclusively guarantee good things and success and avoid evil and failure. Infallible choices are a *contradiction in adjecto*. Every authentic choice is an acceptance of risk and the limitations which are peculiar to the chosen alternative. Afterwards, after the action, it is easy to determine which choice was good. It is the choice which we would repeat, and which we actually do repeat, while the unsuccessful and bad choice is the one which we would not repeat and, in fact, we do everything in order to avoid it.

Optimism and pessimism leave us equally helpless; what is worse - they even encourage inactivity in us because they lull us into the certainty of success or again leave us to the anxiety and despair of failure. (Just as one-sided

extreme ideas of the concept of what is possible reduce what is possible to radical impossibility or to certain realization). Only a critical consciousness of the problematic nature of our existence, of the »openness« of the world and history offers the chance of action. Man's action is possible only if everything in the world is not pre-determined. Activity, of course without illusion and the expectation of certain success, but also without disillusion because of possible failures, is a characteristic of man who knows the uncertain, problematic, open, tentative character of reality and who consciously and responsibly accepts his »limitation«. The »experience« of death is particularly significant in this respect; the consciousness of death reveals the precarious nature of our existence and becomes a condition and the basis of all our efforts, ambitions and wishes. It is in the lesson of death that we sharply distinguish what is essential from what is inessential, what we decide for and firmly commit ourselves to, that is essential in life. Thus death develops a feeling for measure.

Abbagnano calls for »reasonable confidence« in science as an effort to help man. The conflict between science and philosophy, which began as soon as science became separated from philosophy, is still very much alive. In fact, it is now strongly pronounced and

seems to have its roots in the very nature of these two spheres. However, this is a pseudo-problem, i.e. an anachronism; for nowadays science itself, in order to meet the demands arising from its own research and for the purposes of this very research, is turning to basic philosophical problems. On the other hand, philosophy, if it is to be authentic, must keep account of the achievements and processes of science and adjust its own problems accordingly. There is no privileged approach to reality. Both philosophy and science must be conscious of this. All our knowledge leads us to pluralism of reality and thus also to the pluralism of instruments of research. »The oldest and honourable definition of philosophy is that which describes it as a »search for wisdom«: where wisdom (as interpreted by Plato) is taken as the realization of the manner in which man should make use of his own knowledge. The knowledge available to man today is science, the scope and power of science have enormously increased, but man has not yet reached firmly-founded views on how to use it. To bring him closer to such views is the task which faces philosophy today just as it has in fact always faced it: and no matter how difficult this task may be it would be cowardly to refuse to tackle it« (217).

Boris KALIN

PRAXIS – EDITION YOUGOSLAVE

ANNEE IV, NUMERO 1-2, JANVIER-AVRIL 1967*

«*Au début de l'année nouvelle*» (pp. 3-6), article d'introduction qui jette un coup d'oeil critique sur le chemin parcouru par la revue PRAXIS, tente d'estimer le succès de ses efforts et de donner une nouvelle explication de ses aspirations et du programme fixé par l'article d'introduction qui promut la revue, est publié dans la numéro 2 de l'édition internationale de l'année en cours, à la rubrique DOCUMENTS (pp. 309-312).

La rubrique principale consacrée au thème BUREAUCRATIE, TECHNOCRATIE ET LIBERTE, offre six articles d'auteurs yougoslaves. On trouve en première place un article de Rudi Supek (Zagreb): «*Le scientisme technocratique et l'humanisme socialiste*» (pp. 7-29), qui a été également publié dans l'édition internationale, numéro 2, 1967 (pp. 155-175).

Svetozar Stojanović (Belgrade): «*Le mythe étatique du socialisme*» (30-38), publié dans l'édition internationale, numéro 2, 1967, (pp. 176-187).

Davor Rodin (Zagreb): «*Propriété privée et prolétariat*» (39-52): l'auteur montre certains aspects du procédé de Hegel dans la définition de la propriété privée. Il compare les descriptions de Hegel du rapport du maître et de l'esclave dans la Phénoménologie de l'esprit, et sa définition du rapport de la propriété privée et de la liberté dans la Philosophie du droit, pour montrer la naissance de la catégorie du prolétariat de Marx, à partir de l'esprit de la philosophie absolue de Hegel. «*La transformation de la propriété privée objective (propriété foncière) en propriété privée subjective (travail) et à la fin, l'abolition de toute forme de propriété privée (communisme), constitue l'ossature historique de la critique de Marx de la philosophie de Hegel et de la société bourgeoise*» (p. 40). Le dénouement des oppositions de la société bourgeoise, Hegel le voit dans «*la radicalisation totale du principe de la société bourgeoise, ou dans l'état en tant que réalisation de la raison, autrement dit dans la réalisation de l'identité de l'intérêt privé et public, alors que Marx le voit dans la communauté humaine, au-delà de l'opposition de la propriété publique et de la propriété privée (sous ses formes objective et subjective), donc au-delà du travail*» (p. 44). La société du travail, seule société

* L'édition internationale de la revue PRAXIS comportant quatre numéros par an, et l'édition yougoslave six, il est nécessaire de faire une sélection des textes de l'édition yougoslave à paraître dans l'édition internationale. Ce faisant, la rédaction s'efforce de choisir les articles répondant le mieux à l'intérêt de notre public international. A la fin de chaque année, nous avons publié le contenu des numéros de l'édition yougoslave de l'année écoulée – voir dans l'édition internationale, les numéros 4 de 1966 et 1967. Dans le désir d'offrir à nos lecteurs étrangers la vue la plus complète sur l'édition yougoslave, nous leur fournirons désormais de brèves informations sur quelques numéros. Nous présenterons brièvement tous les textes, en nous contentant de donner le titre pour les articles parus dans l'édition internationale.

où la classe possédante n'existe plus, s'identifie souvent, inadmissiblement, avec la communauté humaine socialiste, que Marx a rejetée critiquement au nom d'une communauté humaine fondée sur la liberté et la dignité humaines.

Rasim Muminović (Sarajevo): «*La liberté du formalisme éthique dans le socialisme*» (53-65): la façon d'envisager la morale dans le socialisme est aujourd'hui très souvent unilatérale. Les uns - ceux qui n'ont en vue que le stalinisme - considèrent le socialisme comme un monde sans morale, et les autres, d'une façon simplifiée et schématisée, voient le socialisme, dans l'excès contraire, comme un état dans lequel les oppositions individuelles n'existent pas. Des simplifications de cette sorte sont inadmissibles. Elles sont, il est vrai, de plus en plus rares, car il devient visible que le socialisme se développe, et l'on y voit apparaître des contradictions dialectiques et s'y découvrir des problèmes éthiques. Le socialisme a vaincu dans les pays sous-développés, ce qui constitue, sur le plan historique, un phénomène considérable, mais sur le plan éthique, fait s'annoncer la présence de l'idée socialiste. Le sous-développement économique et le manque de tradition démocratique et culturelle ont conditionné le développement de l'étatisme et du bureaucratisme. La fortification de l'état, même socialiste, s'oppose à la morale: la morale de la période stalinienne est justement la caricature de la morale, et la théorie qui la concerne une phase démagogique. Le socialisme est encore humaniste et progressiste, d'abord par sa *potentialité*, et, partant, par la richesse de sa réalité. Dans le socialisme, le sens de l'homme cherche l'affirmation totale de ses possibilités potentielles, et pas seulement dans l'idéal, ce qui s'est révélé beaucoup plus difficile que prévu. Le pragmatisme politique ne recule que graduellement devant l'humanisme. Par ses possibilités, la politique, dans le socialisme, ne passe pas à côté de l'éthique. Dans les conditions de négation de l'état qui sont les nôtres, la politique peut devenir, et devient déjà, partie intégrante de l'activité de chaque individu, dans son souci de la polis. Le fait éthique, c'est la *possibilité*, ce n'est pas le réel. L'éthique exige la possibilité du mieux, la possibilité du changement de ce qui est, en ce qui est le plus complémentaire de la nature humaine.

Zarko Vidović (Zagreb): «*La notion de la liberté*» (66-90). Les plus grands malentendus sont nés du fait que le mot liberté recouvre les significations les plus variées. Cette confusion et ce relativisme n'ont jamais été aussi répandus qu'aujourd'hui; aussi l'auteur définit-il descriptivement, avec dix variantes, la liberté comme suit: autodétermination décidée, pouvoir d'obtention du projet, ou «pouvoir ce qu'on veut». Le mot liberté ne contient ni une définition ontologique, ni une affirmation de ce qui est libre, du lieu ni du moment où tel ou tel est libre. Insister sur la pure phénoménologie de la liberté, n'est ni une capitulation philosophique, ni une dérobation devant la discussion ontologique, mais sa mise en sursis. La liberté est une scission douloureuse en l'homme, «la liberté détruit l'unité naturelle et l'inertie de l'organisme de l'homme en tant qu'être-individu» (84), «le moment de la liberté est aussi le moment de cette scission dans lequel l'homme en tant que sujet est en rapport avec lui-même et s'oppose à lui-même (à son individualité) en tant qu'objet» (85). Ce moment lourd, surnaturel, ne peut être supporté que par un homme fort.

Arif Tanović (Sarajevo): «*Les valeurs individuelles et sociales*» (91-99): l'auteur analyse la différence et le lien des valeurs individuelles et sociales dans le monde de progrès technologique qui est le nôtre, le développement du pouvoir de la bureaucratie et de la technocratie, la baisse de la liberté et des valeurs humanistes en général, quand les valeurs individuelles sont soumises aux valeurs sociales, et celles-ci aux valeurs économiques et politiques. Tanović s'intéresse particulièrement à la période du socialisme étatique et administratif dans laquelle la politique est devenue le substitut de toutes les autres valeurs. «Ce qu'est l'argent dans l'économie capitaliste, la politique le devient en tant que forme de puissance dans le socialisme administratif». «La politique devient la sphère universelle de l'aliénation, le substitut et le remplacement de toute autre valeur. Elle dicte l'économie, fixe les critères des valeurs artistiques et morales, de la recherche scientifique et de l'objectivité de la vérité, de la bonté, de la beauté, de la justice et du progrès. Elle devient pratiquement telle quand elle se déclare l'inverse, ou quand elle annonce sa démission. Car, quand le dépérissement de la politique et de l'état est effectué, il l'est par des hommes qui sont épris du pouvoir; à la place du dépérissement de l'état, démocratisation véritable et pleine de la vie publique, on a une politisation publique totale, ce qui, d'une autre façon, n'est autre que

la consécration de la politique, et de sa puissance séparée, au-dessus de la société et de l'individu, de sa prédominance sur les autres sphères de la vie, sur toutes les autres formes de rapports sociaux, sur toutes les autres valeurs humaines». Dans le socialisme, socialisme qui, dans son essence, signifie développement complet de la personne humaine dans la communauté humaine libre, l'auteur voit — en dépit de la pratique qui fut la sienne jusqu'à maintenant — la chance unique du monde contemporain.

ENTRETIENS DE LA REDACTION: La rédaction de PRAXIS a organisé en novembre et décembre 1966 deux dialogues consacrés au thème «Bureaucratie, technique et liberté». Le premier soir, les thèses d'introduction ont été données par Rudi Supek, et le second, par Veljko Cvetičanin; la plupart des collaborateurs de la revue ont pris part à la discussion. PRAXIS publie une partie de cette discussion dans une rubrique spéciale:

Veljko Cvetičanin (Zagreb): «*Quelques aspects théoriques et pratiques de la bureaucratie*» (100-111): l'auteur suit d'abord le développement de théories variées concernant la bureaucratie aux XIX et XX siècles, distinguant la ligne d'apothéose de la bureaucratie, de la conception scientifique. L'auteur a suivi la périodisation et la caractéristique de certaines périodes de la lutte contre la bureaucratie en Yougoslavie de 1945 à aujourd'hui, en exposant les conceptions théoriques correspondant aux différents aspects de la bureaucratie en Yougoslavie, pour expliquer brièvement la conception qui lui semble la plus acceptable: dans sa période provisoire, la bureaucratie n'est ni un phénomène au-dessus des classes, ni une classe nouvelle; elle n'est pas le propriétaire des moyens de production, mais elle participe indirectement, par les salaires, à la répartition du surplus du travail; elle fonde son existence d'abord sur le monopole de la position et des fonctions dans l'appareil de l'état, et non sur le vrai travail: elle transforme en privilèges dans le présent les mérites du passé, et fait preuve de parasitisme et de gaspillage en élevant des «monuments pour la vie» non rentables, usines «politiques» et constructions monumentales. En Yougoslavie, les premiers pas de la débureaucratisation sont accomplis. Seul le développement ultérieur de l'autogestion en tant que forme de la démocratie vraiment immédiate, constitue une base pour le dépassement de la bureaucratie.

Grgo Gamulin (Zagreb): dans son article «*La contradiction principale de notre situation*» (112-115) constate que la puissance de notre bureaucratie est motivée par la sphère politique, et il se demande si le développement de l'autogestion limite aussi la fonction de la Ligue des communistes. Au niveau des organisations de base, la contradiction entre le système d'autogestion et la Ligue des communistes se résoud aujourd'hui dans l'empirisme social, par l'abdication de tel ou tel principe. Cependant, notre système d'autogestion est inachevé, surtout «vers le haut». Il serait essentiel d'obtenir le dialogue entre certaines thèses à la face du public, et d'assurer la cristallisation verticale, c'est-à-dire la projection de certaines positions jusqu'au sommet.

Branka Brujić (Zagreb), dans la discussion «*Telos de l'autogestion*» (116-117), se demande s'il ne serait pas possible de réaliser une société technocratique malgré l'autogestion, bien plus, à l'enseigne de l'autogestion. Nous ne devons pas absolutiser la direction de l'autogestion — par ailleurs justifiée — sur le développement de la haute productivité du travail. L'autogestion, d'ailleurs, ne peut pas être la catégorie la plus englobante, car elle est elle-même dirigée. C'est pourquoi nous devons poser également le problème de la liberté.

Zvonko Posavec (Zagreb) conclut de la façon suivante son article «*Constitution de l'homme ou nivellation dans le monde du travail*» (118-119): «La réforme sociale» est en cours chez nous, réforme qui, en partie, a pour but la lutte contre la bureaucratie. La juste mesure de la réforme sociale ne s'accomplit que par la constitution de l'homme producteur. La question reste ouverte de savoir si nous aurons la constitution de l'homme ou une nivellation totale dans le monde du travail.

Danko Grlić (Zagreb): «*Sur la phase romantique du développement de la bureaucratie et sur les mots*» (120-125): l'existant, pour la bureaucratie, ayant toujours raison, son plus grand ennemi est le doute. C'est pourquoi la bureaucratie poursuit toujours un dialogue ennemi avec l'intelligentzia progressiste critique. Certes, notre bureaucratie se trouve encore dans la phase romantique et primitive, ce qui permet encore l'existence de revues critiquement orientées. L'auteur attire l'attention sur le danger d'une bureaucratie bien entraînée, parfaitement techno-

cratisée, qui – si tous les côtés positifs de cette société ne s'y opposaient – persécuterait, et avec succès, tout ce qui est vraiment socialiste, révolutionnaire, libre et créateur. A notre époque, plus que jamais, on abuse monstrueusement des mots: par exemple, nous sommes tous contre la bureaucratie, au point que souvent, la bureaucratie elle-même proclame la lutte contre la bureaucratie. Si nous rendons aux mots leur signification véritable, nous restituerons la confiance en tous les vouloirs véritablement humains.

Ante Marušić (Zagreb): *«Bureaucratie et „Bureaucratie“* (126-28): L'auteur rappelle que la bureaucratie découle aussi de la production qui est caractérisée par le haut degré de développement technique, par l'organisation totale, par l'efficacité, ce qui est le cas chez nous. Dans les conditions de sous-développement technique et de manque de groupes sociaux puissants, «on voit venir au premier plan les groupes et les partis politiques qui se bureaucratisent au moment où ils commencent à représenter leur propre intérêt, ou quand ils abandonnent les intérêts et les buts de la classe qu'ils devraient représenter», se muant ainsi en élite politique.

Ante Vukasović (Zagreb) dans son article *«Possibilités et limites de l'autogestion dans la culture et dans l'enseignement* (129-31), se demande si notre système de gestion sociale et d'autogestion ouvrière est la voie véritable de la démocratie sociale immédiate. Pratiquement, jusqu'à maintenant, nous ne voyons pas le résultat d'une signification essentielle. Certes, on souligne la possibilité de la critique, mais la question se pose de l'efficacité de cette critique quand il s'agit par exemple de la position de l'enseignement et de la culture. Donc, les formes d'autogestion ne sont pas suffisamment efficaces. Dans l'analyse théorique, il s'avèrerait que le problème n'est pas dans le fait que «quelqu'un dirige le développement économique et social, que quelqu'un doit créer la politique, mais dans le fait de savoir comment diriger, au nom de quoi, dans quel intérêt diriger, et quelles sont les possibilités du contrôle et de l'influence des producteurs directs sur cette direction».

PORTRAITS ET SITUATIONS

Erich Fromm (Mexico): *«La crise actuelle de la psychanalyse»* (132-143), publié dans l'édition internationale, numéro 1-1967 (70-80).

Vojan Rus (Ljubljana): *«Sur le développement passé et futur de la philosophie slovène»* (144-154). Jusqu'à la libération de 1945, la philosophie officielle spécialisée, en Slovénie, prenait une part assez restreinte au renouveau du peuple slovène et à la formation de son autoconscience. Elle était en cela nettement derrière la littérature, l'art et le journalisme sociologiste et politique. Dans toute la période après la libération, la philosophie slovène se situe également bien en arrière des besoins sociaux: elle est en général incapable de donner une forme humaniste, une échelle de valeurs morales au monde contemporain, et de résister au phénomène de décomposition appréciative et de désorientation. Soulignant aussi certains événements positifs de la philosophie slovène actuelle, qui peuvent permettre son développement, l'auteur nous dit ce qu'il pense de la place de la philosophie dans la société socialiste, et des problèmes du développement de la philosophie en Slovénie, pour dénombrer enfin les principes de l'«orientation général-générique et scientifique-dialectique» de la philosophie. «La philosophie scientifique-dialectique aspire à absorber toutes les réalisations positives de la philosophie actuelle, avec une critique théorique plus objective (c'est-à-dire fondée sur l'expérience générale-générique) des lignes adoptées jusqu'à maintenant».

Čedomil Veljačić (Ceylon): *«Dihana – L'art abstrait de la contemplation bouddhiste»* (155-167). Dans sa lettre de l'île des ermites, datée de 1966, l'auteur explique la contemplation bouddhiste comme un art abstrait de la culture du silence. Il se réfère à la définition primordiale (Samyatta-nikaya), puis donne des explications préalables sur certains termes qu'il utilise pour sa définition modernisée. Les expressions empruntées à la théologie mystique chrétienne étant inadéquates. Dans ses explications, qui vont de Bouddha jusqu'aux penseurs contemporains, l'auteur analyse la culture de la capacité de silence intérieur, et les obstacles à la purification du chaos de l'esprit, à cet étrange retour existentiel de la nage à contre-courant. Veljačić explique surtout pourquoi, dans sa définition de la contemplation, l'attention est fixée depuis le début sur le second degré de la méditation, et non sur le premier; il donne ensuite des explications sur les caractéristiques des troisième et quatrième degrés de la dihana.

Luis Portillo: «*La dernière conférence d'Unamuno*» (168-173): cet article a été écrit à l'occasion du trentième anniversaire de la mort du philosophe espagnol Miguel de Unamuno (1864-1936).

DISCUSSION

Antony Flew (Keele, Angleterre): «*Matérialisme et empiriocriticisme*» de Lévine, aux yeux d'un philosophe linguistique» (174-187): publié dans l'édition internationale, numéro 1-1967 (pp. 98-11).

Peter Heintel (Vienne): «*Le problème du temps libre, de la liberté et du travail*» (188-200): malgré les nombreux efforts tentés pour expliquer le problème du temps libre, il nous laisse impuissant à le résoudre. Les points de vue sur ce sujet sont extrêmes, pessimistes ou optimistes. L'auteur rejette critiquement les positions insoutenables. Par exemple, celles qui opposent radicalement le temps libre au travail, comme la liberté à la nécessité. «Celui qui pense qu'il n'est libre que pendant le temps libre doit toujours considérer le travail comme quelque chose de répugnant dans lequel l'homme n'est pas libre, et, en fait, pas lui-même. Cependant, celui qui ne peut être libre dans le travail, ne l'est pas non plus dans le temps libre, et celui qui ne peut donner un sens au travail trouve le temps libre ennuyeux». La liberté est forcément la même dans le travail et dans le temps libre; le temps libre est le complément nécessaire du travail, complément qui développe l'essence de l'homme. Le travail est nécessairement l'autodétermination de l'homme. Sous sa forme spécialisée, le travail est dirigé vers le temps libre, et le temps libre, par la connaissance de sa nécessité, donne son sens au travail. Heintel aboutit ainsi à la notion positive du temps libre considéré comme celui de «la formation générale de la personne humaine opposée à la spécialisation et à la victoire du travail». Le temps libre rend possible l'instruction de la communauté humaine et la réalisation de la notion de démocratie.

COMPTE-RENDUS ET NOTES

Cette rubrique a publié sept comptes-rendus. Le compte-rendu de Milan Kangrga sur le livre de Marek Frichand «*Etička misao mladog Marxa*» (La pensée éthique du jeune Marx») (201-206) a été publié également dans l'édition internationale, numéro 1-1967, pp. 112-118. Vladimir Filipović écrit sur le livre de K. H. Volkmann Schluck, «*Einführung in das philosophische Denken*» (207-209). Les comptes-rendus de Branko Bošnjak «*Biblijske legende*» («Les légendes bibliques»), de Zenon Kosidovski (209-212), et sur le livre de Walter Strolz, «*Menschsein als Gottesfrage*» (212-214), ont été publiés dans l'édition internationale, numéro 4-1966, pp. 493-495 et 495-497. Ljerka Sifler-Premec présente le livre de Nicola M. de Feo, «*Analitica e dialettica in Nietzsche*» (214-216), et Blaženka Lovrić celui de Halmut Schelsky, «*Der Mensch in der wissenschaftlichen Zivilisation*» (217-220).

VIE PHILOSOPHIQUE

Gajo Petrović rend compte de l'Assemblée annuelle de la Société croate de philosophie (221-227), et Predrag Vranicki de l'Assemblée de l'Association yougoslave de philosophie (227-231). Ces comptes-rendus sont publiés dans l'édition internationale, numéro 1-1967, pp. 119-124 et 124-128, avec le compte-rendu de Davor Rodin sur la visite de la délégation de l'Association yougoslave de philosophie en Tchécoslovaquie (Praxis, numéro 1-1967, pp. 129-130).

Veljko Cvjetičanin nous informe sur les thèses principales et sur les problèmes contenus dans les rapports et les discussions de la consultation scientifique sur la Ligue des communistes de Yougoslavie dans les conditions de l'autogestion sociale (232-237), qui a eu lieu à Zagreb, du 19 au 21 janvier 1967, sous l'égide de la Faculté des sciences politiques. Au cours de cette consultation ont été faits environ 40 rapports, et la discussion a suscité un nombre presque égal de participants. Rapports et discussion avaient été répartis en trois domaines thématiques. I. Les aspects généraux de l'autogestion et la Ligue des communistes. II. La Ligue des communistes dans le système de la démocratie socialiste. III. Les problèmes de l'organisation de la Ligue des communistes.*

* I. Dr. Ante Fiamengo: La Ligue des communistes de Yougoslavie et le processus de transformation étatico-bureaucratique dans le socialisme autogestif; Dr. Najdan Pašić: Le dépassement de la dictature du prolétariat dans l'hégémonie sociale de la classe ouvrière; Dr. Svetozar Stojanović: L'organisation communiste

Un bref compte-rendu de la réunion annuelle régulière de l'Institut international de philosophie, qui a eu lieu du 8 au 15 septembre 1966 à Copenhague, et qui a été consacrée au thème «Kierkegaard et l'actualité», a été fait par Vladimir Filipović, qui participait à la réunion (239).

Sous le titre «Les Yougoslaves au séminaire européen» (240-241) Rudi Supek a donné un compte-rendu du séminaire «L'Europe ouverte», qui a eu lieu à Munich, et du séminaire «Présence de l'Europe dans le monde», qui a eu lieu à Grenoble, les 27 et 28 janvier 1967. A l'initiative de l'université du Sussex de Brighton, en Grande-Bretagne, et de l'Institut de la Communauté européenne pour les études universitaires (Organe de la Communauté économique européenne), des séminaires sont organisés, consacrés aux problèmes de l'intégration européenne, sous l'angle politique, économique et culturel. Dans l'édition yougoslave de la revue PRAXIS, numéro 3-1967, Rudi Supek s'est étendu plus largement sur ces problèmes dans un article intitulé «Les intellectuels et le problème de l'intégration de l'Europe» (Praxis, édition yougoslave, numéro 3-1967, pp. 373-384).

Vladimir Filipović nous informe sur «Le neuvième colloque européen» («Neuntes Europa-Gespräch»), qui a eu lieu à Vienne du 14 au 18 juin 1966, sur le thème «L'individu et la communauté» (241-242). Milan Damjanović écrit sur le Huitième congrès allemand de philosophie, qui a eu lieu du 23 au 27 octobre 1966 à Heidelberg, consacré au problème de la langue (242-244).

Breves informations (244-246): ce sont des notes sur «L'Ecole d'été de Korčula», sur les conférences de Predrag Vranicki à Budapest, Bratislava et Rostock en octobre 1966, le programme du Troisième congrès de logique, de méthodologie et de philosophie de la science à Amsterdam, en 1966, l'Assemblée annuelle de l'Association pour la logique symbolique de la Société américaine de mathématiques, janvier 1967, et la réunion régulière annuelle de la section Est de l'Association américaine de philosophie (déc. 1966).

La rubrique DOCUMENTS présente un «Avertissement de la Société croate de philosophie» (247-248), et une «Rectification de la Rédaction de PRAXIS» (249-251), publiés dans Vjesnik des 9 et 16 octobre 1966. Ces documents ont été publiés dans l'édition internationale de PRAXIS, numéro 1-1967, pp. 133-134 et 135-137, même rubrique.

Dans la rubrique ECHOS, Praxis publie de nouveau trois textes brefs parus dans la presse yougoslave. Dans l'interview qu'il a donnée au collaborateur de l'hebdomadaire belgradois NIN, en octobre 1966, Erich Fromm parle du bon accueil fait à son livre «L'humanisme socialiste». Parmi les trente auteurs du livre, il a fait place à six philosophes yougoslaves, considérant que les «philosophes yougoslaves ont eu le mérite de développer avant les autres les idées de l'humanisme marxiste, et consistent le groupe philosophique le plus nombreux de tous les pays

et le dilemme de l'époque-etatisme ou socialisme; Dr. Oleg Mandić: La Ligue des communistes de Yougoslavie dans son rapport avec le changement de la structure stratificationnelle de notre société; Dr. Ivan Perić: La Ligue des communistes et les tenants essentiels du développement socialiste; Dr. Ljubiša Stankov: Le rôle directeur historique et politique déterminant de la Ligue des communistes dans les conditions de l'autogestion sociale; Eduard Kale: Le rôle historique du Parti communiste; Dr. Radomir Lukić: Sur le refoulement de la bureaucratiation et de la technocratisation des partis politiques; Vojin Hadžistević: Les ressources de la Commune et des producteurs de Yougoslavie unis contre la bureaucratie; Dr. Franjo Kožul: Le contenu idéologique de la Ligue des communistes envers la puissance de l'initiative privée; Dr. Nada Gollner: La Ligue des communistes et son influence sur la formation des autogesteurs; Boro Petkovski: La Ligue des communistes et les changements dans le rapport de production (quelques aspects); Dr. Stjepan Pulišelić: La personnalité créatrice libre et son rapport envers l'intérêt individuel et social; Zlatko Čepo: Une contribution à la problématique de la désaliénation; Marijan Krmpotić: La Ligue des communistes et l'autogestion dans les conditions internationales de la division du travail. Dr. Zoran Vidaković: Contribution à la question de l'interaction de l'organisation politique de la classe ouvrière et des structures sociales provisoires au cours de la révolution socialiste;

II. Dr. Jovan Đorđević: La démocratisation de la Ligue des communistes et les structures politiques de la société; Mr. Uroš Trbović: La Ligue des communistes de Yougoslavie et la démocratie socialiste; Miroslav Lalović: La démocratie socialiste autogestive et l'organisation politique révolutionnaire de la classe

dans lesquels ces idées se développent». L'idée du système yougoslave d'autogestion est considérée par Fromm comme l'une des contributions les plus importantes, et même la plus importante jusqu'à maintenant, au mouvement socialiste (252-253).

PRAXIS rapporte aussi une partie de l'interview donnée par Goldmann à la revue «*Odjek*» en novembre 1966. Goldmann apprécie positivement l'importance de l'autogestion yougoslave pour la pensée socialiste internationale théorique, souligne la richesse de la pensée politique en Yougoslavie, et en particulier le rôle de Praxis dans le développement des contacts entre penseurs socialistes européens et philosophes yougoslaves (254-55).

Prenant part à la discussion «*La Ligue des communistes et la création scientifique*», qui a eu lieu au mois de juin 1966 dans la «*Commission pour les sciences sociales auprès du Comité central de la Ligue des communistes de Yougoslavie*», Andrija Krešić traite des phénomènes du monopolisme, de l'institutionnalisme, de l'opposition de la science et de la politique, des forums de la Ligue des communistes de Yougoslavie et des communistes appartenant à l'intelligentsia socialiste, et il constate que dans la pratique, on compte un assez grand manque de principe, des conflits inutiles et des malentendus auxquels on se heurte, parce que la Ligue des communistes est toujours chargée du lest du pouvoir, bien que dans le Programme, les principes de l'activité de la Ligue soient posés clairement. Dans ce sens, la Ligue des communistes attend de franchir le pas de la libération radicale (256-259).

Dans la dernière rubrique, CHRONIQUES, sous le titre «*Deux ans et demi de PRAXIS*», est publié le texte du rapport de Gajo Petrović à l'Assemblée annuelle de la Société croate de philosophie (22. XI. 1966). Cet article a été publié dans la même rubrique, dans le numéro 1-1967 de l'édition internationale (138-152).

ANNEE IV. NUMERO 3. MAI-JUIN 1967

La rubrique thématique de ce numéro, consacrée à «*L'ACTUALITE DE LA PENSEE DE MARX*», à l'occasion du centenaire du *Capital*, comprend six articles, dont les auteurs sont P. Vranicki, M. Kangrga, Z. Pešić-Golubović, V. Korać, D. Rodin et H. L. Parsons. Le texte de Milan Kangrga, «*Sens de la philosophie de Marx*» (289-304), a été publié dans l'édition internationale en allemand (Praxis, 3/1967, pp. 436-452), et celui de H. L. Parsons, «*Influence de la pensée de Marx aux Etats-unis*», dans l'édition internationale, en anglais (Praxis, 2/1967, pp. 264-275).

ouvrière; Dr. Eugen Pusić: Les organisations politiques dans la société fonctionnelle; Dr. Zarko Vidović: La Ligue des communistes de Yougoslavie et les organisations socialo-politiques; Dr. Joža Goričar: Les changements de la structure politique de la Yougoslavie et de la Ligue des communistes; Slavko Podmenik: La Ligue des communistes dans le processus politique; Nerkez Smailagić: La Ligue des communistes - force moralo-politique du système socialiste; Dr. Čazim Sadiković: La Ligue des communistes et l'appareil étatique; Vinko Trček: La position socialo-politique des communistes dans les grandes organisations économiques de la République socialiste de Slovénie; Mr. Stojan Tomić: La Ligue des communistes dans la commune et les centres d'orientation du pouvoir politique; Mr. Jovan R. Marjanović: Les communistes et le choix politique de l'autogestion; Rade Aleksić: Sur le rôle des organisations socialo-politiques dans l'édification des rapports d'autogestion et de démocratie immédiate; Vučina Vasović: La place de la Ligue des communistes dans la configuration générale des influences; Dr. Firdus Džinić: La Ligue des communistes et l'opinion publique;

III. Dr. Ivan Babić: La question de l'organisation, question politique; Mladen Caldaroović: Le rapport des buts et de la structure de l'organisation révolutionnaire; Veljko Mratović: Les facteurs objectifs et subjectifs du rôle déterminant, de l'organisation et des méthodes d'action de la Ligue des communistes; Dragomir Drašković: Le centralisme démocratique dans la Ligue des communistes de Yougoslavie; Radoš Smiljković: Le démocratisme dans la Ligue des communistes et l'autogestion; Rade Galeb: Sur la responsabilité et l'efficacité de la Ligue des communistes aujourd'hui; Anđelko Veljić: La Ligue des communistes, facteur de l'intégration autogestive de la société.

Predrag Vanicki (Zagreb) *«Actualité de la pensée de Marx»* (283-289). Ce petit article, qui porte le titre de toute la rubrique, fait fonction d'introduction. Il est hors de doute que la pensée de Marx suscite l'intérêt de notre époque et de notre monde, mais est-elle de la pensée centrale de notre époque? Dans notre analyse, nous devons être impartiaux, libérés de toute sentimentalité, d'à priori et d'esprit non-critique. Vanicki montre rapidement certains manques de systèmes ou lignes philosophiques par ailleurs importants, et conclut que la pensée de Marx est de plus en plus englobante, et historiquement de plus en plus agissante, car ses catégories (la praxis, essence de l'homme, l'aliénation, l'humanisme, la liberté, la révolutionnarité), sont nécessaires à la compréhension de l'homme et de son histoire. Certes, Marx est renié par beaucoup d'esprits qui s'estiment socialistes, et qui ne voient en lui que la pensée de la révolution. Les conceptions stalinistes ont favorisé cette interprétation. Or, l'essence de la pensée de Marx, c'est *l'humanisme*. Les pensées fondamentales de Marx ne sont pas du tout données dans la conception de la lutte des classes - ce que l'on savait déjà avant Marx - de la révolution sociale - on le savait aussi - de la dictature du prolétariat - c'est l'originalité de Marx -, mais dans certaines conceptions de Marx originales, sur l'homme, l'histoire, la libération de l'homme, l'aliénation, etc., qui sont les cadres à l'intérieur desquels nous pouvons voir le véritable sens de la dictature du prolétariat, son conditionnement historique, son caractère provisoire, ses côtés positifs et peut-être aussi négatifs, si le règne du prolétariat devient celui d'une organisation persuadée d'être la seule *habilitée à parler au nom de la classe ouvrière*» (285). Dans ce monde, dans ce temps compliqué aux nombreux courants, il est difficile de dire si l'on verra la prédominance des tendances manifestes au renforcement du capitalisme d'état et des forces bureaucratiques et technocratiques dans le monde socialiste, ou la victoire des possibilités réelles d'organisation de la société socialiste autogestive. Certaines des prévisions de Marx ne se sont pas réalisées (la victoire du socialisme dans les pays développées, le dépérissement rapide de sphères politiques étatiques), et par ailleurs il ne pouvait pas prévoir certains phénomènes historiques de notre temps (la société de l'abondance, par exemple). Cependant, demande Vanicki, la société de l'abondance n'est-elle pas l'expression de l'impissance de l'homme à déterminer lui-même sa vie et son histoire? C'est la pensée de Marx qui donne un cadre réel au dépassement de l'aliénation politico-économique; elle ouvre des possibilités pour l'édification d'une société et d'une communauté humaines autogestives vraiment socialistes. Par ce fait même, elle est véritablement la pensée la plus actuelle de l'époque contemporaine.

Zagorka Pešić-Golubović (Belgrade) *«La place de l'anthropologie dans la conception du matérialisme historique de Marx»* (305-313). Dans beaucoup d'analyses simplifiées, la fameuse Introduction à *«La contribution de la critique de l'économie politique»* (où il est dit que dans la production sociale les hommes entrent dans des rapports déterminés, nécessaires et indépendants de leur volonté), est interprétée unilatéralement, dogmatiquement, et prise en dehors de la totalité de la doctrine de Marx. C'est ainsi que l'on a négligé la position dialectique et activiste de Marx, procédé qui eut pour conséquence le déterminisme économique ou une conception matérialiste vulgaire qui, rejette la notion d'aliénation. *«L'introduction»* citée ne contient cependant qu'une partie de la vérité. Nous ne pouvons pas définir l'homme hors de la totalité de ses rapports sociaux, mais nous ne pouvons pas davantage le définir grâce à eux seuls. La conception matérialiste historique et la conception anthropologique de la société ne sont pas deux conceptions différentes, mais deux aspects de la vision du monde de Marx. Le lien nécessaire entre la conception de l'histoire et la compréhension de l'homme, nous le trouvons montré dans deux œuvres de Marx. *«Contribution à la critique de l'économie politique»*, et *«Idéologie allemande»*. Mettant en doute la valeur des *«Manuscrits économique-philosophiques»*, l'auteur, dans son argumentation, omet à dessein de se référer à cet ouvrage. Le point de départ de l'explication de l'histoire humaine doit être l'homme. Son mode d'existence, c'est la production, le travail, la praxis - le rapport activiste de l'homme envers la nature. L'individu trouve certaines conditions de vie, et ne peut agir arbitrairement, mais doit maintenir la continuité, tout en modifiant les conditions héritées, et dépasser l'état acquis au nom de nombreuses valeurs. Le point de vue de Marx est donc nettement activiste.

Veljko Korać (Belgrade) «*L'actualité de la théorie sociale de Marx*» (314-327). La théorie de Marx ne se rattache pas à un seul système. Marx a tendu d'abord vers une critique conséquente de la société. La suite de ses oeuvres polémiques et critiques est une suite de critiques, véritablement de critiques de «tout l'existant», et Marx lui-même devait renoncer à la possibilité de former un système. Comme rarement le fut une doctrine, le marxisme a été et est encore déformé, non seulement par ceux qui le rejettent, mais aussi par ses exégèses et ses partisans, qui cherchent «leur Marx». Au nom du socialisme, les uns l'acceptent sans saisir son essence véritable, les autres le rejettent sans en rien comprendre, et de nouveau au nom du socialisme. L'auteur rejette les reproches les plus fréquents adressés au marxisme: fragmentarité, économisme, etc. Marxistes et non-marxistes sont souvent d'accord sur ce que l'on appelle bon sens, ou pensée commune, ou pensée fainéante, qui résiste à l'attitude dialectique et critique, et aboutit à la stagnation, au dogmatisme, et au rapport apologétique envers tout l'existant. Le monde contemporain cependant, exige des réponses aux questions posées par les transformations énormes de la société; c'est ce qui fait croître l'intérêt pour la pensée de Marx, qui est devenu plus actuel que jamais dans l'histoire. Le problème de la liaison entre les principes essentiels de la conception de l'homme et de la société chez Marx, n'est pas aussi simple qu'on le croit au premier abord. Marx, certes, a donné lui-même le principe fondamental de cette totalité, dans la Dixième thèse sur Feuerbach: «La position de l'ancien matérialisme est la société *bourgeoise*. La société de nouveau matérialisme est la société *humaine*; ou humanité socialisée.» Selon la conclusion, de Korać, les oeuvres de Marx montrent que cette position n'est pas seulement «une déclaration humaniste, mais la source et le confluent de toutes ses recherches. L'homme, l'humanité, l'histoire de l'humanité, la société *humaine*, telles sont les grandes préoccupations de Marx, dans toutes ses recherches et études critico-polémiques. Aussi peut-on dire avec juste raison que son orientation, dans la recherche, est *humaniste et anthropologique*» (327).

Davor Rodin (Zagreb), dans son article «*Propriété privée et classes*» (328-336), rappelle d'abord que Marx a élaboré sa définition abstraite de la marchandise tout à fait hors de la catégorie de la propriété privée, et que, se rendant compte que la catégorie de la classe n'entre pas dans la structure théorique catégoriale du Capital, il ne commence l'analyse de cette notion qu'à la fin de la troisième partie, inachevée, de l'ouvrage, dans laquelle, probablement, il aurait donné un résumé pur et simple de la déduction déjà faite. Les classes, à première vue, semblent déterminées par la forme de la propriété privée, mais en fait, elles le sont par leur position à l'intérieur du processus total de production. La tâche du prolétariat est l'abolition de la division du travail, de la production de marchandises ou de l'activité humaine aliénée, autrement dit le *changement du mode de production de la vie* et non l'abolition de la propriété privée, ou la socialisation des moyens de production (ce que signifie que tous les hommes sont dans des rapports d'ouvriers salariés), l'abolition de la bourgeoisie en tant que classe superflue (ce qui se passe déjà dans les moyens de production bourgeois). La propriété privée et les classes ne sont que des accidents d'un certain mode de production de la vie, et l'abolition des classes ne signifie pas celle de la production des marchandises: le capital, production sociale de la vie, est possible dans la société de classe comme dans la société sans classe. La société bourgeoise, par sa logique intérieure, est une société prolétarienne, le prolétariat passe dans la société tout entière. «Le résultat final, authentique et essentiel, de la production bourgeoise, n'est pas le bourgeois, (qui se prolétarise lui-même), mais le prolétaire» (335). L'histoire du marxisme témoigne que les marxistes ont superficiellement compris Marx, et se sont engagés dans la prolétarianisation totale, donc dans la capitalisation totale, pour la forme pure de la société travailleuse; (en fait, Marx lui-même n'est pas conséquent quand, il parle *théoriquement* de la société bourgeoise comme d'une société de classe). L'existence *empirique* de la bourgeoisie et du prolétariat a faussement amené beaucoup d'esprits, et en particulier Engels, «à conclure que l'opposition entre capitalisme et socialisme est fondée sur la propriété privée, sur les moyens de production et les antagonismes de classe, et non sur la division du travail et de la production de marchandises» (330). La révolution n'a pas aboli la production de marchandises, la division du travail et l'aliénation. Elle a aboli la bourgeoisie et a rendu Marx actuel. Nous devons mettre en relief ces con-

tenus de la pensée de Marx, qui peuvent, par des constructions réelles, diriger la société prolétarienne travailleuse vers une nouvelle communauté humaine.

Dans la rubrique PORTRAITS ET SITUATIONS, on trouvera l'article de Kurt Wolf (Waltham, Mass.), «*La reddition et la révolte*» (350-372). Le sous-titre nous informe qu'il s'agit d'une interprétation de «*L'Homme révolté*», de Camus. En fait, l'auteur analyse «*Le mythe de Sisyphe*» et «*L'homme révolté*», et ses propres articles, «*Surrender and religion*», «*Surrender as a response to our crisis*», «*Surrender and aesthetic experience*» et «*Surrender and community study*». Il établit un parallèle entre le nihilisme-révolte de Camus, et sa labilisation - reddition. Leur similitude est en ceci que tous les deux appellent à vivre et à créer au milieu du désert, à dépasser l'horreur de la connaissance et du connu, à comprendre le temps où l'on vit, et à transcender l'histoire. Les deux notions montrent le degré de développement de la conscience de notre temps: la révolte s'attaque à une chose contre laquelle on croyait autrefois impossible de se révolter, ou contre laquelle il n'y avait pas de motif de se révolter, et la reddition suspend ce qui, auparavant, était considéré comme impossible à suspendre. «*La différence entre la nihilisme-révolte et la labilisation-reddition, qui les rend parallèles plutôt qu'identiques, c'est que l'homme qui a éprouvé et formulé le premier terme était un homme politique inextricable, dont l'approche du monde n'était pas problématique, tandis que l'homme du second terme ne l'est pas; il fait seulement une partie de ce qui satisfait Camus: il pense, sent, bâtit, cherche son chemin en tâtonnant. Camus aussi agissait spontanément, travaillait et risquait*» (351). La reddition va plus loin que la révolte. «*La reddition est plus radicale que la révolte; elle est la réponse à un trouble plus profond, à un doute plus enraciné; la révolte, nécessairement, accepte comme réel ce qu'elle rejette, tandis que la reddition le suspend ou le met entre parenthèses, du moins s'y efforce*» (365). Wolf constate que nous nous trouvons à un tournant de l'histoire comme il n'y en a jamais eu avant nous, et que nous devons faire un pas en avant sans précédent, ou notre résistance deviendra panique ou nous conduira au suicide, à moins que les biens matériels ne nous rendent insensibles, satisfaits d'une existence non essentiellement humaine, c'est-à-dire sous-humaine.

PENSEE ET REALITE

Rudi Supek (Zagreb), «*Les intellectuels et le problème de l'intégration de l'Europe*» (373-384). L'Europe a perdu sa position de guide, dans le domaine de la science et de la technique elle se place derrière les USA, elle n'a aucune chance réelle dans la compétition pour les années qui viennent. La raison en est essentiellement la division politique, économique et culturelle de l'Europe. Les «*séminaires*» européens de Brighton, Munich, Grenoble et Cambridge, ont étudié le problème de l'unité de l'Europe, qui présente trois aspects principaux: rapports des pays d'Europe occidentale envers leur propre intégration et envers les USA, rapports des pays européens socialistes et non-socialistes, rapports des pays européens et du Tiers-monde. Dans l'atmosphère de détente politique qui règne actuellement, la question des nouveaux rapports entre les nations européennes est à l'ordre du jour, et l'on a vu naître de nouveau certaines contradictions intérieures dans les blocs de l'est et de l'ouest. Les conditions d'un dialogue ouvert entre les intellectuels des pays socialistes et des pays non-socialistes sont aujourd'hui plus favorables que jamais. La raison en est l'abandon du dogmatisme dans les pays socialistes, et le renforcement de la pensée socialiste dans les pays non-socialistes. L'auteur commente la discussion entre les partisans du fédéralisme européen et les partisans d'une Europe «*communauté des patries*». Ces derniers tiennent compte des aspirations nationales et culturelles de certains pays, et ont une conception plus souple du processus d'intégration. Supek considère quant à lui que pour le moment, les conditions psychologiques ne permettent pas d'abandonner les cadres nationaux et de passer à une organisation fédérale européenne, mais il ajoute que l'on doit se dire qu'aucun pays européen, sauf l'URSS, n'est en mesure d'exister économiquement et scientifiquement par lui-même. Les conceptions d'une intégration plus forte de l'Europe contiennent en elles-mêmes des tendances néo-capitalistes, liées à la planification de l'économie et à l'intégration de l'état. D'où la question de savoir si en Europe vaincront les tendances technocratiques ou démocratiques. A ce dilemme, l'auteur oppose le modèle de l'auto-gestion sociale qui part de l'expérience yougoslave et qui s'imposera aux

pays industriels développés avec l'automatisation et la différenciation des activités en primaires, secondaires et tertiaires. Enfin, Supek expose les principes et les voies de la réalisation progressive du « modèle réel de l'intégration européenne ». Le principe de la coexistence pacifique, s'accompagne du principe de la souveraineté de chaque pays dans la détermination de sa participation. Le processus de participation de tous les pays ne peut pas se dérouler d'après un schéma unique, et il faut laisser à certaines nations la liberté de développer, surtout dans le domaine de la production des biens, pour une large consommation dans l'économie du marché, leurs capacités et leurs initiatives. L'auteur insiste surtout sur deux principes. D'abord, le principe de l'indépendance relative de certaines sphères de rapport : « Les processus d'intégration ne doivent pas se définir en partant de la prédominance de la sphère militaire, économique ou autre, mais il est nécessaire d'avoir en vue une indépendance relative des rapports économiques, scientifiques, techniques, et culturels. Les processus d'intégration sous-entendent un certain pluralisme des sphères sociales de la vie et des rapports internationaux » (381). Supek considère que dans l'Europe déjà politiquement structurée, telle que nous l'avons devant nous, il est possible d'approcher de la solution de certains problèmes, d'abord ceux de l'intégration scientifique et technologique. Enfin, soulignons le besoin de développer les liens idéologique entre les intellectuels européens, car la question d'une unité spirituelle est autant, sinon plus importante que les questions pratiques d'organisation. Il faut propager les valeurs culturelles que l'Europe a développées au cours de son histoire, et parmi elle, obligatoirement, l'idée de socialisme.

DE L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE CROATE

Zlatko Posavac (Zagreb), « *La philosophie dans la Croatie de XIX^e siècle* » (385-405). Cet « aperçu historiographique », selon l'auteur lui-même, a d'abord un but informatif, et celui d'encourager et de faciliter les recherches futures, en même temps que de constituer une base pour une présentation explicative du contenu et pour des jugements définitifs, comparativement argumentés. La Croatie vivait difficilement les jours critiques de sa très jeune existence culturelle et politique à un moment où la philosophie européenne, à la fin du XVIII^e et au début de XIX^e siècles, atteignait son apogée. Chez nous, c'était l'époque des premiers pas de la création d'une possibilité de développement de la philosophie en langue nationale. Certes, la philosophie est apparue en Croatie à la fin du Moyen âge, et a atteint son apogée sous la Renaissance, avant d'avoir, au XVIII^e siècle, un représentant éminent, qui jouissait d'une réputation internationale: Ruder Bošković. Mais avant le XIX^e siècle, aucune de ses œuvres n'est transcrite en langue croate populaire. Posavac s'attache d'abord aux phénomènes préparatoires du XIX^e siècle; il fait une esquisse de la production philosophique au XVIII^e siècle; vient ensuite le développement de l'enseignement de la philosophie dans le cadre de la théologie, et les premières traductions en croate d'écrits de caractères philosophiques. Déjà, dans ces premiers essais, on voyait que la question de la langue, ou celle de la terminologie spécialisée, serait la pierre d'achoppement. Le premier texte en croate dont le sujet soit philosophique a été publié en 1837. C'est au milieu du siècle que commence une activité théorique sérieuse, d'abord sur le terrain des considérations esthétiques. Dans les années 60 et 70, à Zagreb, c'est la fondation de l'Académie des Sciences et des Beaux-arts (1867), de l'Université (1874), qui s'accompagne de la parution de toute une série de travaux philosophiques sérieux. Posavac suit le rythme de l'activité philosophique d'après les étapes de son développement, ses centres d'intérêt (logique, philosophie de l'histoire, orientation théologique, néotomisme, historiographie nationale philosophique, conversion à la philosophie antique, découverte de la philosophie européenne récente, luttes autour du darwinisme, monographies, manuels, ouvrages de vulgarisation, etc.), d'après les groupements et les personnalités importantes (Duro Arnold, Isidor Kršnjavi, Bogoslav Sulek, Ante Bauer, Ante Petrić, Franjo Marković, Josip Stadler, Milivoj Šrepel), et donne un grand nombre de données bibliographiques précieuses. Posavac mentionne qu'un critère théorique plus sévère de valorisation du XIX^e siècle philosophique en Croatie, ne peut pas être observé: on doit rester dans le cadre du critère culturo-historique, et conclure en constatant que les pionniers de l'époque ont accompli une tâche immense dans la construction de la langue philosophique, et que les efforts faits par la philosophie en Croatie n'étaient pas dénués de valeur interne pour son milieu culturel.

DISCUSSION

Azra Sarac (Zagreb), *«Discussions des philosophes soviétiques à propos des Manuscrits économique-philosophiques»* (406-420). Le *«Manuscrits économique-philosophiques»* de Marx ont été publiés intégralement en russe pour la première fois en 1956. Les études des philosophes soviétiques sur cette oeuvre ont été rendues possibles par le climat nouveau, par la liquidation du *«culte de la personnalité»*, et en fait, par l'effort fait pour libérer la philosophie soviétique de sa subordination à la sphère politico-idéologique, et à toute sphère réifiée en général. L'auteur analyse les textes d'une série d'auteurs soviétiques (V. Kešelava E. M. Sitnikov, T. I. Ojzerman, L. N. Pazitnov, Ju. N. Davidov, Narski, Fedoseev, L. F. Šiškin, M. Smeljkov, V. P. Tugarinov, G. Zazerski, E. A. Ivanov, V. Z. Kelle, G. S. Batištev), et découvre des différences considérables dans le degré de sérieux de leur effort pour voir l'importance des *«Manuscrits économique-philosophiques»*, dans le cadre de la pensée de Marx. *«La contradiction dans les appréciations des «Manuscrits» est exprimée par le fait que les auteurs soviétiques affirment leur importance pour la philosophie de Marx en général, et défendent la continuité de la pensée de Marx, tout en écrivant parfois qu'ils représentent un travail superficiel, des sortes d'esquisses, auxquelles il ne faut pas accorder une importance exagérée»* (406). Pour juger les *«Manuscrits»*, il faut absolument avoir recours à la catégorie de l'*«aliénation et du travail aliéné»*. L'approche spéculative fait naître des spéculations et des hésitations chez les philosophes soviétiques, dont certains reprochent à Marx le caractère abstrait et la déduction logique de son ouvrage, contestant à sa conception de l'*«aliénation»* tout son fondement empirique. Les difficultés, les obscurités, viennent du fait que tous les auteurs soviétiques sont d'accord pour affirmer que la catégorie *«travail aliéné»* n'est applicable qu'à la société de classe capitaliste. C'est ce qui rend impossible par avance que la réalité historique de la société socialiste soit vue critiqueusement du point de vue de Marx présenté par les *«Manuscrits»*. Certains auteurs (Šiškin, Tugarinov), justifient la contrainte économique-politique dans la travail et dans la vie de l'homme, et l'auteur souligne que ce fait, par lui-même, *«témoigne que l'abolition de l'exploitation de classe n'a pu encore libérer l'homme de la subordination aux forces extérieures étrangères, en d'autres termes, que l'aliénation n'est pas abolie»* (415). En analysant les textes de Marx, A. Sarac réfute les objections des auteurs soviétiques aux *«Manuscrits»*. Elle affirme que le phénomène de l'*«aliénation»* ne peut se borner aux conditions de l'*«exploitation de classe»*, car le travail est aliéné aussi dans la société socialiste tant que règnent les lois politico-économiques. On doit chercher la solution dans la libération du travail et de la vie humaine, des médiateurs que s'imposent de force, sans être nés du besoin de l'*«association libre des producteurs dans la production matérielle et sociale en général»*. La majorité des auteurs soviétiques, discutant sur le travail communiste, définissent les conditions de la transformation du travail en besoins véritables, et soulignent l'importance du développement de la mécanisation et de l'*«automatisation»*, conditions objectives, et de la croissance de la conscience communiste, condition subjective. Certains ne voient de solution que dans le changement révolutionnaire des conditions sociales réelles. Aussi l'auteur distingue-t-elle l'opinion de G. S. Batištev, selon lequel c'est l'homme au travail seul, et non la technique et l'*«automatisation»*, qui peut changer le rapport envers le travail et affirmer son activité comme une auto-activité chacun assumant le rôle de député social et prenant part à la gestion des affaires de la société dans son travail quotidien. Cependant, Batištev ne va pas plus loin dans le développement de cette idée.

Dans la rubrique *«COMPTE-RENDUS ET NOTES»*, trois livres ont été présentés. L'article de Rudi Supek sur le livre d'Henri Lefebvre *«Sociologie de Marx»* (421-423) a été publié en français dans l'édition internationale (*Praxis*, 3/1967, pp. 453-455). Branko Bošnjak présente un article sur le livre de Wolfgang Eichorn *«Wie ist Ethik als Wissenschaft möglich?»* (423-427), et Zvonko Posavac sur l'ouvrage d'Eric Weil, *«Hegel et l'État»* (427-428).

Dans la rubrique *«VIE PHILOSOPHIQUE»*, Gajo Pečrović écrit sur *«Le symposium et le conseil philosophique de Budapest»* (429-431). Cet article a été publié en français dans l'édition internationale (*Praxis*, 2/1967, pp. 306-308).

«Brèves informations» (431-432). On trouvera ici l'annonce du symposium de la Société croate de philosophie, sous le titre *«La philosophie croate au passé et au présent»*; puis des notes sur les conférences et discussions qui ont eu pour

cadre la Société croate de philosophie, sur les «Discussions dans la rédaction de Praxis», sur les conférences des philosophes de Belgrade et de Zagreb à la Tribune du Centre étudiant de Zagreb, et sur la visite des professeurs Eugen Fink, de Fribourg, Witthansen, de Copenhague, G. Martin, de Bonn, et Erich Heintel, de Vienne.

Dans la rubrique ECHOS, on trouvera un article intitulé «Programme de Praxis» (433-435), qu'Umberto Cerroni a publié dans la revue «Rinascita».

ANNEE IV, NUMERO 4, JUILLET-AOUT 1967

La rubrique principale, comme dans le numéro 3 de l'édition yougoslave, est consacrée au thème de l'ACTUALITE DE LA PENSEE DE MARX. Après les six articles publiés dans le précédent numéro, nous avons maintenant quatre textes: M. Prucha, P. Vranicki, A. Heller et R. Muminović. Les articles de M. Prucha (Prague): «*Le marxisme et les directions de la philosophie*» (439-445), de Predrag Vranicki (Zagreb), «*L'élément anthropologique de la conception matérialiste de l'histoire*» (446-452), et d'Agnes Heller (Budapest), «*La place de l'éthique dans le marxisme*» (453-460) ont été publiés dans l'édition internationale de la revue, en allemand (Praxis, 2/1967, p. 228-235, 236-243, 244-252).

Rasim Muminović (Sarajevo), dans un article intitulé «*L'humanité de la praxis chez Marx*» (461-468), commence par constater que l'humanité et la praxis à l'intérieur de l'orientation de Marx, forment une véritable unité anthropologique, qu'il est possible d'affirmer apodictiquement: «il n'y a pas d'humanité sans praxis, ni de praxis sans humanité». La lutte pour la place véritable de l'essence humaine dans le monde de la réification pure est aujourd'hui plus actuelle qu'à l'époque de Marx, car on sent la baisse de l'humanité sous sa montée apparente. La philosophie est impuissante devant cette tâche, et la science oublie l'humanité, s'en éloigne et la vulgarise. «Dans les mains des adversaires de l'époque contemporaine, il y a plus d'armes et moins de compréhension, plus de peur et moins de sécurité». On comprend alors que l'homme se sente plus esclave que maître de son monde, puisque dans ce dernier, malgré la multitude des choses, il y a si peu d'humanité» (463). Il est impardonnable que le cri révolutionnaire de Marx n'ait pas été senti dans le monde marxiste lui-même. L'homme ne peut être défini une fois pour toutes. L'indéfini est la qualité fondamentale de son être. Il est par définition l'être de la pratique, mais la pratique elle aussi est infinie, comme l'existence humaine. L'oeuvre humaine est créée dans la pratique, par la négation de la facticité, par l'abolition du contemporain et par l'ouverture vers ce-qui-n'est-pas-encore.

La rubrique PORTRAITS ET SITUATIONS est consacrée à Antonio Gramsci et présente deux articles: l'un de P. Vranicki (Zagreb), «*Antonio Gramsci et le sens du socialisme*» (469-478), et l'autre de Karel Kosik (Prague): «*Gramsci et la philosophie de la praxis*» (474-478). Les deux textes ont été publiés dans l'édition internationale, en français (Praxis, 3/1967, pp. 323-327 et 328-332).

Dans la rubrique PENSEE ET REALITE, Danko Grlić (Zagreb) écrit sur «*Le sens de l'engagement en philosophie*» (479-490). Cet article a été publié dans l'édition internationale, en français (Praxis, 3/1967, pp. 411-422).

Dans la rubrique ENSEIGNEMENT DE LA PHILOSOPHIE, qui paraît pour la première fois dans la revue, Josip Marinković (Zagreb) écrit sur «*La philosophie en tant qu'enseignement*» (491-496). L'enseignement de la philosophie n'est qu'une forme organisée de l'activité inhérente à l'essence de la philosophie. Aussi sera-t-il défini par la philosophie, et non par la pédagogie. L'enseignement de la philosophie doit être la philosophie, c'est-à-dire une forme de création. Il doit partir de certaines impressions sur la vie des auditeurs, aller de la vie à la théorie, de la question à sa solution, et non de la théorie à l'énigme du monde. L'enseignement de la philosophie doit s'adapter à la relation entre la vie et sa théorie. La recherche de la manière appropriée sera la tâche constante et créatrice de la méthodique de l'enseignement de la philosophie.

Dans la rubrique DISCUSSION, on trouvera les articles suivants: V. Mikecin (Zagreb): «*Les considérations de Garaudy sur le marxisme de notre temps*» (497-515); cet article présente Garaudy comme l'un des théoriciens marxistes les plus

féconds, un constructeur, un disciple et un exégète des positions idéo-théoriques de P.C. français. Mikecin distingue chez Garaudy deux époques de création: la première assez fortement marquée de dogmatisme, et la seconde (à partir du rapport «Les tâches des philosophes marxistes et la critique des fautes philosophiques de Staline» - 1962), où Garaudy fait la critique de nombreuses positions précédentes, et tente de discuter avec des positions souples et créatrices sur les thèmes anciens et nouveaux du marxisme. L'auteur analyse la dernière oeuvre de Garaudy, «Le marxisme du XX^e siècle», sans essayer d'en faire un compte-rendu important, mais pour souligner certaines thèses intéressantes et pour les commenter. Mikecin considère que la critique du stalinisme faite par Garaudy est toujours actuelle, contrairement à ce que l'on pourrait penser, le processus de critique et de renouvellement étant déjà commencé il y a longtemps. En effet, la pensée dogmatique a des racines profondes, et elle conduit sur de faux chemins beaucoup d'esprits qui s'attaquent verbalement (et souvent sincèrement) aux formules dogmatiques. Mikecin analyse chez Garaudy le développement de la conception du matérialisme, de la théorie de la connaissance, de la vérité, de l'idéologie, de la dialectique, de l'aliénation, des questions sociolo-morales, et enfin, de la conception marxiste de l'art.

Rudi Supek (Zagreb): «*Les philosophes soviétiques et la théorie de l'aliénation*» (516-521). Dans le dernier numéro de Praxis (édition yougoslave, 3/1967), Azra Sarac a présenté une «Discussion des philosophes soviétiques sur les «Manuscrits économique-philosophiques». Cette fois, Rudi Supek commente certains textes et positions des philosophes soviétiques au congrès mondial de sociologie d'Évian (1966). Supek affirme aussi que certains de ces philosophes abordent le problème de l'aliénation avec la plus extrême prudence et vont jusqu'à le mettre entre guillemets. Au congrès d'Évian, l'un d'entre eux, M. Mitin, qui est l'un des plus éminents idéologues soviétiques, a consacré à cette notion tout un rapport. De toutes manières, le progrès est grand, puisque Mitin constate que l'aliénation de l'homme «n'est pas un processus inhérent à la société bourgeoise» (ce qui veut dire qu'elle existe aussi dans la société socialiste), et insiste sur les formes d'aliénation du domaine des rapports idéologiques, politiques et culturels. Cependant, Supek critique la position de Mitin, selon laquelle la révolution socialiste ayant aboli la propriété privée, abolit d'abord l'aliénation du travail, et ensuite, au cours d'un lent processus, les autres formes d'aliénation. Ce qui revient à simplifier le problème de l'aliénation dans le travail. Supek souligne que «outre les rapports de production en ce qui concerne possession des moyens de production, il existe d'autres aspects de l'aliénation dans le travail, tels que le problème de la division du travail en manuel et intellectuel, le problème de la spécialisation des fonctions du fait de la division du travail, le problème de la planification, du contrôle et de la libre disposition des produits, tous problèmes qui peuvent survivre, et survivent nécessairement à l'abolition de la propriété privée». Mitin cite en détail les travaux des auteurs qui analysent les phénomènes de l'aliénation, mais il est plus avare dans son analyse de la société socialiste. Cependant, tandis que la notion d'aliénation n'est même pas citée dans certains rapports (F. Konstantinova i D. Cesnokova), qui précisément étudient les problèmes de l'idéologie et de la science et de leur rapport avec l'organisation sociale et l'état, on soulignera que certains conférenciers (M. Jovčuk et L. Kogan) ont parlé des *recherches sociologiques empiriques* du phénomène de l'aliénation dans les rapports de travail en URSS.

Dans la rubrique COMPTES-RENDUS ET NOTES, on trouvera des articles sur quatre livres. L'article d'Ivan Babić sur le livre de Milan Životić «Pragmatizam i savremena filozofija» (Le pragmatisme et la philosophie contemporaine) (522-526) et celui de Marin Marić sur le livre d'Eric Fromm «The Hearth of Man» (524-526) ont été publiés en anglais dans l'édition internationale (Praxis, 4/1967, pp. 597-600 et 596-597). L'article de Predrag Vranicki sur le livre de Georg Lukacs «Aesthetik I. Die Eigenart des Aesthetischen» (526-530) a été publié en allemand dans l'édition internationale (Praxis, 4/1967, pp. 592-596). Zlatko Posavac écrit sur le livre de Konrad Fiedler «O prosudivanju dela likovne umetnosti» (Comment juger une oeuvre d'art) (530-533).

Dans la rubrique VIE PHILOSOPHIQUE, Predrag Vranicki présente «*La réunion internationale sur Gramsci*» (534-535) et nous parle de la réunion «*Marx et l'actualité*» (535-539). Les deux articles ont été publiés en français dans l'édition internationale de la revue (Praxis, 3/1967, pp.458-459, et Praxis 4/1967, pp. 601-605).

Brèves informations (539-540): on trouvera dans cette rubrique des notes sur le prix obtenu par le livre de Branko Bošnjak *»Filozofija i kršćanstvo«* (La philosophie et le christianisme), sur l'activité de la Société croate de philosophie pour le développement de la philosophie en Croatie, sur les conférences de la Société, sur la visite des professeurs Kurt Wolff, des USA, la conférence du professeur Abraham Edel, de New-York, à la rédaction de Praxis, et enfin, sur le symposium consacré au système de l'instruction et de l'éducation en Yougoslavie.

Dans la rubrique DOCUMENTS est publiée, sous le titre de *»Le national dans la culture«* (541-543), une partie du texte introductif aux articles sur la culture yougoslave publiés dans l'édition yougoslave de la revue, no 3/1967. La rédaction considère que la »position de principe brièvement exposée dans ce texte (et qui n'est pas encore tout à fait celle de certaines discussions récentes sur le national dans la culture), pourrait servir de point de départ aux futures discussions sur l'universel, l'international et le national« (541).

La rubrique ECHOS présente le texte de la discussion de Ljubo Tadić (Belgrade) *»Vers l'affirmation d'authentiques efforts intellectuels«* (544-548). Lors de la session élargie de la Communauté culture-instruction de Bosnie-Herzégovine s'est déroulée à Sarajevo, le 20. 1. 67, une discussion sur la revue *»Odjek«*, au cours de laquelle Tadić a parlé de la création de l'atmosphère culturelle.

Dans la rubrique CHRONIQUE, sous le titre *»La guerre ou la paix«* (549-550), la rédaction donne son point de vue sur la guerre israélo-arabe.

Dans la rubrique INFORMATIONS, la revue porte à la connaissance de ses lecteurs et collaborateurs les difficultés de nature financière que la revue connaît depuis sa création, mais qui ont été tout particulièrement graves en 1967.

ANNEE IV, NUMERO 5-6, SEPTEMBRE-DECEMBRE 1967

Ce numéro double (en tout 350 pages environ), outre les rubriques habituelles, compte cette fois deux rubriques principales: CREATIVITE ET REIFICATION, et LA PHENOMENOLOGIE ET LE MARXISME.

CREATIVITE ET REIFICATION est le titre général donné à IV^e session de l'Ecole d'été de Korčula (16-20 août 1967). Praxis publie maintenant une partie des matériaux: la majorité de ces articles sont des conférences et des discussions se rapportant au thème énoncé; d'autres matériaux, des rapports et discussions des quatre symposium (*»La liberté et la planification«*, *»Bureaucratie, technocratie et libertés personnelles«*, *»Le mouvement ouvrier et l'autogestion«*, *»Création culturelle et organisation sociale«*), de même que le débat final, seront publiés dans l'édition yougoslave, no 1-2/1968, et dans les autres numéros à suivre.

Cette rubrique comprend le discours d'ouverture de Rudi Supek, dix conférences (de G. Grlić, M. Kangrga, V. Sutlić, G. Petrović, P. Vranicki, R. Berlinger, Lj. Tadić, S. Stojanović, E. Mandel, V. Korać), et les discussions sur cinq conférences (de Grlić, M. Kangrga et V. Sutlić, G. Petrović et P. Vranicki).

Rudi Supek (Zagreb): *»Discours d'ouverture«* (557-564); cet article est publié dans l'édition internationale, en français (Praxis 1-2/1968, pp. 3-10). D. Grlić (Zagreb): *»Création et action«* (567-577) (en allemand, Praxis, 1-2/1968, pp. 22-36); *Discussion sur la conférence de D. Grlić* (578-583), à laquelle ont participé Vanja Sutlić, Vojin Milić, Rudi Supek, Ljubomir Tadić, Dušan Pirjevec et D. Grlić; Milan Kangrga, (Zagreb): *»Qu'est-ce que la réification«* (586-595) (en allemand, Praxis 1-2/1968, pp. 11-21); Vanja Sutlić (Zagreb): *»Creation et réification«* (596-607) (en allemand, Praxis, 3/1968); *Discussion sur la conférences de M. Kangrga et V. Sutlić* (608-621) à laquelle ont pris part Vojin Milić, Mihailo Marković, Milan Kangrga et Vanja Sutlić; Gajo Petrović (Zagreb): *»Sens et possibilités de la créativité (622-632)«* (en allemand, Praxis, 1-2/1968, pp. 46-58); *Discussion sur la conférence de G. Petrović* (633-642) à laquelle ont pris part V. Milić, D. Grlić, D. Pirjevec, V. Sutlić et G. Petrović; Predrag Vranicki (Zagreb): *»L'état et le parti dans le socialisme (643-650)«* (en français, Praxis, 1-2/1968, pp. 96-103); *Discussion sur la conférence de P. Vranicki* (651-658), à laquelle ont participé Svetozar Stojanović, Danko Grlić, Mladen Caldarović, Đuro Sulnjić et Predrag Vranicki; Rudolf Berlinger (Wurzburg): *»Mandat pour l'oeuvre«* (659-667) (en allemand, Praxis, 1-2/1968,

pp. 37-45); Ljubomir Tadić (Belgrade): «*La bureaucratie, organisation révisée*» (668-679) (en français, Praxis, 1-2/1968, pp. 133-143); Svetozar Stojanović (Belgrade): «*L'autogestion sociale et la communauté socialiste*» (en anglais, Praxis, 1-2/1968, pp. 104-116); Ernest Mandel (Paris): «*Liberté et planification dans le socialisme et le capitalisme*» (693-707) (en allemand, Praxis, 1-2/1968, pp. 117-132); Veljko Korak (Belgrade): «*Possibilité et perspectives de la liberté dans le monde contemporain*» (708-715) (en anglais, Praxis, 1-2/1968, pp. 73-82).

La rubrique LA PHENOMENOLOGIE ET LE MARXISME comprend six textes: ceux de V. Filipović, L. Landgrebe, K. Axelos sont publiés également dans l'édition internationale, à la même rubrique, dans le no 3/1967; les trois autres sont de K. Prohić, I. Focht et B. Gojković. Les articles sont publiés dans l'ordre suivant: Vladimir Filipović (Zagreb): «*Le rôle de la philosophie dans notre temps d'après Marx et Husserl*» (716-721) (en allemand, Praxis 3/1967, pp. 346-351); Ludwig Landgrebe (Cologne) «*Analyse phénoménologique du temps et questions du sujet de l'histoire*» (722-730) (en allemand, Praxis, 3/1967, pp. 363-372); Kostas Axelos (Paris) «*Du logos à la logistique*» (371-740) (en français, Praxis, 3/1967, pp. 352-362).

Kasim Prohić (Sarajevo), dans son article «*Edmund Husserl - penseur de la crise*» (741-748), se réfère à la partie finale de la conférence faite par Husserl en 1935 sous le titre «*La philosophie dans la crise du monde européen*», et considère que la question de Husserl concernant la possibilité future d'une durée raisonnable de l'Europe, est une thématization de la situation où se trouvait le monde européen déjà à l'époque où l'histoire commence intensivement à se penser comme la question de la possibilité de *nouveaux débuts*. Pendant toute l'époque post-hégélienne, l'idée dominante est la pensée de la découverte de nouvelles suppositions mondial-historiques, et la question de la crise du monde européen se pose d'abord comme celle de la possibilité de la philosophie en tant que telle. Le développement de certains penseurs éminents de l'actuel (Heidegger, Sartre, Merleau-Ponty, etc.), est un exemple éclatant du lien intellectuel étroit qui relie Marx à Husserl, et la pensée «*traditive*» de Husserl est un domaine thématique où le rapport Marx-Husserl n'est pas médiatisé de force. «*Dans l'effort intellectuel fait pour dépasser l'histoire actuelle comme «préhistoire de l'humanité» (Marx), ou comme «oubli de l'être» (Heidegger), pour trouver de nouvelles possibilités de penser la réalité, qui ne se réduisent pas à la structure catégoriale de la philosophie traditionnelle en tant que telle, Marx et Husserl, à notre avis, se montrent proches l'un de l'autre, et en même temps, dans leur génie, suffisamment différents*» (747).

Ivan Focht (Sarajevo), dans son article «*La limite de l'esthétique de Hartmann*» (749-754), veut montrer que l'arrêt de Hartmann devant le «*secret de la forme*» est dû à certaines positions préalables de l'«*Esthétique*». En effet, Hartmann transpose la structure de couches à l'intérieur de l'oeuvre d'art, qui devient le principe de l'analyse structurale de l'objet esthétique. Hartmann transforme la première couche en premier plan (Vordergrund) de l'objet esthétique, et met toutes les autres couches sur un plan unique, second, un arrière-plan (Hintergrund). Pourquoi Hartmann ne donne-t-il qu'à la première couche la dignité de plan? Il semble qu'il suppose que dans l'oeuvre d'art, seule la couche matérielle est réelle, les autres sont toutes irréelles. Focht reconnaît que l'oeuvre d'art ne doit pas donner l'illusion que son contenu se déroule réellement sur le plan de la réalité, mais contrairement à Hartmann, il estime que seule l'oeuvre d'art est réelle, que l'art lui-même est la réalité de l'esprit objectif, c'est-à-dire réel à la base de ce qui le compose. L'esprit, qui est l'essentiel dans l'art, est réel. Les figures montrées ne sont pas encore l'arrière-plan véritable de l'oeuvre d'art. L'arrière-plan véritable de l'oeuvre, c'est sa valeur spirituelle, qui ne s'épuise pas dans les figures présentées. A l'opposé, les arts non-objectivés (non figuratifs), ne seraient pas des arts. L'art peut et doit être «*profond*» par ce qu'il dit (par l'arrière-plan du contenu), mais *derrière* ce second plan, derrière tous ces matériaux se trouve le «*secret*» de l'art en tant que tel, non la parole de l'art sur le monde et ses valeurs, mais le monde de l'art lui-même, et de ses valeurs» (753). La spécificité du monde spirituel de l'oeuvre d'art est dans la forme en tant que relation entre les éléments matériels. La raison de l'arrêt de Hartmann devant «*les secrets de l'art*» est en dernier ressort dans l'identification du plan objectif-figuratif avec le plan spirituel. Car derrière celui-ci, il n'y a plus rien à chercher.

Boro Gojković (Sarajevo), dans son article «*Les modèles du savoir et la nature de la parole*» (755-762), a pour but de signaler comment «le rapport du savoir positif, de la phénoménologie et de la philosophie envers la parole peut servir de point de départ à l'esquisse d'une théorie de leurs rapports mutuels». L'auteur rappelle que pour la philosophie phénoménologique, l'essentiel, pour le savoir positif, est de s'abstraire de l'agitation intentionnelle qui nous porte vers les choses. Le savoir positif travaille sur l'*objectivation totale*. Mais la linguistique moderne, la psychologie, la physique, etc., doivent introduire dans la définition du réel la *rencontre* entre observateur et observé, et concevoir le réel comme une rencontre. Evitant la dégradation empirique et rationnaliste de la parole au rang d'objet, l'auteur suit les analyses de Merleau-Ponty et son dialogue avec Husserl. Ainsi la parole «n'apparaît plus comme l'objet de la pensée qu'elle contrôle souverainement, mais comme une façon originale de saisir l'objet, comme le corps de la pensée et même comme l'acte par lequel les pensées elles-mêmes acquièrent une valeur *intersubjective*, et enfin, l'existence idéale» (757). En fait, la pensée n'est pas séparée de la parole, comme la parole n'est pas séparée du sujet parlé. Je ne communique pas avec les images ou avec la pensée, mais avec le sujet parlé, avec un style déterminé de l'être et avec la signification à laquelle il vise. Si je comprends sa façon d'utiliser son corps, cela veut dire que nous appartenons au même monde. Le dialogue est une façon constitutive du rapport commun envers un monde commun, dans le but de le découvrir.

Dans la rubrique PORTRAITS ET SITUATIONS sont publiés deux articles. Georg Lukacs (Budapest) écrit sur le thème «*Le grand Octobre 1917 et la littérature d'aujourd'hui*» (763-778) et Davor Rodin (Zagreb) sur le thème «*Karl Korsch et la fin d'une époque dans le développement du marxisme*» (778-801).

Dans la rubrique PENSEE ET REALITE, on trouvera deux articles: l'un de M. Zivotić sur les types actuels de culture, et l'autre d'A. Zvan, sur l'autogestion et les problèmes du parti.

Miladin Zivotić (Belgrade): «*Entre deux types de culture contemporaine*» (802-811). L'auteur constate tout d'abord la duplicité, le déchirement de l'homme contemporain, qui, dans le domaine des valeurs culturelles, s'exprime dans la coexistence, la lutte, le conditionnement et le complément mutuel des deux types de culture: la culture autoritative et la culture hédoniste-utilitariste. En effet, notre époque se caractérise principalement par le phénomène de la bureaucratie, régulateur des processus sociaux, et le phénomène de ce que l'on appelle la société de l'abondance matérielle. Les traits caractéristiques de la culture autoritative sont les normes et valeurs hétéronomes, la résistance organisée à la critique humaniste, la censure sociale, défense de la spontanéité de la personnalité, la perte de l'initiative personnelle, etc. Le droit, la morale, la politique, la religion, ont ici pour fonction de maintenir l'équilibre relatif dans la lutte des intérêts, des buts, des penchants et des aspirations personnels. L'homme est dompté par ces valeurs autoritaires, mais il n'est pas humanisé; il perd la possibilité de se voir du point de vue de ce qu'il n'est pas encore et de ce qu'il pourrait être, à la base des possibilités historiques créées. Au lieu d'ouverture vers l'avenir se développe l'esprit «scientifique» (technocratique), qui voit tout du point de vue de l'efficacité. Le but final de cette culture est la manipulation des hommes. La culture *hédoniste-utilitariste* apparaît comme la forme complémentaire fatale de la culture autoritative. L'hédonisme contemporain détourne l'homme des problèmes humanistes et le porte vers les questions quotidiennes utilitaires; il se manifeste comme un désir illimité de posséder, comme un besoin de distractions vaines. *La situation culturelle yougoslave* se caractérise par un enchevêtrement spécifique de ces deux types de culture. La période de direction bureaucratique-étatique nous à transmis des restes non négligeables de conscience autoritaire et de censure, un pragmatisme et un volontarisme politique dans la politique culturelle. Là où la décentralisation de la puissance sociale ne signifie pas débureaucratization radicale de la société, les réactions contre politique culturelle autoritative peuvent apparaître sous forme de particularismes qui dans la culture soulignent ce qui sépare l'homme de l'homme, lorsqu'elles sont des formes de lutte pour l'affirmation des particularismes nationaux et non pour leur dépassement en tant que formes de glorification de ce qu'il y a de particulier et d'autochtone dans certaines cultures nationales, aux dépens de ce qu'elles contiennent d'universellement humain. Chez nous,

on distingue un lien entre les conceptions bureaucratiques et technocratiques du développement de la culture; la culture est considérée comme une forme de luxe, comme un superflu, et non comme une condition essentielle de l'humanisation de la société. La science et la culture reçoivent de l'aide à condition d'être directement liées au développement de la puissance technique, ou d'avoir un effet pragmatique direct. L'apparition de la culture universellement humaine est cependant possible, avec la création de la personne humaine universelle, et de la créativité personnelle libre et sans chaîne.

Antun Zvan (Zagreb), dans son article «*L'autogestion et l'avant-garde*», (812-823), rappelle que la question de l'organisation est devenue de nouveau actuelle dans le mouvement socialiste. Les raisons en sont dans les profonds bouleversements économiques et politiques dont le monde fut le théâtre au cours des dernières décennies, et dans les éléments de la révolution scientifique, technique et technologique qui influent de plus en plus sur le développement de la société moderne. Ce problème se pose aussi, naturellement, pour la Ligue des communistes de Yougoslavie, avec cette différence que là, la réorganisation comprend un moment tout à fait nouveau: la Ligue des communistes de Yougoslavie agit comme une avant-garde dans une société qui marche vers l'autogestion, et qui a déjà posé les fondements de ce développement. Par l'autogestion, on dépasse l'approche non-dialectique de la construction du socialisme, selon laquelle il faut d'abord construire la base matérielle, qui sera suivie de tout le reste. Après une époque relativement longue de socialisme d'état, l'autogestion constitue une nouvelle qualité grâce à laquelle le socialisme est retourné à sa grande idée révolutionnaire et humaniste: l'autogestion apporte avec elle la possibilité d'une libération réelle de la classe ouvrière, et par là, de la société dans sa totalité. C'est aussi l'une des raisons pour lesquelles la Ligue des communistes de Yougoslavie doit se réorganiser. Le PC yougoslave, qui a été construit sur les principes et la tradition léniniste d'avant-garde, et qui, à un certain moment, a pris toutes les caractéristiques que Staline avait données au parti, a été le premier à combattre le stalinisme, ce qui lui a fait faire un pas décisif dans l'édification du socialisme autogestif. Mais avec la réorganisation, la Ligue des communistes de Yougoslavie a beaucoup temporisé. Les premiers pas datent du VI^e Congrès: le parti a changé de nom, on a expressément déclaré que la PC yougoslave n'a pas un rôle de commandement, mais de direction idéologique. L'autogestion était à ses débuts, et la Ligue des communistes s'est appuyé dans la pratique plus sur la direction d'état que sur l'autogestion. Ce n'est qu'au VIII^e Congrès (1958), que le programme a pris la voie de faire de la Ligue de moins en moins un facteur de pouvoir, et de plus en plus un facteur de formation et de développement de la culture socialiste des travailleurs: la Ligue des communistes n'exigent pas pour elle les droits monopolistes de la décision, mais elle veut d'abord, par la lutte idéologique, obtenir que les décisions des organes d'autogestion soient le résultat de la lutte démocratique des opinions dans ces organes. Malgré tout, dans la pratique, il n'y eut pas de changements d'organisation décisifs. Certains appréhendaient l'«égoïsme» de la classe ouvrière, son «incapacité» à voir les grands intérêts sociaux. Le pas décisif vers l'autogestion a été fait par la réforme socialo-économique. Zvan se réfère à Bakarić: l'essence de l'organisation actuelle de la Ligue des communistes est dans l'obligation, qui découle de la nature même de l'autogestion, que *la Ligue ne soit pas un parti*, c'est-à-dire une organisation politique au sens classique du mot, qui, au nom de la classe, tient le pouvoir, *mais une force de cohésion intérieure de la classe ouvrière*. Il faut rendre capables la classe ouvrière et les producteurs associés en général d'assumer les fonctions autogestives. L'auteur montre aussi la nécessité de se débarrasser de certaines formes de hiérarchie à l'intérieur de la Ligue, et d'assurer une plus grande influence des membres sur sa politique. La base de l'unité organique des communistes n'est plus discipline pure et simple, mais elle est assurée par l'échange démocratique des opinions, considéré comme la conscience du but unique de la lutte.

La rubrique DISCUSSION présente deux textes: Mihaly Vajda (Budapest), sous le titre «*L'aliénation et le socialisme*» (824-830), écrit sur les discussions des marxistes hongrois. Cet article est publié dans l'édition internationale de la revue, en allemand (Praxis, 4/1967, pp. 556-563).

Ljerka Sifler-Premec (Zagreb): «*Mythe et praxis*» (831-837). «Cependant, disons-le tout de suite, l'argument, c'est qu'aujourd'hui, à l'époque de la technique, dans un nouveau monde de valeurs autonomes, de mécanisation et de rationalisation maximales, dans le processus de désacralisation qui a conduit le mythe à ses

dernières extrémités, le mythe a peut-être de nouvelles apparences, mais il est présent.» Le problème du mythe impose de la même façon l'engagement des philosophes, des théologues et des historiens de la religion dans la recherche d'une source unique, à travers l'herméneutique de la signification, qui se découvre par l'histoire sous la forme de réponses polyvalentes, comme affirmation, et pratique, action, de cette large sphère, universelle et problématique, qui peut être l'essence muette de la danse, ou l'art lui-même, ou la mythopoesis, ou le monde» (837).

Dans la rubrique **COMPTE-RENDUS ET NOTES** sont publiés des articles sur sept livres: Rudi Supek écrit sur le livre d'André Gorz «Le socialisme difficile» (838-840) (publié dans l'édition internationale, en français, Praxis, 1-2/1968, pp. 202-204); Branko Bošnjak présente le livre de José Ortega y Gasset «Was ist Philosophie?» (840-842) (publié en allemand, Praxis, 1-2/1968, pp. 204-207); Boris Kalin écrit sur le livre de Nicola Abbagnano «Scritti scelti» (842-845) (publié en anglais, Praxis, 1-2/1968, pp. 210-212); Blaženka Despot présente le livre de Kostas Axelos «Einführung in ein künftiges Denken» (845-848); Ivan Kuvačić écrit sur le livre de John Kenneth Galbraith «The New Industrial state» (848-851) (publié en anglais, Praxis, 1-2/1968, pp. 207-210); Maja Minčević écrit sur le livre de Pierre Bourdieu et Alain Darbel «L'amour de l'art» (851-853). Enfin, Rudi Supek présente «Le conflit israélo-arabe», numéro spécial des Temps modernes (853-855).

La rubrique **VIE PHILOSOPHIQUE** présente un article de Gajo Petrović (Zagreb) sur le congrès international «*La dialectique de la libération*» (856-863), tenu à Londres en 1967 (publié en anglais, Praxis 4/1967, pp. 606-618).

Dans la rubrique *Brèves informations* (864), on trouvera des notes sur le symposium de la Société croate de philosophie, sur des conférences qui ont été faites dans son cadre, sur des conférences faites à la Tribune du centre étudiant de Zagreb, et sur les entretiens auxquels la rédaction de Praxis invite ses collaborateurs et tous ceux qui s'intéressent à son activité.

Dans la rubrique **ECHOS**, on trouvera deux textes. «*Le marxisme critique d'une revue croate*» (865-867), article sur Praxis publié par Lucio Lombardo Radice dans «L'Unità».

Praxis emprunte à la revue «*Filozofskie nauki*» (Moscou) un article de V.M. Ivanova «*Les problèmes de l'humanisme dans la littérature philosophique contemporaine en Yougoslavie*» (868-879). Ivanova estime que dans la littérature philosophique yougoslave contemporaine, les problèmes de l'humanisme et de la liberté de la personne ont une place importante. Elle considère que «ces problèmes sont largement mis en lumière dans les travaux de Bogdan Sešić, Dušan Nedjeljković, Dragutin Leković, Boris Zihlerl, Ljubomir Zivković, Zagorka Mičić, Boris Majer, Andrija Stojaković, Oleg Mandić, Vuko Pavičević et une série d'autres philosophes, sociologues et économistes yougoslaves. Dans les travaux des auteurs cités, elle insiste avant tout sur le désir de voir les problèmes de l'humanisme à partir des positions du matérialisme dialectique. En conséquence, ils les soumettent à la critique détaillée ce que l'on appelle les «théories humanistes» de la philosophie bourgeoise contemporaine» (868). Après les louanges qui s'adressent à certains, Ivanova condamne d'autres philosophes yougoslaves. «En Yougoslavie, il y a des philosophes qui ont posé à la base de leur raisonnement théorique «l'humanisme anthropologique», ou ce que l'on appelle «l'humanisme-naturalisme». La conception du marxisme comme un «humanisme-naturalisme» est surtout représentée dans une série d'articles de la revue Praxis» (879). «Résumons brièvement: le «renouveau humaniste» du marxisme, sur lequel reviennent toujours les auteurs des articles n'est pas à notre avis, le résultat de l'analyse concrète du processus historique. En fait, il s'agit ici d'une tentative pour remplacer la base philosophique de la doctrine marxiste-léniniste – le matérialisme dialectique et historique – par d'autres vues qui prétendent s'élever» au-dessus du matérialisme et de l'idéalisme» (874).

Dans la rubrique **CHRONIQUE**, nous trouvons «*L'interview non publiée*» (880-833), que l'un des rédacteurs de Praxis, Gajo Petrović, a récemment accordé, à l'un des collaborateurs du quotidien yougoslave «*La Dalmatie libre*» (Slobodna Dalmacija), lequel n'a pas voulu le publier.

Le *Sommaire de la I^Ue année de PRAXIS*, numéros 1-6/1967: A), Index chronologique, B) Index des auteurs, est publié aux pages 885-897.

Boris KALIN

MILOŠ N. ĐURIĆ

On apprend la mort de Miloš N. Đurić, grand helléniste, humaniste, philologue classique et philosophe, dont les oeuvres, au cours des longues années de sa vie, avaient réalisé cette idée d'un homme qui doit rénover, pas son être, les valeurs de l'Hellade d'autrefois. Certes cet héritage, au cours des siècles, a connu bien des métamorphoses. Mais on y sentait toujours plus ou moins l'homme pensant, et l'idée de Prométhée, symbole de l'engagement humain dans la totalité de l'existence. Miloš N. Đurić, lui, a vécu l'hellénisme comme un thème vivant et inépuisable. Créateur et écrivain, il voulait montrer que les oeuvres de la culture sont celles du peuple entier, et que certains auteurs sont l'expression de l'esprit de leur temps et de leur milieu. En combinant la création populaire de son pays avec l'esprit hellénique, Miloš N. Đurić a élargi considérablement son horizon et montré toutes les particularités de l'intelligence découlant de ses propres idées. Son goût pour l'art et la beauté de l'expression était infini: ses quelque dix ouvrages en témoignent.

La pensée de Miloš N. Đurić était tolérante, mais critique, correspondant à l'idée d'une possibilité générale de sagesse dont sa vie fut le meilleur représentant. Penseur et pédagogue infatigable, il ne se contentait pas de voir «chacun chanter sa poésie thrace», pour faire allusion à une anecdote sur Platon où il est question du sens hellénique de l'esthétique; il voulait qu'on atteigne au plus grand et au mieux. D'où son goût de l'expression appropriée, du sens lourd, permettant au vrai de s'exprimer comme le contenu de l'âme dans sa totalité.

Il me disait au cours d'une conversation: »La culture hellénique, c'est de l'»or fondu«. Comme j'acquiesçais, il ajouta: »Ceux qui l'ignorent n'aboutiront à rien«. Cet or fondu, il a voulu en couler le plus possible dans notre langue, afin de le faire connaître et assimiler au plus grand nombre. Il savait que c'était là l'oeuvre de plusieurs générations, mais il poursuivait sa tâche sans relâche, point par point, pour construire malgré tout ce bâtiment hellénique de la pensée et de l'activité humaine.

Miloš N. Đurić est mort, mais son oeuvre demeure: elle restera une contribution considérable à l'étude de l'idée d'humanisme et d'hellénisme, héritage de tous ceux qui le veulent, le désirent et le comprennent.

B. Bošnjak

M A R X E T L A R E V O L U T I O N

A l'occasion de cent-cinquantième anniversaire de Karl Marx

ECOLE D'ETE DE KORČULA

Korčula, du 14. à 24. août 1968. V^e Session internationale

Sujet général:

MARX ET LA REVOLUTION

Thèmes avec les symposiums correspondants:

1. Marx – penseur de la révolution
2. L'histoire et la révolution
3. Le progrès scientifique et technique et l'humanisme
4. Le problème de la révolution socialiste et le monde moderne

Chaque thème comprend plusieurs conférences en séance plénière avec la discussion et un symposium avec un certain nombre de participants. Le programme détaillé avec les noms de conférenciers sera publié ultérieurement.

Pour toutes les informations en ce qui concerne la participation et le séjour à l'école d'été de Korčula on est prié de s'adresser à l'adresse suivante:

Korčulanska ljetna škola
Filozofski fakultet
Zagreb
Ul. Đ. Salaja b.b.
Yougoslavie

AN DIE MITARBEITER UND LESER

Der Hauptteil der Zeitschrift PRAXIS bringt in der Regel Artikel über ein bedeutendes Thema oder Problem (der Maximalumfang der einzelnen Beiträge beträgt 20 Schreibmaschinenseiten mit normalem Abstand). Die nächsten Hefte werden folgenden Themen gewidmet sein (in Klammern die letzte Frist zur Einsendung der Manuskripte):

DAS UNIVERSALE, INTERNATIONALE, NATIONALE (bis zum 1. III 1968.)
MARXISMUS UND STRUKTURALISMUS (bis zum 1. V 1968.)
MARX UND DIE REVOLUTION (bis zum 1. VI 1968.)
DIE AKTUALITÄT DER LEBENSPHILOSOPHIE (bis zum 1. IX 1968.)

Außer dem thematischen Teil beinhaltet die Zeitschrift auch folgende Rubriken (in Klammern ist der größtmögliche Umfang der einzelnen Beiträge angegeben, und zwar in Schreibmaschinenseiten mit normalem Abstand):

PORTRÄTS UND SITUATIONEN (bis zu 16 Seiten)
GEDANKE UND WIRKLICHKEIT (bis zu 16 Seiten)
DISKUSSION (bis zu 12 Seiten)
BUCHBESPRECHUNGEN UND NOTIZEN (bis zu 8 Seiten)
DAS PHILOSOPHISCHE LEBEN (bis zu 6 Seiten)

Alle Manuskripte werden in zwei Exemplaren an folgende Adresse erbeten: Redaktion der Zeitschrift PRAXIS, Filozofski fakultet, Zagreb, Ulica Đure Salaja b. b. In Betracht kommen nur Manuskripte die bis jetzt noch nicht veröffentlicht wurden. Die Manuskripte werden nicht zurückgesandt. Die in den einzelnen Beiträgen zum Ausdruck gebrachte Meinung deckt sich nicht unbedingt mit der Meinung der Redaktion.

AN DIE ABONNENTEN UND KÄUFER

Die Zeitschrift PRAXIS erscheint in einer jugoslawischen Ausgabe (in serbokroatischer Sprache) und in einer internationalen Ausgabe (in englischer, französischer und deutscher Sprache). Die jugoslawische Ausgabe erscheint zweimonatlich (jeweils zu Beginn der ungeraden Monate). Die internationale Ausgabe erscheint vierteljährlich (jeweils im Januar, April, Juli und Oktober).

DIE JUGOSLAWISCHE AUSGABE kostet im Einzelhandel US Dollar 1,25 oder das Äquivalent in einer konvertiblen Währung; das Abonnement für 1 Jahr US Dollar 6; 2 Jahre US Dollar 11 oder das Äquivalent in einer konvertiblen Währung.

DIE INTERNATIONALE AUSGABE kostet im Einzelhandel US Dollar 1,50 oder das Äquivalent in einer konvertiblen Währung; das Abonnement für 1 Jahr US Dollar 5; 2 Jahre US Dollar 9.50; 3 Jahre US Dollar 13.50 oder das Äquivalent in einer konvertiblen Währung.

ABONNEMENTS nimmt die Redaktion der Zeitschrift »Praxis« entgegen. Wir bitten, Schecks auf die Adresse der Redaktion *Praxis, Filozofski fakultet, Zagreb, Đure Salaja b. b. Jugoslawien* auszustellen

