

PRAXIS

A PHILOSOPHICAL JOURNAL

πραξις

POWER AND HUMANITY – R. Supek, V. Korać, V. Sutlić, L. Goldmann, G. Petrović, A. Krešić, Lj. Tadić, K. H. Volkmann-Schluck, E. Paci, J. Lewis, A. Künzli, P. T. Brockelmann, D. Pirjevec, I. Kuvačić, W. Hofmann, F. Marek, H. Fleischer, D. Šušnjić, P. Broué ● E. BLOCH AND G. LUKACS – Ehrendoktoren der Universität Zagreb, E. Bloch: Worte des Danks ● IN MEMORIAM – G. Petrović: Bertrand Russell, A. Šarčević: T. W. Adorno ● PORTRAITS AND SITUATIONS – P. Restuccia: K. Marx, D. Jähnig: F. Nietzsche ● THOUGHT AND REALITY – M. Kangrga: Utopie und Geschichte, V. Rus: On Egalitarianism ● BOOK REVIEWS – On the books by G. Lukács, U. Cerroni, D. Grlić, P. Blumberg.

POWER AND HUMANITY

1/2 • 1970

PRAXIS

A PHILOSOPHICAL JOURNAL
INTERNATIONAL EDITION

Editorial Board

BRANKO BOŠNJAK, DANKO GRLIĆ, MILAN KANGRGA, VELJKO KORAĆ,
ANDRIJA KREŠIĆ, IVAN KUVAČIĆ, MIHAILO MARKOVIĆ, VOJIN MILIĆ,
GAJO PETROVIĆ, SVETOZAR STOJANOVIĆ, RUDI SUPEK,
LJUBOMIR TADIĆ, PREDRAG VRANICKI, MILADIN ŽIVOTIĆ

Editors-in-Chief

VELJKO KORAĆ and GAJO PETROVIĆ

Editorial Secretaries

BRANKO DESPOT and NEBOJŠA POPOV

Advisory Board

KOSTAS AXELOS (Paris), ALFRED J. AYER (Oxford), ZYGMUND BAUMANN (Tel-Aviv), NORMAN BIRNBAUM (Amherst), ERNST BLOCH (Tübingen), THOMAS BOTTOMORE (Brighton), UMBERTO CERONI (Roma) MLADEN ČALDAROVIĆ (Zagreb), ROBERT S. COHEN (Boston), VELJKO CVJETIČANIN (Zagreb), BOŽIDAR DEBENJAK (Ljubljana), MIHAILO ĐURIĆ (Beograd), MARVIN FARBER (Buffalo), MUHAHED 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), MITKO ILIEVSKI (Skopje), LESZEK KOLAKOWSKI (Warszawa), KAREL KOSIK (Praha), HENRI LEFEBVRE (Paris). GEORG LUKÁCS (Budapest), SERGE MÁLLET (Paris), HERBERT MARCUSE (San Diego), ENZO PACI (Milano), HOWARD L. PARSONS (Bridgeport), ZAGORKA PEŠIĆ-GOLUBOVIĆ (Beograd), DAVID RIESMAN (Cambridge, Mass.), VELJKO RUS (Ljubljana), JULIUS STRINKA (Bratislava), ABDULAH ŠARČEVIĆ (Sarajevo), IVAN VARGA (Budapest), KURT H. WOLFF (Newton, Mass.), ALDO ZANARDO (Bologna).

Publishers

HRVATSKO FILOZOFSKO DRUŠTVO
JUGOSLAVENSKO UDRUŽENJE ZA FILOZOFIJU

International Edition printed at the Printing-house of the Yugoslav Academy of Sciences and Arts (Tiskara Jugoslavenske akademije znanosti i umjetnosti), Zagreb, Gundulićeva 24. Distributed by Industrijski radnik, novinsko-izdavačko poduzeće, Zagreb, Ilica 28.

POUVOIR ET HUMANITE

Rudi Supek / Discours d'ouverture	3
Veljko Korać / Paradoxes of Power and Humanity	8
Vanja Sutlić / Macht und Menschlichkeit	14
Lucien Goldmann / Pouvoir et Humanisme	24
Gajo Petrović / Macht, Gewalt und Humanität	45
Andrija Krešić / La non-violence considérée comme mode de vie humain	54
Ljubomir Tadić / Macht, Eliten, Demokratie	65
K. H. Volkmann-Schluck / Das Ethos der Demokratie	80
Enzo Paci / Intersoggettività del potere	87
John Lewis / The Uniqueness of Man and the Dialectic of History	93
Arnold Künzli / Das Problem der Macht in der anarchistischen Marxismus - Kritik	100
Paul T. Brockelman / Human Nature, Power and Participatory Democracy	103
Dušan Pirjevec / Nation und Macht	117
Ivan Kuvačić / Contemporary Forms of Mental Violence	130
Werner Hofmann / Der Intellektuelle und die politische Macht	137
Franz Marek / Die Macht und die unmittelbare Demokratie	139
Helmut Fleischer / Authentische und problematische Formen des sozialistischen Humanismus	147
Duro Šunjić / The Idea of Manipulation and Manipulation of Ideas	150
Pierre Broué / L'Unité européenne et mondiale des luttes revo- lutionnaires aujourd'hui	156

E. BLOCH ET G. LUKACS

Ernst Bloch und Georg Lukács - Ehrendoktoren der Univer- sität Zagreb	165
Ernst Bloch / Worte des Danks für die Verleihung der Ehren- doktorwürde in Zagreb	166

IN MEMORIAM

Gajo Petrović / Bertrand Russell (1872-1970)	167
Abulah Sarčević / Theodor W. Adorno (1903-1969)	184

PORTRAITS ET SITUATION

Paul Restuccia / Marx on Alienation and Private Property . .	215
Dieter Jähnig / Nietzsches Kritik der historischen Wissen- schaften	223

PENSEE ET REALITE

Milan Kangrga / Zum utopischen Charakter des Geschichtlichen	237
Veljko Rus / Self-management Egalitarianism and Social Dif- ferentiation	251

COMPTE-RENDUS ET NOTES

Predrag Vranicki / Georg Lukács, Geschichte und Klassenbe- wusstsein	268
Vjekoslav Mikecin / Umberto Cerroni, Metodologia e Scienza Sociale	270
Fuad Muhić / Danko Grlić, Wer ist Nietzsche	272
Ivan Kuvačić / Paul Blumberg, Industrial Democracy	273
Ecole d'été de Korčula 1970.	277

INFORMATION

A la réunion du Comité de rédaction et du Comité de soutien de la revue Praxis, tenue le 26 août 1969, à Korčula, il a été décidé d'amplifier le Comité d'édition internationale de la Praxis pour une meilleure division du travail. Auprès des membres actuels du Comité de rédaction, le Comité amplifié a embrassé également les membres présents du Comité de soutien: Veljko Korać, Andrija Krešić, Mihailo Marković, Vojin Milić, Svetozar Stojanović, Ljubomir Tadić et Miladin Životić. A la réunion du Comité amplifié d'édition internationale tenue à Belgrade le 6 mars 1970, Veljko Korać et Gajo Petrović ont été élus les rédacteurs en chef de l'édition internationale. Nous mentionnons que l'édition yougoslave et l'édition de poche de la Praxis continueront à sortir dans le Comité de rédaction actuel. Toutes les trois éditions de la Praxis retiendront et continueront à développer leur forme actuelle et leur orientation.

DISCOURS D'OUVERTURE

Rudi Supek

Zagreb

Un éternel Caïn tue à jamais Abel.

(Victor Hugo, Dieu II, 6)

Le rapport entre la puissance et l'humanisme nous préoccupe aujourd'hui peut-être plus que jamais: n'avons-nous pas été témoins, ces derniers temps, des immenses succès de la puissance humaine dans la domination de la nature et du cosmos, et en même temps, n'étions-nous pas révoltés et honteux de l'incapacité, de l'impuissance de l'Homme à surmonter sa propre nature dans les rapports sociaux et interhumains? Il y a un an, ici, à Korčula, nous avons été bouleversés d'appréhender qu'un pays socialiste pour la première fois en attaquait un autre, lui arrachait l'indépendance et le droit de décider de son propre destin, et ceci au nom d'une idéologie qui se réclame aujourd'hui, dans la plus grande mesure, de l'égalité et de l'humanisme, au nom du socialisme, de sa sécurité, de son droit au développement! Quand il s'agit du socialisme et des idéals qu'il défend, cet événement n'est

¹ La Sixième Session de l'École d'été de Korčula s'est tenue du 20 au 29 août 1969. L'allocution d'ouverture a été prononcée par Rudi Supek, président de l'École. Au cours des assemblées générales, 15 conférences ont été tenues: Andrija Krešić (Belgrade): La violence, forme de coexistence humaine – Branko Bošnjak (Zagreb): Les problèmes de l'humanisme dans le christianisme politisé et dans le marxisme idéologisé – John Lewis (Londres): L'unicité de l'homme et la dialectique de l'histoire – Mihailo Đurić (Belgrade): La crise de l'autocompréhension humaine – Enzo Paci (Milan): L'intersubjectivité de la puissance – Vanja Sutlić (Zagreb): Puissance et humanité – Karl-Heinz Volkmann-Schluck (Cologne): L'ethos politique de la démocratie – Ivan Kuvačić (Zagreb): Les formes contemporaines de la violence spirituelle – Pierre Broué (Grenoble): L'unité européenne et mondiale les luttes révolutionnaires aujourd'hui – Veljko Korać (Belgrade): Le progrès et l'humanité – Dušan Pirjevec (Ljubljana): Nation et puissance – Ljubomir Tadić (Belgrade): La puissance, les élites et la démocratie – Franz Marek (Vienne): Puissance et démocratie directe – Lucien Goldmann (Paris): Puissance et humanisme – Gajo Petrović (Zagreb): Puissance et violence.

En assemblée générale a été également organisée une table ronde, avec une discussion portant sur le thème suivant: L'occupation de la Tchécoslovaquie et le socialisme. Participants: Paul Brockelmann (Durham-USA) – Valentin Dusek (Dur-

pas seulement un problème de rapports entre pays socialistes, entre pays en général ou entre partis politiques: il concerne chacun de nous, parce qu'il met en oeuvre le pouvoir qui met en question notre humanisme.

Il n'est pas étonnant que nous songions dans cette situation, aux vers d'un poète qui considérait «la révolution comme le souffle de Dieu», et qui s'intéressait, il y a plus d'un siècle, sous l'influence d'événements révolutionnaires semblables, au thème du fratricide. Victor Hugo voyait, dans la vieille légende biblique de Caïn et d'Abel, un fils recherchant la faveur du Père ou du Créateur par la douceur ou le dévouement, et l'autre découvrant la possibilité d'éliminer la rivalité par la violence et d'acquérir ainsi la position singulière d'un élu ou d'un héritier. Si nous comprenons que le Créateur n'est autre que l'Histoire, formée par la violence de même que par l'humanisme de l'homme, nous assistons depuis les origines à un drame éternellement répété jusqu'à nos jours.

Il semble que le problème du rapport entre le pouvoir et l'humanisme ait toujours été lié à la manière ambiguë et contradictoire avec laquelle l'homme vit et réalise sa liberté: tantôt en tant que domination sur les forces naturelles, expression de ces mêmes forces naturelles, tantôt en tant que présence et participation à son propre humanisme, à ses formes directes et symbolisées, aux états interindividuels et collectifs. La première forme se réalise par la force, c'est-à-dire aussi par la possibilité de l'abus de la force; c'est pourquoi un autre homme peut devenir la pierre avec laquelle Caïn a frappé Abel. Mais la liberté de la participation ne peut être réalisée que dans l'accord et le consentement, dans le dialogue et la compréhension humaine. Et ceux auxquels l'Histoire a permis d'être grands et puissants, ont fait souvent de l'accord un chantage, arrachant le consentement par la violence. Ils n'ont pu par là éloigner «la mauvaise conscience» qui naît de ces procédés et pour les justifier et mystifier, ils ont eu recours à différentes idées et idéologies.

*»Les clairs devant moi jetaient de longs éclats;
J'étais puissant; j'allais, levant haut ma bannière,
Comte chez l'empereur, lion dans ma tanière;
Mais, tandis qu'à mes pieds tout n'était que néant,*

ham-USA) – Serge Mallet (Paris) – Trivo Indić (Belgrade) – Arnold Kunzli (Bâle) – Francis Pithon (Paris) et Rudi Supek (Zagreb).

L'École a été divisée en quatre sections correspondant à chacune des langues suivantes: anglais, français, allemand et croato-serbe. Les sections ont eu en tout 10 réunions de travail, au cours desquelles ont été entendus 16 co-rapports. Parmi les participants étrangers, on peut citer les noms suivants: S. Avineri (Jérusalem) – A. Bellu (Bucarest) – G. Block (Paris) – W. van Dooren (Utrecht) – H. Dieter Bahr (Tubingue) – H. Fleischer (Berlin) – G. Wolandt (Bonn) – W. Hoffmann (Marburg) – G. K. Kaltenbrunner (Munich) – R. Tucker (Princeton) – Parmi les philosophes et sociologues yougoslaves ayant participé aux co-rapports et pris part à la discussion, citons entre autres: M. Caldarević (Zagreb) – V. Mikecin (Zagreb) – Vojin Milić (Belgrade) – M. Mirić (Zagreb) – R. Muminović (Sarajevo) – Z. Posavec (Zagreb) – K. Prohić (Sarajevo) – Veljko et Vojan Rus (Ljubljana) – D. Sergejev (Zagreb) – Svetozar Stojanović (Belgrade) – Z. Vidaković (Sarajevo) – S. Vrcan (Split). Ce qui porte à 350 environ le total des philosophes et sociologues yougoslaves et étrangers ayant participé aux travaux de la Sixième Session de l'École d'été de Korčula.

*Mon crime, nain hideux, vivait en moi, géant,
Riait quand on louait ma tête vénérable,
Et, me mordant au coeur, me criait: Misérable!»*

(Les Burgraves)

Depuis que «les géants» se parent de la science et de la technique, des puissantes réalisations de l'industrie moderne et de l'organisation sociale, des canons, des fusées, des satellites artificiels et naturels, ils ont commencé à croire qu'il était facile de faire taire «ce nain hideux» grâce à la propagande et à la publicité modernes, qu'on pouvait produire le phénomène de la conscience et de la responsabilité par réflexes conditionnés, d'après la méthode de Pavlov, que l'obéissance canine et l'oubliance humaine se réunissaient facilement. Ils veulent nous convaincre naïvement qu'il faut le plus tôt possible couvrir la violence d'un voile de silence, et là, ils montrent du doigt «des tyrans encore plus grands et plus puissants», et ces tyrans plus grands et plus puissants, qui n'en trouvent pas d'autres encore plus grands et plus puissants, montrent simplement du doigt — la lune!

Pourtant, si la confiance en la justice et en l'égalité, en la victoire de l'égalité et de la raison, a flamboyé en nous un seul instant, comme une vive torche humaine, rien ne peut nous empêcher de poser une série de questions qui sont peut-être plutôt l'expression d'un jugement froid et raisonnable, que de la conscience humaine révoltée.

La révolution en tant que changement décisif dans les rapports et les valeurs humaines, ne peut se réduire à des coups politiques, à des complots, à des coteries. Elle est l'oeuvre de tous les membres de la société, de tout le peuple, de ses parties les plus progressistes, de la classe ouvrière, de l'intelligentsia sociale, et nullement des groupes particuliers et des partis politiques. Elle représente ce moment heureux de l'inspiration historique d'un peuple où les classes les plus progressistes et les meilleurs esprits s'unissent dans une action unique de transformation de l'organisation sociale, pour répondre aux aspirations séculaires de toutes les couches sociales. C'est là le caractère décisif de la révolution socialiste! Cette révolution ne peut être importée du dehors, elle ne peut être ni imposée par la force étrangère militaire ou politique, ni contrôlée par un appareil policier mercenaire, parce qu'elle se heurtera à la résistance et au mépris de presque tous les membres de la société. Elle ne sert pas à la construction d'une nouvelle communauté sociale, mais à sa destruction, et encore plus, à l'anéantissement du sens historique même de cette communauté. Qui peut parler du socialisme et de la révolution socialiste en enlevant en même temps à un peuple sa souveraineté, son droit de former sa propre communauté sociale? Le rôle de la classe ouvrière, n'est-il pas d'être émancipateur des aspirations les plus profondes de tout le monde?

Un grand retard est nécessaire dans l'autoconscience d'une société et dans les forces motrices de sa transformation, pour que cette société puisse vivre «la libération» en se traînant sur les traces d'une autre société, conduite par une volonté étrangère, interprétée par des idées étrangères au point de n'être qu'un objet pour une mission étrangère

de «libération» ou d'«émancipation», comme celles dont se réclament au cours des siècles tous les oppresseurs et tous les colonisateurs. Mais que faire si ce retard n'existe pas du tout, si c'est justement le contraire: si l'on tâche, dans le cas de notre développement social, de rendre impossible une forme supérieure d'organisation sociale, pour imposer par la force une forme inférieure, une organisation sociale réellement plus retardée? Dans ce cas-là, la référence à «la révolution socialiste» et à «l'internationalisme prolétarien» ne peut même pas obtenir les caractéristiques que possédaient les colonisateurs par rapport aux pays sous-développés. Nous assistons alors à la dénaturation profonde du sens même de la révolution socialiste et du socialisme en général, et tout prend un sens détourné, inhumain. Le révolutionnaire se change en mercenaire, le combattant en fonctionnaire, le dirigeant en policier, le travailleur en esclave, le citoyen en nain et encore moins, les idéals annoncés deviennent mensonge, le pouvoir étatiste devient seulement moyen de la violence et de la contrainte inhumaine, et le socialisme un masque nouveau porté par l'hégémonie étrangère.

Lénine n'a-t-il pas défendu l'indépendance et la souveraineté de toute action progressiste et libératrice, même celle qui se déroulait pendant la Révolution d'Octobre sous la forme de la révolution bourgeoise et nationale, c'est-à-dire à un degré inférieur du mouvement historique? Ne mettait-il pas en relief, à ce même point de vue, que la révolution socialiste dans un pays développé «dépasserait immédiatement» la Russie, bien que cette dernière ait commencé plus tôt son action révolutionnaire? Il est difficile de contester cette attitude, parce que la révolution socialiste ne signifie pas seulement le renversement de l'autorité bourgeoise par une action politique, mais aussi la construction positive de la société socialiste, qui se développera plus vite là où les conditions socio-économiques et culturelles sont déjà créées.

L'occupation de la Tchécoslovaquie n'est pas seulement, pour la première fois dans l'histoire, l'attaque d'un pays socialiste par un autre et la spoliation de sa souveraineté, mais en même temps, et peut-être encore plus, la spoliation du droit «à une voie propre vers le socialisme», à l'édification de la communauté socialiste conformément aux idéals réels par lesquels un peuple lie son passé à son avenir: n'est-ce pas la révolution qui se transforme en contre-révolution? Ne nous est-il pas bien connu que l'étatisme et le bureaucratisme ont provoqué dans le socialisme ce dont Marx et Lénine avaient tellement peur, à savoir que «l'âme politique» de la révolution socialiste dévorerait «l'âme sociale», que le régime politique du gouvernement, dans le fond bourgeois, rendrait impossible la construction réelle de la société socialiste indépendante, que cet état, nommé par les théoriciens soviétiques par euphémisme «le culte de la personnalité», montrerait de nouveau son vrai visage – la méfiance et le mépris envers le contenu humain, ou envers «le socialisme à visage humain», comme l'ont nommé nos amis tchécoslovaques.

N'est-il pas temps que le mouvement ouvrier s'occupe des questions théoriques essentielles sur le devenir des différentes formes du socialisme – du pluralisme socialiste, qui correspond à des bases histori-

ques sur laquelle naissent les révolutions socialistes et aux différentes phases évolutives de la construction même de la société socialiste? N'est-il pas temps de rejeter, au nom du libre développement de la société socialiste, toutes les théories qui prétendent défendre, sous le masque du «marxisme-léninisme», le monopolisme et l'hégémonisme politique? Ceci n'est-il pas nécessaire, non seulement dans l'intérêt des pays qui ont passé par la révolution socialiste, mais encore plus dans l'intérêt des pays qui se trouvent devant elle? Le mouvement ouvrier, ses représentants politiques et l'intelligentsia de gauche n'ont pas le droit de se taire sur ces questions essentielles du développement contemporain, même sous le fallacieux prétexte que ce silence est «utile» dans la lutte contre l'impérialisme capitaliste, car, on ne mène pas la lutte contre les défauts d'autrui par la dissimulation de ses propres imperfections.

Pourquoi mettons-nous l'accent sur ces questions justement aujourd'hui, en parlant du rapport entre le pouvoir et l'humanisme?

Nous vivons une crise de la compréhension de la liberté humaine et de la dignité personnelle. La mise en évidence constante «de la sécurité de la société» en tant que partie de la politique militariste et sociale, et la théorie économique vulgaire sur «le progrès constant de l'humanité vers un bien-être de plus en plus grand», ont affaibli chez certains le sentiment de la liberté individuelle et collective. Les étatistes et les bureaucrates de toutes les couleurs trouvent un allié puissant dans cette philosophie. C'est pourquoi il est nécessaire d'opposer à la philosophie «d'une vie chaque jour meilleure», la philosophie de la liberté humaine, de la Liberté au sens originel du droit, pour chaque individu, de participer à toutes les formes essentielles de la vie sociale, à la décision et à la pleine responsabilité dans les organisations sociales plus ou moins étendues, depuis l'usine et la commune jusqu'à la représentation du peuple. La dignité de l'homme se mesure depuis toujours par le droit à la parole dans la vie publique et dans la communauté productive. C'est pourquoi nous intercédons pour le socialisme autogestif, pour le socialisme qui élimine les représentants ou les intermédiaires qui «au nom de la classe ouvrière» ou «au nom du peuple» règnent sur le peuple et sur la classe ouvrière.

On ne peut imposer la communauté sociale à l'homme. Ce n'est que par sa libre volonté et son action, qu'il peut lui-même la construire, en demandant la reconnaissance et la réciprocité pour son humanisme dans un autre homme, en créant la communauté dans laquelle vraiment «le développement libre de tout individu sera condition préalable pour le développement libre de tous» (Marx).

Aucune vraie communauté humaine, nationale ou internationale, ne peut être construite sur l'inégalité de ses membres. L'emploi de la force et de la violence sous prétexte «de l'aide fraternelle», transforme cette communauté en prison du peuple. Dans «La Fin de Satan», Victor Hugo nous signale que la pierre avec laquelle Caïn frappa Abel, par l'action de la magicienne Isis-Lilith, est devenu prison.

„ Toi, pierre,
Ois, creuse-toi, grandis, monte sur l'horizon,
Et le pâle avenir te nommera Prison».

PARADOXES OF POWER AND HUMANITY

Ueljko Korać

Belgrade

The power of humanity manifests itself as the most paradoxical phenomenon in the world: without it man has no existence, but with it even his existence becomes uncertain. It is thus an unusual union of opposites or, as Marx would say, »a union of impossibilities«. Man might most appropriately express his relationship toward it with the old Latin proverb: *Nec tecum vivere possum nec sine te!*

This paradox is more obvious now than ever before. The rapid progress of science and technology (and with it growth of the power which it produces) provides more and more arguments for the theory that man has a privileged position in the world, while at the same time it proclaims the death of man and the end of humanism »in principle«. What is the power which man creates if it becomes alienated from its creator and operates in an alienated and inhuman fashion? Do power and mankind exist in any real relationship and harmony?

The answer to these questions must be sought in human praxis. Man is a practical being who deliberately masters nature for his *human* needs and thus constantly confirms his potentialities and consolidates his special place in the world. The more universal human experience is, the more pronounced is the tendency to transform all human knowledge into real human power. Thus, it is as if the Hegelian formula for cunning of reason were realized in the interest of man and mankind – a formula which means essentially that reason is powerful to the extent that it is cunning and that precisely because of this cunning, man asserts his »right« to nature and to a privileged place in the world.

The enthusiasm people experienced when they saw the first man on the moon with their own eyes showed what strong illusions man has about his special position in the world – illusions which gave rise to modern humanism – and how much these illusions affect human aspirations and intentions. People are carried away by the notion that the progress of science and technology raises man over all other living beings, and this notion is one of the basic elements of the mod-

ern way of thinking. The optimism which it engenders could be expressed in the single pathetic fourhundred-year old cry: The sciences are flourishing, spirits are awakening and it is wonderful to be alive!

Although this cry is four hundred years old, it has not lost meaning even today. The knight-errant and hopelessly enthusiastic humanist Ulrich von Hutten used it accurately to express the general mood of the time, even though amid bloody peasant uprisings and class wars, massacres and destructions of the population the length and breadth of Europe, in a time when Europe was like a madhouse, it was more than visionary to think and speak of the attraction of life. But modern humanism as the ideology of morality, as faith in man and mankind was born precisely at that time, after a long succession of centuries of dehumanization and demeaning of everything human. It was therefore a genuine manifesto of morality, worthy of men on the very threshold of the modern age who, in the words of Friedrich Engels, were great both in virtue and vice. They were anything but cautious pedants, for after the theological violence which forced people to behave like angels and servants of the Lord they knew full well that man was neither an angel nor a devil, but a man, and that precisely this was his great privilege. Shakespeare expressed this pride in everything human in Hamlet when he presented man as a true work of art, as a being with a noble mind, boundless potentialities and abilities, and a harmonious and purposeful form and motions. In this spirit man became accustomed to marveling at himself and bolstering his own self-confidence.

History demonstrates that this self-confidence was essential to man when he dethroned the almighty God. He elevated himself to the vacated throne with this self-confidence, and embarked on adventures across distant seas. He explored the globe, the mysteries of the Solar System, the laws of mechanics, etc. Thus he discovered what was necessary in order to free himself from theological thinking and to begin to build a new world. He would never have achieved this without faith in the progress of knowledge and power, and so he developed new concepts about himself under the illusion that harmony of knowledge and power was in the interest of man and humanity. Not only did great social crises not disabuse him of this, but they impelled him to new concepts, for it seemed that only this path led to final victory. The Cartesian »cogito« was the first philosophical expression of this self-confidence and self-awareness, and the rationalism for which Descartes provided a base found its logical conclusion in the philosophical system of Hegel.

We know today that without this humanistic self-confidence, which is expressed in the most varied forms of anthropocentrism, there would be no Modern epoch. But we know even more than this. Marx gave humanism a new content and meaning with his thesis of »universal human emancipation«, starting from the premise that the root of man is man himself. The concept of man in the Marx's interpretation gained in addition a dimension which it did not have in traditional humanism or in any earlier conception. This is the historical dimension. When essentially discovered, man was defined as neither a political, ethical or theological postulate, nor a mere product of

nature, but rather a being of praxis who historically produced himself. This is the meaning of Marx's statement that man is a product of history and not its starting point. This also gave new meaning to the concept of humanity, morality and humanism. Man discovered himself as a being of praxis, for whom humanism is the only true goal.

*

Although the idea that man has a privileged position in the world developed from faith in the omnipotence of man and in his exclusive »right to nature«, the great thinkers also understood those existential contradictions on which no form of humanist optimism such as that championed by Ulrich von Hutten could be based. Pascal, however, was the most profound when he wrote that man is a midpoint between everything and nothing, namely a single exceptional potentiality. The truth of Pascal's words has been confirmed every day, from his own time right up to the present, and it explains the origin and nature of the existential contradictions which make faith in absolute progress and in the harmony of power and humanism an illusion. That is to say, it is demonstrated daily that man is truly suspended between everything and nothing, between heaven and earth, between existence and essence, that he wants more than he can have and that he changes the impossible into the possible, and that this is the enduring reason for that restlessness which moves him to action and is the essence of his experience. Suspended between the possible and the impossible, man lives in constant existential social crises, but despite all, he holds and cherishes the illusion that he has a privileged place in the world and that men have potentialities which broaden and consolidate, mastering the world for their human needs. Yet this is no longer an illusion of Renaissance humanism, which held that power and humanity advance in harmony.

From Descartes, who provided the rationale for modern philosophy and science, to Hegel who taught that man hardly can imagine the greatness of the strength of his spirit, the belief in human progress grew constantly. The consequence was a belief that there is nothing in the world so dense and obscure as to be impenetrable by the human spirit. Thus the stage of mind was reached in which man became the greatest concern to himself and came to be interested in the conditions of his own existence. But only in this stage was it possible to realize that human history does not proceed in a unilinear fashion toward its highest goal, but that it follows a contradictory path of development.

Hegelian philosophy was the first to show clearly that in reality there is no harmony between power and humanism and that such harmony manifests itself as an illusion in the sphere of the metaphysics of power, in that type of metaphysics in which humanism dissolves in power. Hegel gives the concept of essence (the idea) attributes of absolute power, and he explains existence as being purely ephemeral and impotent, so that everything comes into existence as the self-development of the idea. To enter into existence means for Hegel »to change but to remain the same«. This is why he can say that the spirit which moves world history »does its work on a grand scale«

and that for *its* needs and aims, which are apart from all human needs and aims, it sacrifices not only individuals, peoples, but also entire generations. In a system in which man, as existence, is purely ephemeral, there is no place for humanism. This is why the main reactions against Hegelian philosophy have been on humanistic grounds. The really radical critics of Hegelian philosophy held that it was necessary to assert a philosophy of man (first of all Feuerbach, later Marx) as opposed to Hegelian existentialism, to rehabilitate neglected existence (Kierkegaard) and the phenomenon of life (Nietzsche, Dilthey). It is obvious that these reactions followed precisely those lines whereby the philosophy of absolute self-development totally neglected man and life in order to affirm total existentialism.

It is typical that man as man also remained outside the dimension of so-called »positive philosophy« and the positivist manner of thinking in general, whether in so-called »classical positivism«, in which human existence is sacrificed to sociological realism, or in the latest forms of positivist strivings, in which man as man is reduced to words, functions and structures, in which in the final analysis man as man is lost and one can even proclaim that he is dead.

Structuralism has so far gone furthest in negating humanism and in its efforts to demonstrate its lack of validity. It rejects the historical dimension of man and humanism as a most banal myth, and it does so in the name of the reality of a social structure in which man is realized and in which his humanity is confirmed. It is typical that structuralism has rejected humanism as an ideology in favor of science and the scientific method but has itself been transformed into an ideology which in the name of social structure dissolves man and mankind into totally rationalized and mathematicized systems and structures. Of course, it is most characteristic of structuralism that it denies that man has a privileged position in the world. From the structural point of view this possibility is only obsolete humanistic illusion that man is the subject of history. In great systems this loses all meaning and precisely for this reason proclaims the death of man, who in reality is nothing other than the man of humanism in the traditional sense.

If humanism were really only subjectivism, such conclusions would not only be possible but unavoidable. But reality cannot be reduced to the dichotomy of subject-object. Such a dichotomy is a vestige of traditional metaphysics and the naturalistic view of the world which took shape at the very beginning of the modern epoch. It is an expression of common sense, against which Marx wrote his well-known *Theses on Feuerbach* and introduced the category of praxis, in which the opposition of subject and object is overcome, providing new opportunities for interpreting reality.

If the essence of man is considered from the standpoint of praxis, the question arises as to whether it is possible to overcome the contradiction between power and humanism, which is rooted precisely in praxis. The essence of the question is precisely whether it is possible to reconcile power and humanism so that power, as a human achievement, can be the instrument of humanism or human praxis and not the implement of inhumanism.

This question cannot be answered from the standpoint of structuralism, for man disappears in the structure, and the entire problem reduces to the rationalization of structure. Pushed to its extreme, this is nihilism. But this nihilism postulates the abandoning of all forms of humanism and of the historical interpretation of human existence. Yet it is precisely from the viewpoint of praxis that solutions are possible. Modern social development also points to them. That is to say that even now in industrially developed countries production depends less and less on the amount of labor and the quantity of capital invested and more and more on the level of science and technology. Science and technology no longer follow industry but advance with it or even precede it. In so doing, they become the basic production force and create a condition in which a need will arise for social change. Of course, this is not a simple process. Moreover, it contains latent and profound contradictions for automation not only frees the worker from direct labor, but leads to total integration of production processes, centralized planning and the development of tremendous systems. But this means the rationalization and concentration of all functions of production and consumption. Yet, as this paves the way for a reduction in working time and for real liberation of the worker, it also leads to the phenomenon of tremendous system which equalize and destroy people as individuals. Under structuralism this would be the end of man and the death of humanism. Actually, this would be the total subordination of man and mankind to omnipotent society. But here one can ask whether man, to the extent that he becomes a free being which rises above the social division of labor, will accept this form of non-freedom and non-humanism. For the essence of humanism is precisely that it opposes such human degradation and develops and affirms the awareness that man is the final goal for man.

*

The humanist attitude that man must triumph in the contradictory movement of society is one of those human beliefs without which man would not be man. In the final analysis this attitude is nothing other than the secularized heir of old eschatological visions of the ideal culmination of history. But without this belief man would be unable to realize his human capacities, let alone have any human prospects. This is why one can ask whether humanism is only a useful illusion or whether it is well grounded in science and philosophy.

Man can prove empirically that he is the creator of his own history. The empirical facts of his history show that his human capacities develop contradictorily and that this is the essential mystery of his existence. Various views on alienation are the most obvious expressions of existential and social contradictions because of which even power, which man creates for the sake of his existence, is manifested in an extremely ambivalent manner as lever of progress but also as implement of inhumanity. The workers who wrecked machines at the very beginning of modern capitalism showed convincingly how unbearable this ambivalence is when the power of technology operates

inhumanly. Every fear of the advance of technology is manifested in similar fashion, especially in our day. Power which is based on the headlong development of science and technology so overpowers all existing forms of social relationships and social organizations that dissatisfaction with what exists is often expressed in a criticism of technology as well. This is why the problem of technical progress has become exceptionally acute. But it has really been acute from the very beginning of the modern age.

Here, too, Pascal was ahead of others. In contemplating the relationship between thought and power he submitted two opposed theses. In the first he submitted that power and not thought is the queen of the world, whereas in the other he answered that thought makes use of power. This implies that power always acts and that the problem is only whether it acts humanly or inhumanly. The notion that criticism of technology is an expression of abstract-humanistic bias which results from failure to perceive its value as an instrument and which is so common today even among Marxists, is in essence nothing other than a superficial, common-sense negation of the critical approach to fundamental questions of existence which Marx asked in passing more than one hundred years ago. That is to say, he wrote that in »our« time everything seems burdened with its own contradictions and that this is best illustrated by machines, which possess »amazing power« to shorten human labor and make it fruitless but which instead lead workers to hunger and poverty. Marx also added that it seemed that all our inventions and all our progress end in material forces gaining intellectual life while human life is being reduced to a state of dull material force.

Technology is the main source of material force and hence it gives rise to technocratic illusions as to the possibilities for technical solution of all the mysteries of the world, as well as to radical doubts that technology in the future, in a society without exploitation, class division and inhumanity, can become the instrument of humanity. The truth can be found between these two extremes only by analysis of human experience and the existential crises which arise in it. Only thus can one see conclusively that man is indeed a midpoint between himself and nothing and that Marx rightly pointed out that in our time man seems to be suffering enslavement by other men, or by his own baseness with the same speed that mankind is gaining power over nature. But Marx by no means believed that man might someday assert absolute power over nature and overcome all existential contradictions to become eventually a perfect being. In general, Marx was not looking for a perfect man in future history but rather for a man who would develop all human needs and potentialities unhindered. This is why the notion of M. Merleau-Ponty that *to be a man means to be something more but also something less than a man* is closer to truth and humanism, which Marx established on the basis that the root of man is man himself. In keeping with such a concept, man will be most human if he is able to transform the power which he creates and which is manifested in a paradoxical manner into an instrument of real human needs and potentialities.

MACHT UND MENSCHLICHKEIT

Uanja Sutlić

Zagreb

Die Frage des Verhältnisses zwischen Macht und Menschlichkeit, d. h. zwischen dem Sein und dem Wesen des Menschen, ist eine geschichtliche Frage, und zwar in einem Sinne, der die historische, real-genetische Erforschung der Konstellation der sgn. Wirklichkeit (als des »real-faktorischen« Ursprungs und des Bodens, von dem die Frage emporwächst) radikal überschreitet, genauso wie sie eine disziplinarisch, sektorenmäßig bestimmte systematische Artikulation überragt. Das ist eine Frage, die ein metaphysisches Niveau impliziert, es aber in einem wesentlich geschichtlichen Sinne zersetzt.

Schon diese Verwahrung gegen den Historizismus einerseits, und gegen die überkommene traditionelle Systematisierung andererseits, weist auf das Gewicht der Frage, welche nicht nur unsere Angehörigkeit zu der Epoche, nicht nur die Epoche im Ganzen mit allen unseren erfahrungsmäßigen, theoretischen und handlungsmäßigen Verhältnissen innerhalb der Regionen des Seienden dieser Epoche einschließt, sondern zugleich, in ihrer geschichtlichen Konkretheit, das Thematisieren der Epochalität der Epoche selbst bedeutet. Durch diese Frage würden wir also unser Wollen bekunden, über die Epoche außerhalb des Historizismus und außerhalb der Grenzen der systematischen Artikulation zu sprechen, und zwar auf die Weise, daß sich uns ihr Wesen kundgeben würde, und daß wir, aufgrund dieser Kundgebung, noch einmal eventuell imstande wären, ein eigenartiges geschichtliches Verhältnis zu versuchen, oder es wenigstens vorzubereiten – innerhalb des Gefüges des Seins und des Wesens des Menschen.

Zwei große Denker gewinnen ihr Programm des Denkens und Wirkens im epochalen Sinne durch die Überwindung, die Aufhebung der Metaphysik; das ist Nietzsche: durch die Reduktion der wahren Welt auf das Werden des Lebens selbst, dessen Grundcharakter der Wille zur Macht ist, und die Seinsweise: die ewige Wiederkehr des Gleichen; und das ist Marx: durch seine Verwirklichung der Philosophie in der streng gedachten wissenschaftlichen Geschichte.

Fassen wir das Verhältnis zwischen Macht und Arbeit philosophisch auf, und das heißt immer: metaphysisch, dann ist diese Frage für uns

heutzutage möglich nur wenn wir das von jenen Denkern angekündigte Ende der Philosophie-Metaphysik respektieren; und das eigentliche Datum, das wesentlich-zeitliche Datum der Epochalität der Epoche liegt gerade in diesem Denken des Endes, das zugleich die Vollendung der Metaphysik ist und keineswegs ein bloßes Absterben oder Degeneration.

Hier wollen wir uns nicht eingehend mit Nietzsche befassen. Es scheint uns, daß die Macht in der Formel »Wille zur Macht« keinesfalls der durchschnittlich-phänomenalen Vorstellung der »Macht« näher kommt als jene Macht, die sich im Rahmen der Marxschen Kategorien verbirgt, wenn überhaupt solch ein Durchschnittsverständnis irgendein Kriterium für die Erforschung sein kann. Gerade deshalb hat Marx, indem er anscheinend die Nähe des »Phänomens« verließ, erstens die Macht radikaler aus dem Schein der Gewalt, der Gewalttätigkeit, der herkömmlichen soziologisch-psychologischen Behandlung hergeleitet, und hat sie in einer Dimension angesiedelt, wo man sie kaum erwartet hätte, und zweitens er hat sie jedes Pathos entblößt, jeder überhöhter Affirmation, indem er sie in der Prosa der alltäglichen Praxis der Arbeit auflöste. Seine Entdeckung der Macht und des von ihr abhängigen, an ihr mitwirkenden Wesens des Menschen, steht aber auch selbst noch in der nachhegelischen Situation, im Horizont der nichtproblematisierten Humanität und des ihr entsprechenden »Humanismus«. Daher kommt es, daß die Dimension der Macht, die er entdeckt hat, meistens den Interpreten entgangen ist, die sich mehr auf dieser Oberfläche seines Gedankens aufhielten. Deshalb wird auch unsere Analyse seiner Zentralgedanken aus diesem ideen-geschichtlich und dann auch durch die Sache selbst motivierten Rahmen bis zu jener seinen wirklichen Entdeckung vordringen müssen, d. h. bis zur freien, nur auf sich selbst gestellten Produktion, die ihren Grund in nichts anderem hat, sondern Alles in seinem Was und Daß es ist begründet, seien es menschliche oder nicht-menschliche Wesen.

Im Rahmen des Marxschen Werks kündigt ein kurzes Dokument aus dem Frühjahr 1845 den Horizont seines weiteren Denkens und Wirkens an.

Sowohl die »Deutsche Ideologie« als auch alles, was nach ihr als literarisches Dokument oder als unternommene Aktion in organisatorischer Hinsicht oder einem anderen politischen Sinne folgte, steht im Lichte der Entdeckung, die in diesem, eben erwähnten Dokument lapidar formuliert ist, in der Arbeit, die uns philologisch vermittelt ist als »I. ad Feuerbach« und die dann später von Engels als Anhang seiner Schrift »Ludwig Feuerbach und das Ende der deutschen klassischen Philosophie« (1888) veröffentlicht wurde.

Sich später auf dieses Dokument berufend, haben Marx und Engels von der »Selbstverständigung« gesprochen, die zugleich auch ein Einverständnis mit sich selbst ist, was alles angeblich in diesen sgn. Thesen über Feuerbach enthalten ist. Das ist die Selbsterklärung des eigenen »Standpunktes«, das ist gewissermaßen ein Selbstbericht, eine Selbstgewißheit, von der aus sich dann die ganze Welt als Gegenstand eines möglichen Denkens und einer möglichen Aktion zeigt.

Da wir nicht auf alle Einzelheiten dieser Thesen eingehen können, scheint es uns von entscheidender Wichtigkeit, daß wir uns mit der zentralen von diesen 11 Thesen, d. h. mit der *zweiten* These befassen.

»Die Frage, ob dem menschlichen Denken gegenständliche Wahrheit zukomme – ist keine Frage der Theorie, sondern eine *praktische* Frage. In der Praxis muß der Mensch die Wahrheit, i. e. Wirklichkeit und Macht, Diesseitigkeit seines Denkens beweisen. Der Streit über die Wirklichkeit oder Nichtwirklichkeit des Denkens – das von der Praxis isoliert ist – ist eine rein scholastische Frage.«

In dieser knappen Formulierung ist mehr als eine Theorie der Wahrheit gegeben, die ihre Quelle und ihr Kriterium in der Praxis sehen möchten, in dieser knappen Formulierung ist der Horizont des gesamten Marxschen Denkens-Wirkens abgesteckt.

Und wie es immer geschieht, wenn jemand aus einem Horizont über das, was in demselben Horizont ist, spricht – wurde der Horizont selbst nicht thematisiert. In dem gesamten umfangreichen Werk von Marx und Engels war die Praxis als Praxis oder das *Wesen* der Praxis nie als Frage aufgeworfen. Im Gegenteil, sie war gerade das, als was sie bezeichnet haben: die Selbstgewißheit, die Selbstverständigung, die Verständigung mit sich selbst, das Erschauen des Lichts, das die ganze Möglichkeit der Aktion und die ganze Möglichkeit des Denkens erleuchtet hat.

Es fällt sofort auf, daß es sich anders als bei den traditionellen Theorien der Wahrheit, die die Wahrheit an das Urteil binden, das sich auf diese oder jene Weise auf die Dinge bezieht, die also den Ort der Wahrheit in der Äußerung finden – daß es sich hier also um eine Wahrheit handelt, die durch ein »ist es« erklärt ist und zugleich als Wirklichkeit und Macht, als Diesseitigkeit des Denkens bezeichnet ist. Offensichtlich handelt es sich hier um eine »Wahrheit«, an die wir nicht gewöhnt sind, da wir von verschiedenartig orientierten Erkenntnistheorien ausgehen, für die es aber auch kein Präzedens in einer anderen philosophischen Disziplin oder in dem vorreflexivischen Verständnis gibt, falls wir dieses Wahre und Wahrhafte nicht als Metapher für etwas anderes auffassen, wie z. B. »wahres« Geld für echtes Geld. Bei Marx handelt es sich jedoch um keine Metapher. Es handelt sich um dasjenige, das sowohl das theoretische Denken als auch das praktische Wirken im engeren Sinn ermöglicht, und das beiden – der Theorie und der Praxis im engeren Sinn – Wirklichkeit, Macht und Diesseitigkeit verleiht. Offensichtlich ist die Rede von etwas, von dem alles, was wir in der so oder anders artikulierten Welt kennen, bereits von vorneherein abhängig ist. Offensichtlich ist die Rede von jenem dritten, das beides, dem es vorangeht, erst ermöglicht. Dieses dritte ist vor allem weder durch sich selbst eine Eigenschaft der Dinge, noch ist es ein Charakter des Urteils, der Äußerung oder der Aussage. Dieses dritte nennt Marx »Praxis«.

Die »Praxis« befindet sich im Gefüge seines Denkens genau dort, wo sich im Mittelalter der Garant für die *adaequatio rei et intellectus* befunden hat: die *verocitas dei*, die Wahrhaftigkeit Gottes. Genau an der Stelle steht die Praxis, an der sich bei den Griechen die Verkündung von allem, was an sich und durch sich in Namen wie *logos*,

physis und *kosmos* befand, bevor die Praxis nur auf das Praktische im Sinne des Politischen, Ökonomischen und Ethischen, und die Wahrheit auf eine Eigenschaft der Aussage beschränkt wurde, die sich über die *homioiosis*, über die Übereinstimmung mit *ta pragmata* konstituiert.

So finden wir am Ende der Metaphysik in dieser Formel der zweiten, lapidar formulierten These die Erneuerung des ganzen Beginns des Metaphysizierens, und zwar im Rahmen des neuzeitlichen Philosophierens, welches eindeutig dadurch bestimmt ist, daß es alles, was ist, sogar das Ist dieses Ist von dem Subjekt her versteht; oder in Hegels klassischer Formel – von der Subjekt-Substanz her.

Was ist eigentlich diese *Praxis*? Die Praxis ist der aus der Tradition des deutschen Idealismus und aus der Leibnitztradition entstandene und sie zugleich bereichernde, gedachte appetitus, der Wille, das dynamische Moment von allem Werden, demzufolge nichts beständig ist und alles wert ist, überwunden zu werden, und alles sich nur auf diese Weise erhält, daß es sich schon in der Setzung selbst überwindet. Aber appetitus, Wille wozu? Die Praxis erscheint bei Marx im Rahmen des genannten Dokuments, in der dritten These, mit einem charakteristischen Attribut, nämlich als »revolutionäre« Praxis. Was er unter »Revolution« versteht, ist aus der elften These ersichtlich, in der von der »Veränderung der Welt« die Rede ist.

»Revolution« ist nicht eine Rückkehr zu etwas; »Revolution« ist eine endlose, durch nichts aufzuhaltende Transformation von allem, was ist, auf Ziele zu, die – wir wollen für den Augenblick diese Frage im Neutralen belassen – der Transformation selbst entweder immanent oder transzendent sein können. Also die »revolutionär« und durch die »Veränderung« aufgefaßte Praxis zeigt, von welcher Praxis die Rede ist. Als Transformation im pragmatischen Sinne gilt sie nicht nur für die klassische politische Ökonomie sondern gleicherart auch für das Ende des klassischen Idealismus und seine Vollendung, die Tätigkeit, die Tat, die näher bestimmt wird als Arbeit: jene unerhörte, ungeheure Macht des Negativen, die im Rahmen der Totalität wirkt, diese Totalität herstellend und zugleich jedes von ihren Momenten als Übergang und als vergängliches Moment vernichtend, diese Negativität ist bei Hegel als Arbeit des Begriffs bezeichnet.

»Der Begriff« stellt sich selbst arbeitend in der Totalität und damit in seiner Wahrheit her, denn die Wahrheit ist das Ganze. Die Rede ist also von der Praxis, von der Praxis der Arbeit, und zwar im Sinne des genitivus subiectivus und des genitivus obiectivus, von der Praxis, die bewirkt, daß die Arbeit geschieht, die sozusagen *energeia* ist, das Realisieren und Aktualisieren der Arbeit, und zugleich von der Arbeit, die praktiziert, die Subjekt dieser Praxis ist und die weit davon entfernt ist, nur auf eine äußere *actualitas* und *energeia* angewiesen zu sein, die ihre eigene *energeia*, ihre *actualitas* – das Arbeiten und das Erarbeiten der Arbeit ist.

Diese Zweifachheit, ausgedrückt durch den genitivus subiectivus und den genitivus obiectivus, zeigt die innere Spannung aller Selbstveränderungen, aller Selbstwandlungen der Arbeit. Dadurch ist der dynamische Charakter aller Arbeit erhalten. Die Arbeit, nun meta-

physisch und nicht im Sinne einer speziellen Ergologie oder vielleicht einer Soziologie der Arbeit oder Psychologie der Arbeit u. ä. aufgefaßt – ist dasselbe wie die Macht. In dem theta Buch von Aristotels' Metaphysik, in dem von den Schlüsselbegriffen alles Philosophierens die Rede ist – von der dynamis, der energia, der enteleheia – werden die Beispiele, mit denen diese Begriffe illustriert werden, aus dem Bereich der Arbeit genommen. Das Wort selbst weist schon darauf hin, denn en-ergeia, ergon usw. sind »Arbeit«. Andererseits zielt die bekannte historisch-philosophische Klassifizierung der Aristotelischen Anschauung als einer »organologischen« (z. B. K. Schilling) auf nichts Biologisches, denn »organon« im eigentlichen Sinne des Wortes ist auch nichts Biologisches, sondern Werkzeug, und zwar ein Werkzeug, mit dem eine entsprechende Arbeitsleistung erzielt wird.

Die gesamte Aristotelische Metaphysik bleibt trotz der strengen, auf keinen Fall zufälligen Trennung der theoria, poiesis und praxis, doch im Rahmen des fundamentalen weltlichen Projekts der Arbeit, welches Projekt sich über die Hegelsche *Philosophie* der Arbeit, durch eine Umkehrung zur Diesseitigkeit in der Marxschen *allgemeinen Ergologie* oder *Technologie* der Arbeit »realisiert«.

»Macht«, das heißt erstens: die Möglichkeit, die ermöglicht, d. h. zur Arbeit und zum Arbeiten intensiv sammelt und vorbereitet (dynamis), zweitens, das Arbeiten als Äußerung der Arbeit selbst – die Arbeit am Werk (en-ergeia) und drittens die Erarbeitung als das Bei-sich-sein und die Abgerundetheit des Arbeitens der Arbeit in sich und somit die Vervollkommnung in dem Endzweck (enteleheia).

Die Umkehrung der Tradition bei Marx, dieser ganze Prozeß, den er »Verwirklichung der Philosophie« und »Aufhebung der Philosophie« genannt hat, besteht darin, daß durch die Praxis der Arbeit die Unterscheidung der »wesentlichen Welt« von der »Erscheinungswelt« aufgehoben wird. Jene metaphysische Welt, die in »Gott« verkörpert ist, ist tot, so daß Nietzsches Formel »Gott ist tot« eine entsprechende Formulierung in der vierten These des genannten Dokuments findet, wo die Rede davon ist, daß dieses »himmlische Reich« destruiert wird – und Feuerbach hat schon gezeigt, daß es auf das »diesseitige Reich« zurückzuführen ist, aber – Marx zufolge – besteht Feuerbachs Unzulänglichkeit darin, daß er in der Diesseitigkeit nicht die entscheidenden Prinzipien der Widersprüche gefunden hat, aus denen heraus sie theoretisch und auch praktisch vernichtet werden könnten: Engels eufemisiert das in seiner Redaktion des genannten Dokuments, indem er sagt, die Rede wäre nur von einer Veränderung, während es im Originaltext »vernichten« und nicht »verändern« heißt.

Es wird also die Unterscheidung der »wesentlichen Welt« von der »Erscheinungswelt« abgeschafft, desjenigen, was wahrhaft ist, was in sich selbst seinen eigenen Bestand und Bestehen hat, und dessen, was nur zu sein scheint, was ein ewiges Werden, eine ewige Veränderung ist, me on – und zwar dadurch, daß die wesentliche Welt in die Erscheinungswelt eingeführt wird, und diese – indem sie nicht bloß eine körperlich sinnliche wie bei Feuerbach bleibt, eine bloß veränderliche Welt, die einfach hier zur Wahrnehmung gegeben ist –

unterzieht sich selbst der Veränderung nach Kriterien, die aus dieser »wahren Welt« gewonnen sind, d. h. indem diese Welt hier gemessen wird, kritisch beurteilt wird nach dem Wesen, das die Metaphysik entdeckt hat, aber nun auf die Art, daß in dieser kritischen Tätigkeit nur die metaphysische Theorie und nur die sinnlich-körperliche, in dem Erscheinenden und Veränderlichen wirkende Praxis abgeschafft wird, so daß sich beides in die eigentliche Praxis verwandelt, die sich jenseits des Unterschiedes zwischen Theorie und Praxis befindet und beiden vorangeht.

Alle Theorie ist schon immer praktisch, alle Praxis ist schon immer theoretisch, Diese Behauptungen reichen nicht aus, um zu sehen, wer das »Subjekt« des ganzen Verhältnisses ist, weil sie in der Relation der Wechselwirkung bleiben. Dasjenige, was wahrhaft ist, was sowohl das eine als auch das andere, sowohl die Theorie im engeren Sinne als auch die Praxis im engeren Sinne ermöglicht, ist die Praxis selbst, deren Eigentümlichkeit es ist, daß sie sowohl die theoria als auch die poiesis in sich aufgenommen hat.

Indem die metaphysische Welt so auf die sinnliche reduziert, und die sinnliche praktisch revolutioniert wird, *verwirklicht* sich die Metaphysik, sie hört auf, eine Beschäftigung mit etwas Jenseitigem zu sein und wird zur diesseitigen Praxis. Das ist diejenige Diesseitigkeit dieses Gedankens, der dem Rang nach der Wirklichkeit und der Macht gleichgesetzt ist.

Die Praxis der Arbeit ist das Wesen von allem, der grundlegende Charakter des Seienden, d. h. der Arbeitsprodukte im Ganzen der arbeitenden Welt, die Macht, welche allem ermöglicht hat, das zu sein, was es ist, und in der Vollständigkeit seines Wesens so zu sein, wie es schon immer ist. Was ist aber das Wesen der Praxis? Diese Frage hat sich Marx nicht gestellt. Das höchste, was er von der Praxis weiß, steht in einem Kontext der Grundrisse . . . etc., und das ist, daß die Praxis ein »freies Spiel der menschlichen Kräfte« ist. Und das hat er geäußert, der sich sonst, Fourier gegenüber, so energisch dagegen verwahrt hat, die Arbeit als Spiel aufzufassen. Das hier gebrauchte Wort »Spiel« hat seine strenge Bedeutung. Die Rede ist nämlich davon, daß die Praxis, die alles begründet, so daß man nicht fragen kann, beziehungsweise nicht einmal die Frage stellen kann: Wozu die Praxis? daß also diese Praxis selbst ohne Wesen ist, sie selbst ist ohne Grund, falls sie solch ein Wesen und solch einem Grund nicht wieder auf etwas Praktisches reduzieren vermag: Die Frage nach dem *Ursprung* der Praxis kann nicht gestellt werden. Und gerade auf diesen Ursprung, auf das Wesen der Praxis ist die Frage nach der Macht und der Menschlichkeit, wie wir sie hier gestellt haben, gerichtet. Aber als Praxis der Arbeit, wäre der allgemeine Charakter eines jeden Seienden der ständigen Änderung und Transformation ausgesetzt, ohne in sich seine Beständigkeit und Ständigkeit zu haben, ohne in sich seine realisierte philosophische Dimension zu haben.

Marx weiß das ganz genau. Indem er in dem Horizont der Praxis der Arbeit bleibt, stellt er nicht mehr die Frage: Was ist die Praxis? oder gar: Wozu die Praxis?, sondern: *Wie sich die Praxis*, einmal in ihrer Reinheit und ihrer Fülle hergestellt, und das ist die geschicht-

liche Tat der »kommunistischen Revolution«, *entwickelt, entfaltet, entpuppt*, da sie ständig im Werden begriffen ist, d. h. sich selbst ständig überwindet und sich dennoch in diesem Überwinden *ununterbrochen, unbedingt, absolut* setzend.

Die Vollendung der Metaphysik, die Realisierung der Metaphysik, besteht also nicht nur darin, daß das »wahre Reich« reduktiv auf die »Diesseitigkeit«, auf die »Wirklichkeit«, kurz auf die Macht der Praxis, auf die Praxis der Arbeit zurückgeführt wird, sondern daß auch die Praxis der Arbeit so aufgefaßt wird, daß sie eigentlich die *Sicherung der Ständigkeit*, der *Persistenz* ist von allem, was in der Welt des Werdens ist, und daß ihre Tendenz ist, als Praxis so lange zu funktionieren und sich selbst zu überwinden, bis das Letzte nicht erreicht ist, daß nämlich, in den Arbeitsprodukten die Arbeit selbst am Werk ist, d. h. daß die Praxis absolut gesetzt ist. Den Prozeß dieser absoluten Setzung der Praxis der Arbeit oder der Produktion faßt Marx in seiner historischen Konzeption der Revolution als Frage des Übergangs von der »bisherigen Geschichte« zur *wahren* Geschichte auf.

Wenn die gesamte bisherige Geschichte durch die zwischenmenschlichen Beziehungen auf der Grundlage der Entwicklungsstufe der Produktivkräfte bestimmt war, welche zwischenmenschliche Beziehungen sich wie selbständige Mächte verhielten – mit der Aufhebung, der radikalen Aufhebung der Sphäre des Ökonomischen, d. h. der zwischenmenschlichen Beziehungen in dem Produktionsprozess, die den Anschein von Sachen und von etwas dem Menschen fremden hatten – dann kommt es darauf aus, daß die Praxis der Arbeit aus sich heraus ihre Ziele setzt, und daß sie in jedem Moment darauf bedacht ist, daß sich diesem Ziel nichts entzieht, daß nichts aus dem Rahmen ihres Bereiches, ihrer Tätigkeit verschwindet.

Die Stabilität in der Veränderung, in der Umwandlung, in der Transformation, die die Praxis der Arbeit mit sich bringt, ist durch den *wissenschaftlichen* Charakter der Geschichte gewährleistet. Das ist nicht eine Geschichte, die – unter anderem – in ihrem Schoß auch so etwas wie die Wissenschaft hätte, sondern das ist eine aus der Wissenschaft hervorgehende Geschichte. Nur als »geplante« Geschichte im strengsten Sinne des Wortes, nicht im engeren Sinne des Planens, wie es im Rahmen der ökonomistischen oder soziologistischen Reflexionen aufgezeigte Möglichkeit jedes aktuellen Praktizierens, die die *Beständigkeit* in der Veränderung gewährleistet. Diese Beständigkeit in der Veränderung hat aber ihrerseits die Tendenz, die Veränderung überflüssig zu machen. Der Dynamismus von jenem *appetitus*, von dem *Willen*, der in der Praxis der Arbeit arbeitet, stellt sich selbst dadurch in Frage, daß als Quelle der Beständigkeit, der Sicherung dessen was ist, die Wissenschaft gesetzt wird.

Die wissenschaftliche Geschichte ist das Analogon zu Nietzsches ewiger Wiederkehr des Gleichen, genauso wie die Praxis der Arbeit das Analogon zu Nietzsches Willen zur Macht ist.

Außerhalb ihrer Teilung ist die Arbeit also eine Macht, die allem übergeordnet ist; ihr ist alles untergeordnet, und sie ist die Ordnung selbst, *ordo* der Dinge, die herrschend, das Verhalten von allem und

allen bestimmt. Das ist der Grund, warum Marx in seinen Vorarbeiten zum Kapital, in den bekannten Grundrissen . . . etc. Fourier entgegenghät, daß die Arbeit nie zum Spiel werden kann, allerdings das Spiel als etwas Unernstes verstehend, das im Gegensatz zum äußersten Ernst der Arbeit als Macht steht. Das Spiel der Macht, die alles begründet, selbst jedoch ohne Grund bleibend, ist also nicht gleichbedeutend mit jenem Spiel, dem gegenüber sich Marx in seinen Grundrissen negativ äußert. Das Spiel der Macht ist, unter dem Aspekt des Wesens des Menschen, ein »freies Spiel der menschlichen Kräfte«, menschliche Praxis, die der Offenheit des Seins, der Praxis selbst als wesentlichem Spiel entspricht. Aber auch dieser ambivalente Gebrauch des Terminus, – Spiel als bloßes Spiel, nur als Spiel, und Spiel zugleich als Bestimmung des Wesens von allem, was ist, – diese Zweiheit, wie auch die Marxsche Zweiheit des Humanen und des Praktischen, die sich ständig überspielen, weil das Humane durch die Praxis und die Praxis durch das Humane ist, zeugt von jener bestimmten metaphysischen Individuation, der er selbst angehört, nämlich dem Übergang von der Philosophie in die Postphilosophie, – von der Philosophie in die »realisierte« Philosophie. Dieser Prozeß kann sich seinerseits nur philosophisch abspielen. Der philosophische Ausdruck für diesen Übergang ist das Residuum der spekulativen Subjektivität, genannt »Humanismus«. Deshalb wird die innere Grenze derjenigen wesentlichen Marxschen Einsicht, nämlich der *Produktion als solchen und um ihrer selbst willen*, jener Technologie und Ergologie, durch einen »Humanismus« und durch das Primat der zwischenmenschlichen Beziehungen als einem besonderen Marxschen Thema verdeckt und ersetzt.

An der entsprechenden Stelle in den Grundrissen . . . etc. sagt Marx: Die Freizeit, die sowohl Zeit für die Muße als auch für eine höhere Tätigkeit ist – hat ihren Besitzer natürlich in ein anderes Subjekt verwandelt, so daß er dann als ein verwandeltes Subjekt in den Prozeß der unmittelbaren Produktion eintritt. Dieser ist zugleich Disziplin, im Hinblick auf den werdenden Menschen betrachtet, als auch Betätigung und Ausübung, experimentelle Wissenschaft, eine materiell schaffende und sich selbst vergegenständlichende Wissenschaft, im Hinblick auf den gewordenen Menschen betrachtet.

Der Bereich der letztgenannten Disziplin für den Menschen, der so im Rahmen der Praxis der Arbeit aufgefaßt ist, ist die sgn. »höhere Tätigkeit«, diejenige Tätigkeit, die im Rahmen der »Freizeit« ausgeübt wird, oder wie es an einer anderen Stelle im Kapital III heißt: »Tätigkeit im Reich der Freiheit«.

Aus ihr geht eine »Disziplin« hervor, die jedesmal bestimmt, als was und wie er in seinen sozialen, politischen, organisatorischen und was und wie er in seinen sozialen, politischen, organisatorischen und anderen Relationen auftreten wird.

Diese Marxsche Unterscheidung zwischen dem unmittelbaren Produktionsprozeß einerseits und der höheren Tätigkeit andererseits, der Arbeitszeit einerseits, und der Freizeit andererseits, des Reiches der Notwendigkeit und des Reiches der Freiheit, weist zweifachen Charakter auf – des Seins als Macht, aufgefaßt als Praxis der Arbeit in

der geschichtlichen Wissenschaft. Die höhere Tätigkeit ist paradigmatisch in der sgn. wissenschaftlichen Tätigkeit enthalten. Die materielle Tätigkeit ist auch nichts anderes als eine experimentelle Wissenschaft, ein Terminus, der schon in den Pariser Manuskripten (1844) vorkommt, wo von dem Experimentieren und der Industrie als dem wahren Forschungsfeld des Wesens des Menschen – der Anthropologie – die Rede ist; das »Geheimnis« der Psychologie, der Anthropologie usw. ist die Industrie und das Experiment.

Der ständige Prozeß des sich überwindenden Produzierens, der *Produktion wegen der Produktion*, wie es in dem zweiten Band der Mehrwerttheorie heißt, wird stabil gehalten mit Hilfe der »höheren Tätigkeit«. Die Wechselwirkung der »höheren Tätigkeit« und der »materiellen Produktion« hält die Welt der Arbeit als Macht aufrecht. Das ist die Macht in bedeutend fundamentalerem Sinn als es Gewalt, Zwang und alle ihre Derivate sind, mit denen sich die alltägliche, vorwissenschaftliche Erfahrung und die Wissenschaft selbst befassen, jedesmal irgendwie damit rechnend, daß Macht und ihre Menschlichkeit unproblematisch vorausgesetzt sind, wenn von diesem oder jenem menschlichen Phänomen gesprochen wird, oder wenn von den verschiedenen Formen der faktischen Macht die Rede ist. Das, was hier jedesmal vorausgesetzt wird, ist dasselbe, was Marx sonst im Geschehen der Produktionsweise, die nach der Vorgeschichte erfolgen wird, vorwegnimmt, der Prähistorie, die an die »antagonistischen« zwischenmenschlichen Verhältnisse gebunden ist, die ihrerseits auf der fundamentalen Arbeitsteilung fußen und insofern eine Grenze für die volle Etablierung des »Wesens« von allem in der »Realität« darstellen.

Um das Wesentliche aus den Marxschen Gedanken herauslesen zu können, muß erklärt werden, in welchem Ausmaß der humanistisch-anthropologische Horizont aller seiner Ausführungen es erschwert, das zu sehen, wovon im Grunde die Rede ist: ihm ist eigentlich an der *ungestörten, vollen Entfaltung der Produktivkräfte* gelegen, die einmal auf sich selbst gestellt, immer mehr den Charakter der wissenschaftlichen Arbeit, einer arbeitenden Wissenschaft erhalten. Die Möglichkeit einer solchen Arbeit erahnte er schon in den Jahren 1857/58, als er die Automatisierung voraussah und für den Menschen die Rolle des Aufsehers und Kontrolleurs des verselbständigten Arbeitsprozesses prophezeihte.

Wenn die Rede von der Arbeit im metaphysischen Sinne des Wortes ist, ist diese Arbeit der wissenschaftlichen Arbeit im Rahmen einer absoluten Systematik des Hegelschen Typus viel näher als der manuellen Arbeit. Aber die wahre Formel ist nicht einmal in der Analogie mit der Hegelschen Metaphysik. Die wissenschaftliche Arbeit ist viel mehr als dasjenige, was wir gewohnheitsgemäß als Wissenschaft ansehen. Das ist nicht mehr eine Theorie, die der Praxis ihretwegen vorangeht, sondern das ist eine Praxis, die unmittelbar von der Theorie durchdrungen ist; die Theorie hat sich dabei aber wesentlich modifiziert. Von der Kontemplation und dem Denken an etwas anderes, als sie selbst ist, wurde sie zur Verfassungsform der Praxis selbst, zur Organisation der Praxis selbst, zu ihrem organi-

sierten, guten und rationalen Funktionieren, d. h. am Ende zum Rechnen, und zwar zum Rechnen nach dem strengen Schema des Kalküls und nicht mehr der Reflexion, des Abwägens, Messens, des intuitiven Moments und der emotionalen »Stellungnahme«. Das Subjekt dieses Denkens ist jedoch – und das ist die entscheidende Frage – *nicht* der Mensch selbst. Obwohl Marx fest davon überzeugt war, daß die menschliche Historie in der Tat die Historie des Menschen selbst mit Hilfe seiner Arbeit sei, hat Engels das radikaler formuliert, indem er sagte, die Arbeit habe den Menschen *geschaffen*, und zwar in einer Schrift, die auf den ersten Blick natürlich gar keine metaphysische Präntentionen hat. In der Tat, im strengsten Sinne, ist die Arbeit dasjenige, das den Menschen geschaffen hat, denn die Arbeit ist kein Attribut des Menschen, der auch ohne die Arbeit irgendwie existieren würde; der *Mensch ist das, was er ist, durch die Arbeit*. So erscheint die Arbeit, im Sinne der Praxis der Arbeit und der geschichtlichen Wissenschaft, als Substanz-Subjekt des postmetaphysischen Zeitalters. Mit anderen Worten, der ungehemmten Entwicklung der *Produktion wegen der Produktion* kann sich keine interproduktive oder innerweltliche Macht entgegensetzen. Eine ganz andere Revolution, als diejenige, die die zwischenmenschlichen Beziehungen zu ändern sucht, ist nötig, um so etwas überhaupt durchzudenken. Diese Revolution kann aber nur von dem ausgehen, was sich für Marx in dem genannten ursprünglichen Dokument erschlossen hat, nämlich von der Dimension der Praxis selbst, jedoch unter der Voraussetzung, daß man nicht mehr fragt, wie die Praxis funktioniert, sondern: *Was ist das überhaupt die Praxis?* Die Frage nach dem Wesen der Praxis überwindet die Philosophie und ihre Realisierung. Erst durch diese Fragestellung wird klar ersichtlich, daß die Praxis nicht der Ursprung der Geschichte ist, sondern daß sie selbst nur *eine* der geschichtlichen Bewirkungen ist, *eine* geschichtliche Entscheidung, und daß es einen solchen Typus des geschichtlichen Mit-Verhaltens von allem, was ist, nicht immer gegeben hat und es nicht immer geben wird, ein Mit-Verhalten, das bislang den Charakter des Absoluten sowie den Charakter des Kosmos, den Charakter des Menschen und den Charakter des Denkens eindeutig bestimmt hatte.

Die Metaphysik der Arbeit in der Realisierung ist *keine* Entdeckung eines neuen Ereignisses im Werk, sondern das Zu-Ende-Gehen eines alten Weges, der uns unbedingt, zwangsläufig vor die Frage stellen wird, ob es nicht möglich wäre, auch noch *anders* zu leben als in der Weise der Praxis der Arbeit als wissenschaftlichen Geschichte?

POUVOIR ET HUMANISME

Lucien Goldmann

Paris

En dehors de son importance propre, le thème choisi par le colloque de cette année me paraît hautement intéressant parce qu'il permet de poser les problèmes essentiels de nos sociétés et surtout d'aborder un certain nombre de questions théoriques fondamentales.

Dans les discussions d'hier et d'avant-hier, j'ai eu l'occasion de rappeler que la pensée marxiste ne se situe jamais sur un plan purement spéculatif et ne s'intéresse à la philosophie que dans la stricte mesure où celle-ci est indispensable pour comprendre la situation de l'homme dans le monde, c'est-à-dire pour répondre aux problèmes théoriques et pratiques que soulève l'étude *positive* de la vie historique et sociale.

Vous m'excuserez donc si, dans la première partie de cet exposé, j'insiste sur quelques concepts théoriques à partir desquels j'aborderai la discussion du sujet proprement dit.

Ce qui me paraît constituer le principal caractère spécifique de la pensée marxiste, c'est le concept de *sujet collectif*, l'affirmation que, dans la dimension historique, ce ne sont jamais les individus isolés mais les groupes sociaux qui agissent et que c'est seulement par rapport à eux que nous pouvons comprendre les événements, les comportements et les institutions.

Encore faut-il, pour éviter tout malentendu, ajouter que même sur le plan historique ce concept de sujet collectif n'est pas exhaustif et que celui de sujet individuel garde son importance. Ce dernier se situe d'ailleurs à deux niveaux qui ont un statut scientifique tout à fait différent.

Il y a d'abord le sujet des pulsions libidinales mis en lumière par Freud, le *Ça*, dont une grande partie se situe dans l'inconscient. Il a incontestablement un caractère *individuel* et Freud nous a montré à quel point tout un ensemble de comportements, délires, rêves et lapsus deviennent, à partir de lui, hautement intelligibles.

Mais si on peut sans difficulté admettre le caractère purement individuel du *Ça*, les choses ne vont plus de même pour le *Moi*. Freud y voit le résultat de la lutte entre le *Ça* et le *Surmoi* qu'il considérerait toujours comme une *unité*. En réalité ce *Surmoi* dont le conflit avec le *Ça*

contribue à la constitution du *Moi* est un *mélange* de structurations différentes dues au fait que chaque individu appartient à un grand nombre de groupes: nations, classes sociales, familles, cercles d'amis, groupes professionnels, classes scolaires, etc. En aucun d'entre nous on ne trouve exactement une appartenance de même type aux mêmes groupes et cette différence est constitutive de notre personnalité.

Seulement – et c'est là une idée familière à tous les chercheurs – la science ne peut étudier les mélanges mais seulement leurs éléments constitutifs. Cela signifie, ici, que *la science* ne saurait étudier ni les *Moi* ni les *Surmoi* individuels mais, au niveau psychologique, uniquement le *Ça*, la partie instinctive, libidinale du comportement humain et, au niveau sociologique et historique, les sujets collectifs, dont le mélange, chaque fois différent, constitue ces *Moi* et ces *Surmoi*.

Si cependant du *Ça*, du *Moi* et du *Surmoi* individuels nous passons aux faits *historiques* – et cela vaut non seulement pour les Croisades, la Révolution française ou les événements de mai 1968, mais aussi pour le théâtre de Racine, la philosophie de Kant ou les œuvres de Victor Hugo, bref pour tout ce qui, d'une manière ou d'une autre, se situe au niveau de l'Histoire – il n'est plus possible de saisir de manière scientifique et positive ni la nature, ni la genèse, ni la signification des faits si ce n'est par rapport aux sujets transindividuels, collectifs, que les ont créés et qui continuent à les transformer.

Parmi les faits mentionnés, il en est un dont le caractère collectif peut sembler moins évident que celui des autres: une création littéraire, le théâtre de Racine par exemple. Une fois mis en lumière les liens de ce théâtre avec la théologie et l'histoire du Jansénisme, il devient cependant évident que si le jeune Racine avait été élevé – ce qui n'était nullement inconcevable – non dans un milieu janséniste mais, disons, chez les Jésuites, il n'aurait certainement pas écrit *les mêmes pièces*, mais sans doute des pièces différentes impliquant une autre vision de l'homme et du monde. On voit que, sur le plan biographique de la relation au sujet *individuel*, le théâtre de Racine apparaît lié à un accident: l'éducation port-royaliste de l'auteur; ni sa structure ni sa genèse ne présentent donc un caractère nécessaire.

Nous référant en revanche au groupe social qui, en France, au XVII^e siècle, a élaboré la vision tragique, à savoir à la Noblesse de Robe et au mouvement janséniste, il va de soi que si les tragédies de Racine pouvaient ne pas voir le jour faute d'un écrivain de génie capable de donner une expression littéraire à la conscience possible du groupe, il était toutefois inconcevable que ce groupe aboutisse, en tant que sujet transindividuel, à une expression littéraire disons épicurienne ou mystique. En ce sens, le lien qui rattache les tragédies de Racine au Jansénisme et à la Noblesse de Robe a un caractère *nécessaire* que ne possède pas celui qui les rattache à l'écrivain lui-même.

Et ce lien entre sujets transindividuels et développement historique est beaucoup plus visible lorsqu'il s'agit de mouvements sociaux et de processus globaux.

Une objection pourrait cependant être soulevée. Si les individus sont différents les uns des autres, comment un groupe peut-il constituer un sujet historique? Elle ne me paraît pas valable car, à l'intérieur d'un groupe, les différences individuelles s'annulent mutuellement, renfor-

çant précisément les tendances et les aspirations communes. Déjà, à un niveau purement statistique qui fait abstraction de toute structuration, s'il est impossible de savoir si Pierre se mariera ou aura un accident d'automobile l'année prochaine, étant donné la multiplicité des facteurs dont l'interférence pourrait provoquer ou empêcher ces événements, il est en revanche facile de prévoir, avec une marge d'erreur relativement faible, le nombre de mariages ou d'accidents d'automobile qui se produiront en France dans la première semaine de l'année prochaine. Et ce même statut de la connaissance joue, bien entendu, de manière renforcée bien que différente lorsqu'il s'agit de processus dynamiques et structurés.

Enfin, parmi les sujets transindividuels qui seuls permettent de comprendre les processus historiques, il faut souligner l'existence d'une catégorie privilégiée: il s'agit des classes sociales dont la praxis – et à partir de là la conscience et l'affectivité – est orientée vers l'organisation globale de la société, vers la structuration de l'ensemble des rapports interhumains et des rapports entre les hommes et la nature.

On comprend que cette catégorie de sujets transindividuels joue un rôle prépondérant dans l'évolution historique et constitue le sujet des grandes créations culturelles (littéraires, philosophiques et artistiques).

Il me semble que ce concept de sujet collectif ou, plus précisément, transindividuel sépare nettement la pensée marxiste de toutes les autres philosophies. Car de Descartes à Sartre, en passant par Locke, Hume, la pensée des Lumières, Kant et Husserl, pour ne citer que quelques noms, nous trouvons jusqu'à aujourd'hui l'idée du sujet *individuel* au centre de tout un secteur de la pensée philosophique. D'autre part, dans les philosophies mécanistes on implique – et notamment dans l'engouement contemporain pour le structuralisme on proclame même – la négation du sujet. Il reste – il est vrai – Hegel, chez qui nous trouvons un sujet transhistorique: «la substance comme sujet». Mais, malgré certaines analyses partielles remarquables, cette substance, l'Esprit, demeure une notion spéculative très générale et, comme telle, dépourvue de précision. Ce n'est que dans la pensée de Marx que le sujet historique deviendra une réalité empirique qu'il faut dans chaque cas particulier dégager et étudier de manière positive. Ajoutons que pour chaque processus ou fait historique le sujet transindividuel n'est pas donné de manière immédiate et qu'il faut toujours une recherche assez longue et assez difficile pour le mettre en lumière.

Deuxième point important, étroitement lié d'ailleurs à l'idée de sujet collectif: le marxisme est une philosophie moniste qui refuse toutes les fausses alternatives caractérisant aussi bien l'idéalisme que le mécanisme, à savoir: sujet-objet, déterminisme-liberté, continuité-discontinuité, matière-conscience, etc. Nous aurons l'occasion d'y revenir; contentons-nous de dire que, d'un point de vue marxiste, le thème dont nous traitons aujourd'hui ne saurait constituer une alternative. «Pouvoir et humanisme» ne peut signifier ni l'affirmation de leur identité, ni celle de leur opposition radicale et irrémédiable, impliquant une prise de position de principe pour l'humanisme contre le pouvoir ou pour le pouvoir contre l'humanisme; comme dans toutes les autres alternatives, il s'agit d'éléments qui ont une indépendance relative mais se trouvent néanmoins toujours liés à l'intérieur de certaines structures

concrètes. La tâche du théoricien est précisément d'analyser cette relation dans chaque cas et de faire, dans la mesure du possible, une théorie générale qui délimite le cadre des variations virtuelles de cette relation. J'ajouterai encore que ces alternatives caractérisent toute perspective du sujet individuel. Il en est ainsi, par exemple, pour les deux problèmes fondamentaux en sciences humaines: la relation entre les jugements de fait et les jugements de valeur; la relation entre le sujet et l'objet.

Si je me situe dans une perspective individuelle, je me trouve en face de cette maison que je n'ai pas construite, qui est pour moi une donnée objective et extérieure, et que je peux tout au plus d'une part décrire et d'autre part juger sous un angle moral, esthétique ou pratique, y apportant éventuellement certaines modifications de type technique.

La situation en revanche est très différente dans la perspective du sujet transindividuel. Des groupes humains ont *réellement* construit cette maison, comme toutes les autres maisons de la ville, et les modifient constamment par le simple fait d'y vivre et de les intégrer dans leur existence. La structure urbaine de Korčula est un processus permanent dans lequel on ne saurait arbitrairement séparer les maisons d'une part, les comportements humains de l'autre. La manière de voir et de comprendre cette structure est étroitement liée aux besoins des hommes qui y vivent, à leurs aspirations, et ces aspirations sont elles-mêmes, dans une certaine mesure, le résultat de la structure urbaine et du statut économique et social de ses habitants. Les jugements de fait se fondent sur les jugements de valeur et inversement.

Dans les processus sociaux, les choses sont encore plus évidentes. Si l'on suppose que *le Capital* est une œuvre individuelle, on a d'une part son auteur et d'autre part la société capitaliste qu'il a étudiée. On aboutit alors aux innombrables interprétations qui séparent chez Marx science et morale, ou science et politique, et lui reprochent d'avoir mélangé la constatation de ce qui est à l'affirmation de ce qui doit être.

Plaçons-nous au contraire dans la perspective d'un sujet collectif et admettons pour l'instant l'hypothèse – qui ne me paraît pas évidente – selon laquelle cette œuvre est une expression de la conscience prolétarienne de l'époque: la situation devient entièrement différente. Car, d'une part, en étudiant la société capitaliste et en élaborant son statut historique, le prolétariat s'étudie aussi lui-même en tant que partie importante de cette société; il devient alors impossible de séparer radicalement la science de la conscience. Et d'autre part, par le simple fait de prendre conscience de son statut, le prolétariat se transforme en dehors de toute action technique et cette transformation modifie à un degré plus ou moins important la société capitaliste. Il y a ainsi non pas dualité radicale, mais identité partielle du sujet et de l'objet de la recherche.

De même, dans cette hypothèse, les analyses théoriques de Marx sont étroitement liées aux tendances et aux aspirations de la classe prolétarienne; ces valeurs agissent profondément sur la structure catégoriale des analyses marxistes, déterminant et leurs limites et les problèmes qu'elles peuvent mieux cerner que toutes les analyses antérieures. Inversement, les aspirations du prolétariat dépendent avant

tout de son statut réel à l'intérieur de la société capitaliste, c'est-à-dire d'une réalité *de fait*. Ici non plus il n'y a pas dualité radicale entre les jugements de fait et les jugements de valeur qui se fondent les uns sur les autres dans une relation qui n'est pas constante et dont il convient d'étudier dans chaque cas le statut particulier. Les faits et la manière de les percevoir sont fondées sur les valeurs, et ces valeurs ne seront comprises que si on se demande qui les a élaborées et dans quelle situation; c'est dire que les valeurs sont fondées sur les faits.

De même encore, dans la perspective du sujet collectif, une distinction fondamentale de la philosophie moderne, celle du sujet empirique et du sujet transcendantal, apparaît dénuée de toute signification. Le concept de sujet transcendantal est né du besoin de concilier l'affirmation que c'est l'homme qui construit le monde et surtout les catégories qui structurent la perception et la pensée scientifique, avec le fait que le moi empirique n'a de toute évidence construit ni le monde qu'il a en face de lui ni les catégories scientifiques et perceptives par lesquelles il l'appréhende. On aboutit ainsi à ce monstre, qui est supposé créer les structures de la connaissance à l'aide desquelles le sujet empirique appréhende un monde qui lui reste étranger et opposé. Si nous remplaçons au contraire le sujet empirique par les sujets collectifs, cette construction devient inutile: ce sont en effet les groupes humains empiriques qui ont effectivement construit les maisons, tracé les routes, développé l'industrie et en même temps créé les institutions sociales, l'Etat et les catégories mentales à l'aide desquelles les membres de ces groupes perçoivent ces réalités et en élaborent la théorie.

S'il s'agissait ici d'une série de conférences, je pourrais analyser une à une les alternatives mentionnées tout à l'heure pour montrer qu'elles ont le même statut épistémologique: celui de distinctions à justification partielle qui ont, tant qu'on reste conscient de leur caractère relatif, une valeur opératoire dans la recherche, mais qui deviennent fausses et voilent la réalité dès qu'on en fait des oppositions radicales et qu'on transforme l'étude de leurs relations en alternatives. Qu'il s'agisse de faits et de valeurs, de continuité et de discontinuité, de langue et de pensée, de théorie et de praxis, etc. il faudra chaque fois se demander comment se présente la relation dialectique entre ces éléments de la totalité.

Or parmi ces alternatives, il en est une – celle des relations entre Pouvoir et Humanisme – qui constitue l'objet de notre colloque. Sur ce point comme sur d'autres, il importe – je viens de le dire – d'être conscient du fait qu'il s'agit de deux éléments distincts d'une structure globale, éléments qu'il ne faut en aucun cas séparer de manière radicale mais dont il faut rechercher la relation aujourd'hui, dans notre situation actuelle, tout en sachant parfaitement qu'elle sera différente à d'autres époques.

Troisième idée méthodologiquement important – et qui constitue d'ailleurs le refus d'une autre alternative: celle du déterminisme et de la liberté –: les sujets collectifs ne sont ni des réalités mécaniquement déterminées par les conditions sociales et économiques, ni des sujets entièrement libres, limités seulement de l'extérieur par les obstacles qu'ils rencontrent. En fait, comme nous l'a dit Marx dans la Troisième

Thèse sur Feuerbach,¹ les hommes vivent dans des cadres sociaux et psychiques élaborés par les sujets collectif antérieurs mais qu'ils transforment en créant des cadres sociaux nouveaux pour les générations à venir. Sans constituer un déterminisme rigoureux, les conditions qui ont engendré aussi bien la réalité sociale globale que leur propre forme de pensée créent les limites de leur action actuelle, limites que les transformations qu'ils opèrent dans la réalité rendront plus larges ou plus étroites, augmentant ou réduisant ainsi la liberté des générations futures. Et lorsqu'on se propose d'étudier la praxis historique, l'action des hommes en train d'accomplir ces transformations, Marx nous a montré qu'il faut utiliser deux concepts fondamentaux pour répondre à la question: dans des conditions données, que peuvent faire les hommes et que feront-ils probablement? Ces concepts sont celui du *maximum de conscience et de praxis possible* et celui de *conscience et de praxis réelles*.

Je voudrais terminer cette partie introductive en posant le problème d'un dernier couple de concepts qui constitue la clef de voûte de notre sujet: c'est la thèse – qui occupe une si grande place dans la littérature marxiste – du caractère fondamental de la relation qui lie l'histoire des moyens de production à l'histoire des rapports de production. Que signifie cette affirmation? Elle n'a certainement jamais eu dans l'esprit de Marx et elle ne peut avoir pour aucun sociologue sérieux un caractère mécaniste. Elle signifie notamment que les groupes humains tendent à aménager leurs rapports mutuels (rapports de production signifiant toutes les formes de relations entre les groupes sociaux et, à partir de là, entre les individus dans une structure sociale donnée) afin de leur donner un caractère fonctionnellement optimal par rapport aux tâches à accomplir et à la manière de les accomplir étant donné la technique existante. Je me permettrai de donner un exemple qui ne colle pas très bien parce qu'il s'agit d'un comportement individuel mais qui peut néanmoins aider à la compréhension du processus: si je devais donner des coups de marteau sur cette table et si, pour ce faire, j'étais étendu par terre, ce serait une situation pour le moins inconfortable; et on pourrait prévoir que, dans la mesure où cela est possible, je finirais par me lever et par adopter une position plus favorable à l'action à accomplir.

Entre la praxis des hommes qui dépend de la technique et des moyens de production dont ils disposent et les conditions sociales dans lesquelles ils accomplissent leurs tâches, il y a une relation fonctionnelle étroite et, implicitement, une tendance à l'équilibration. Si la transformation de l'un de ces facteurs – notamment des moyens de production – crée une situation de déséquilibre et de tension dans les rapports sociaux existants, il est probable, il est même certain que les classes sociales les plus défavorisées par ce déséquilibre aspireront à,

¹ »La doctrine matérialiste concernant le changement des circonstances et l'éducation oublie que les circonstances doivent être changées par les hommes et que l'éducateur doit être lui-même éduqué. Elle doit donc diviser la société en deux parties dont l'une est au-dessus de la société.

»La coïncidence du changement des circonstances et de l'activité humaine ou de l'autochangement ne peut être considérée et comprise rationnellement qu'en tant que *pratique révolutionnaire*.»

et orienteront leur action vers, une transformation qui rétablirait l'accord fonctionnel entre praxis productive et structure des relations sociales. Au fond, il s'agit de ce qu'on pourrait appeler dans un langage scientifique un processus de régulation dynamique.

Je mentionnerai brièvement que c'est le passage d'une structure à une autre à partir de tendances nées dans la première qui a été désigné dans la littérature dialectique comme passage de la quantité à la qualité.

Partant de ces concepts préalables, il devient évident qu'on ne peut jamais poser à un niveau abstrait des questions du genre: qu'est-ce que le socialisme? le capitalisme? l'aliénation? l'humanisme? le pouvoir? Ces concepts ne deviennent opératoires que si on les met chaque fois en relation avec les éléments constitutifs des structures concrètes dont on veut mettre la nature en lumière, et en tout premier lieu avec la praxis des hommes à l'intérieur de ces structures et les conditions dans lesquelles elle s'exerce.

Il n'y a pas de socialisme abstrait et universel, ni de critère particulier qui autorise à dire *toujours et partout* que telle ou telle société est socialiste ou ne l'est pas. Ni l'étatisation des moyens de production ni les professions de foi de tel ou tel gouvernement ne suffisent à l'affirmer de manière fondée. Le socialisme suppose avant tout des rapports sociaux qui permettent aux hommes de vivre de la manière la plus conforme possible à leurs aspirations, dans un accord optimal entre les rapports de production et les conditions dans lesquelles s'exerce la praxis de la grande majorité des membres de la société. Dans cette perspective, il faut ajouter – et Marx l'a suffisamment souligné lui-même – que cet accord est d'autant plus facile à réaliser que la société est plus riche, de sorte qu'il est difficile d'imaginer une société réellement socialiste sans un très grand développement des forces productives.

Pour les mêmes raisons je ne saurais être d'accord avec ceux qui nous ont dit hier qu'il est inutile de parler de capitalisme d'organisation ou de société capitaliste technocratique puisqu'il s'agit toujours de sociétés capitalistes.

La question ne se pose pas au nom d'un jugement moral; il ne s'agit pas d'avoir plus ou moins d'antipathie ou de sympathie pour l'une ou l'autre de ces formes sociales, mais d'élaborer des concepts opératoires qui permettent de comprendre la nature de la réalité sociale et d'en élaborer la théorie. Marx pouvait parler de *Capitalisme* sans spécification particulière car il n'avait en face de lui qu'une seule structure capitaliste fondamentale avec, bien entendu, des modalités diverses dans chaque pays: le capitalisme libéral et concurrentiel. Mais dès le début du siècle, face à une structure fondamentale où les mécanismes de régulation du marché étaient transformés par le développement du capital financier, des monopoles et des trusts, les penseurs marxistes Hilferding, Lénine et Trotsky ont été obligés de créer un concept opératoire nouveau: celui d'impérialisme; et bien entendu aucun de ces théoriciens ne perdit jamais de vue que le capital financier était une forme de capital et l'impérialisme une forme de capitalisme. Mais ce

concept général ne suffisait plus à un moment où on connaissait déjà deux formes fondamentales de la structure capitaliste, formes qu'il fallait distinguer.

Cinquante ou soixante ans plus tard, nous nous trouvons devant un nouvel ensemble de transformations de la société capitaliste qui nous oblige, à côté des concepts de capitalisme libéral et d'impérialisme, à en créer un troisième: celui de capitalisme d'organisation ou de société technocratique (la terminologie n'est pas encore consacrée); et cela sans oublier, bien entendu, qu'il s'agit toujours de sociétés capitalistes où les concepts fondamentaux d'exploitation, d'aliénation, de plus-value continuent à être valables. Cette introduction d'un concept nouveau n'en reste pas moins nécessaire pour comprendre la nature *concrète* et les fonctions *actuelles* de l'exploitation, de l'aliénation, de la plus-value et de toute une série de phénomènes contemporains.

Revenons à l'idée que les hommes, c'est-à-dire les groupes sociaux, tendent à établir une adéquation aussi forte que possible entre les forces productives et les rapports de production. Cela signifie que le problème des relations entre ces deux aspects de la vie sociale se pose encore, et se posera longtemps, non seulement dans le monde capitaliste mais aussi dans les sociétés qui se désignent elles-mêmes comme socialistes. Et comme toute tension entre les conditions techniques du travail et les relations sociales existantes à un moment donné a abouti dans le passé à la création de groupes sociaux orientés vers une réorganisation de ces rapports – c'est-à-dire à la formation de classes sociales – le problème continuera à se poser de manière analogue dans les sociétés d'aujourd'hui. La tâche urgente est de saisir concrètement les formes spécifiques de ces phénomènes.

Quant au problème des relations entre le pouvoir politique et l'humanisme, il ne saurait être ni celui de chercher une identification totale et définitive des deux éléments, le moyen d'établir un pouvoir politique réellement et durablement humaniste, ni celui d'admettre leur opposition radicale en affirmant que le pouvoir est toujours inhumain et l'humanisme une attitude morale dépourvue de réalisme politique. Il faut bien plutôt se demander quelle est la nature des moments où, dans l'histoires effective des hommes, pouvoir et humanisme se rapprochent le plus, et inversement ceux où ils entrent résolument en conflit. C'est au fond, me semble-t-il, la seule approche positive et scientifique du problème de l'aliénation.

Or la réponse à la première de ces questions dépend de deux paramètres: les premier étant le maximum de développement *possible* des forces productives au moment de l'analyse; le second étant la relation entre le niveau réel de développement des forces productives et les rapports de production existants.

Si nous prenons nos exemples dans les sociétés du passé, sur lesquelles l'accord sera plus facile à établir entre chercheurs marxistes ou proches du marxisme, je pense que nous serons tous d'accord pour dire que pendant une très longue période de l'histoire de l'humanité la division en classes était nécessaire: d'une part, pour maîtriser au maximum la nature et assurer le progrès de cette maîtrise; d'autre part pour assurer aux hommes la possibilité de vivre de mieux en mieux à l'intérieur de la société. Mais, une fois faite cette constatation extrême-

ment générale, il reste à se demander, dans chaque cas, si la forme concrète de la division en classes correspond à un maximum possible de la maîtrise de la nature ou si elle est déjà devenue oppressive, dans la mesure où des groupes privilégiés défendent des structures qui ne correspondent plus à l'optimum des relations interhumaines et du développement des forces productives. Dans le premier cas, il n'y a sans doute pas une situation idéale conforme à un moralisme spiritualiste et abstrait, mais une situation optimale dans les relations entre le pouvoir politique et ce qu'on pourrait appeler l'humanisme; c'est, dans l'étude historique, le seul sens possible du concept de non-aliénation. Dans le second cas, le pouvoir devient nécessairement répressif, engendrant l'aliénation, et l'humanisme bascule du côté des forces d'opposition orientées vers le renversement du pouvoir et la transformation de l'ordre social.

Je prendrai deux exemples pour illustrer cette analyse: ceux de la société féodale et de la société bourgeoise.

Bien qu'on puisse faire un schéma théorique plus ou moins rigoureux du féodalisme, il n'en resterait pas moins insuffisant. Il n'y a pas de féodalisme en soi, mais des sociétés féodales concrètes nées de sociétés antérieures et se transformant elles-mêmes jusqu'à leur disparition. Il va de soi aussi qu'aucune société féodale n'a jamais été égalitaire et que le féodalisme a toujours été fondé sur l'oppression et l'exploitation des serfs. Cela dit, tant que les seigneurs féodaux, tout en exploitant leurs serfs, remplissaient néanmoins une fonction sociale utile à ces derniers; tant que, pour pouvoir les exploiter, ils les protégeaient contre les pillards éventuels et surtout contre les autres seigneurs féodaux du voisinage; tant que, enfin, les exigences des seigneurs et le taux d'exploitation étaient limités par l'économie naturelle (le château ne pouvait consommer qu'une quantité limitée de denrées), l'organisation féodale a représenté dans toute une partie de l'Europe et certainement en France un équilibre plus ou moins proche de l'optimum entre les forces de production et les rapports de production et, à partir de là, entre le pouvoir social et politique et le développement de l'humanisme.

Par la suite, les villes et l'économie marchande se développent. Les seigneurs féodaux, libres désormais de vendre leurs produits, commencent à augmenter considérablement leurs exigences et accentuent l'exploitation des serfs. Mais, dans le même temps, trois processus concomitants viennent s'opposer à cette exploitation; l'affaiblissement militaire des seigneurs que le besoin d'argent conduit à réduire leurs suites; le développement des villes qui constituent des foyers de résistance aux seigneurs et offrent aux paysans le moyen de s'enfuir et d'échapper au servage; le pouvoir central qui, appuyé sur la bourgeoisie des villes, commence à lutter contre la féodalité. Du fait de cette situation contradictoire, la structure féodale devient réactionnaire, oppressive et aliénante.

Le conflit entre le pouvoir social et politique des seigneurs et l'humanisme bourgeois ira croissant.

Le problème se pose de manière analogue lorsque nous étudions l'histoire du capitalisme. Nous savons tous à quel point la création de l'industrie par la bourgeoisie s'est accompagnée d'une exploitation

odieuse et d'une extraordinaire misère de la classe ouvrière.² Et aussi que, dans une perspective globale, ce progrès de la bourgeoisie était, malgré l'affreuse misère qui l'accompagnait, une manière efficace – peut-être la plus efficace – de développer la production et d'assurer aux sociétés européennes les conditions d'une libération ultérieure.

Mais au fur et à mesure où l'industrie s'est développée et où les sociétés occidentales sont sorties de la première révolution industrielle – je ne reprendrai pas ici toute l'analyse du développement des monopoles et de l'impérialisme élaborée par les classiques du marxisme – le pouvoir de la bourgeoisie est devenu de plus en plus oppressif; la rupture s'accroît entre la culture et les valeurs humanistes d'une part et d'autre part le pouvoir des classes dominantes et de l'Etat. Ce phénomène s'accroît encore – Marcuse, Adorno et l'Ecole de Francfort l'ont montré de manière particulièrement nette – avec le développement contemporain de la société technocratique.

Des phénomènes analogues apparaissent, bien entendu, dans les pays socialistes. Ce n'est que par l'analyse concrète des relations entre d'une part la structure des rapports sociaux et du pouvoir politique fondé sur eux et, d'autre part, les conditions de vie et de travail des hommes, ce n'est que par l'étude de la fonctionnalité de ces relations et de leurs possibilités d'assurer l'optimum de développement des individus, qu'on pourra décider du caractère socialiste et non-aliénant, ou au contraire oppressif et aliénant d'une société et du rapprochement ou de l'opposition entre le pouvoir politique – qu'il se dise ou non socialiste – et la culture humaniste.

Connaissant peu – en tout cas trop peu – les sociétés à caractère socialiste, je me contenterai dans la dernière partie de mon exposé d'analyser concrètement le problème tel qu'il se pose aujourd'hui dans les sociétés industrielles occidentales. Ce sont, je l'ai déjà dit, des sociétés capitalistes et, plus précisément, des sociétés qui entrent dans la troisième phase de l'histoire du capitalisme: celle que nous avons appelé le capitalisme d'organisation ou capitalisme technocratique. Ce dernier succède, après la période du capitalisme libéral, à la seconde phase que les classiques du marxisme ont appelée phase impérialiste et que je préfère appeler phase du capitalisme en crise. Il me faut justifier rapidement ce changement de terminologie, qui porte moins sur le contenu même de l'analyse théorique que sur les traits spécifiques de l'objet étudié. Lorsque Lénine caractérisait par le terme d'*impérialisme* la seconde phase historique du capitalisme, il mettait l'accent, entre autres, sur le caractère expansionniste et agressif à l'extérieur des frontières qui apparaissait comme un des traits spécifiques de cette période *par rapport au capitalisme libéral*. Mais, précisément, ce trait n'est plus spécifique si nous envisageons cette période *par rapport au capitalisme technocratique*, qui n'est ni moins expansionniste, ni moins agressif dans sa politique étrangère que ne l'étaient précédemment les grands Etats. Aussi le concept d'impérialisme risque-t-il d'effacer les différences pourtant essentielles entre la

² Les U. S. A., qui avaient besoin de main-d'oeuvre immigrée à laquelle il fallait assurer des revenus plus élevés, et qui ont construit leur industrie à l'aide de capitaux empruntés à l'Europe, constituent la seule exception.

seconde et la troisième phase du capitalisme, dans la mesure où il peut s'appliquer aussi bien à l'une qu'à l'autre. C'est pourquoi je préfère le terme de capitalisme en crise car il permet de distinguer la période 1910-1950, aussi bien par rapport au siècle précédent que par rapport aux vingt dernières années.

Cette période a été, en effet, caractérisée par l'impossibilité de réaliser un équilibre économique, social et politique, même de courte durée, et cela par suite du développement des monopoles et des trusts qui ont compromis la régulation libérale par le marché sans encore trouver le moyen de créer les nouveaux mécanismes d'auto-régulation qui ne seront mis en place qu'après la seconde guerre mondiale. C'est pourquoi, après une longue période de développement relativement stable, troublée seulement par des crises cycliques et quelques guerres relativement localisées (entre 1848 – ou même 1815 – et 1914), nous voyons se succéder dans le monde occidental, à un rythme extrêmement rapide: la première guerre mondiale, la crise politique et sociale des années 1921-1923, l'extraordinaire crise économique de 1929-1933, le fascisme allemand et enfin la seconde guerre mondiale.

Ajoutons que cette période a été caractérisée aussi par le développement d'une philosophie spécifique: l'existentialisme, centré sur l'angoisse, la condition précaire de l'homme, ses limites, et la limite par excellence, la mort.

Ce n'est qu'après la seconde guerre mondiale, et au moins en partie sous la pression du développement interrompu des forces productives en U. R. S. S., que le capitalisme occidental est parvenu à mettre sur pied des mécanismes d'autorégulation interventionnistes en créant – ce qu'aucun classique du marxisme n'aurait imaginé – d'importants éléments de la planification dans le capitalisme.

Il va de soi que je ne saurais faire ici une analyse exhaustive de cette troisième étape, mais je voudrais au moins insister sur quelques-uns de ses processus spécifiques.

Tout d'abord la disparition non pas des couches moyennes en tant que telles mais des couches moyennes *indépendantes*, constituées dans la période libérale, et même dans la période de crise du capitalisme, par les *notables*. Les couches moyennes, qui se développent actuellement dans les sociétés industrielles occidentales diffèrent sur un point essentiel de celles qui caractérisaient les sociétés antérieures: ce ne sont plus des couches moyennes économiquement *indépendantes* mais des couches moyennes *salariées*, c'est-à-dire des gens qui gagnent autant et même plus peut-être que les notables traditionnels mais qui sont des administrateurs, des chercheurs, des cadres, des techniciens. Or cette disparition des notables indépendants constitue une modification, de la navigation spatiale est factice? Il ne faut pas se payer de la structure même des sociétés capitalistes.

D'autre part, le capitalisme d'organisation assure un développement considérable de la technique, c'est-à-dire des forces productives. On a dit, au cours de la discussion, que ce développement est »factice«. Je ne comprends pas ce que cela peut vouloir dire. Est-ce que la découverte de l'énergie atomique, des matières plastiques, de l'automatisation, de la navigation spatiale est factice? Il ne faut pas se payer de mots au nom de je ne sais quelle orthodoxie. Les sociétés capitalistes

sont en mesure d'assurer aujourd'hui un extraordinaire développement réel des forces productives: il s'agit de ce qu'on a appelé, à juste titre je pense, la seconde révolution industrielle.

Or cette seconde révolution industrielle entraîne encore un autre changement important dans la structure sociale. Si d'un côté elle fait disparaître les notables, elle entraîne aussi une diminution en poids relatif, et même parfois en nombre absolu, du prolétariat traditionnel, des ouvriers non-qualifiés travaillant à la chaîne qui caractérisaient la grande industrie au cours de la période précédente, développant ce qu'on peut appeler «la nouvelle classe ouvrière» ou – comme je le préfère – «les couches moyennes salariées» (selon que l'on met l'accent sur le niveau des revenus ou le caractère salarial). Il naît ainsi une couche croissante de spécialistes, et cela signifie – nous verrons tout de suite l'importance concrète de cette constatation – que des forces humaines productives, des travailleurs qui ont un lien très proche avec la production vont de plus en plus passer par les universités, modifiant ainsi le caractère de ces dernières et même la société globale.

En troisième lieu, la naissance du capitalisme d'organisation et les mécanismes de régulation économique sur lesquels il se fonde entraînent une réduction considérable – qui pourrait devenir totale – des crises économiques de *surproduction*; ce qui ne signifie pas bien entendu – et je ne veux pas qu'on me le fasse dire – la suppression des crises sociales et politiques, bien que dans une situation nouvelle celles-ci aussi changent de nature.³ Cette modification de la structure économique entraîne, entre autres, une augmentation très relative mais néanmoins réelle des revenus et aussi du temps libre, bref, une augmentation du standard de vie pour l'ensemble des couches salariées, et en tout premier lieu pour les couches moyennes salariées, c'est-à-dire pour le groupe social dont le poids va croissant.

Or l'analyse traditionnelle de Marx, que nous connaissons tous, était fondée sur le concept de paupérisation. On peut discuter à perte de vue pour savoir si Marx imaginait une paupérisation absolue ou une paupérisation relative. Ce qui me paraît certain, c'est que son analyse implique l'idée que le développement du capitalisme rendrait progressivement la vie insupportable à une couche de plus en plus large d'ouvriers; qu'à partir de là, quel que soit l'état réel de la conscience de classe ouvrière, l'évolution économique et sociale – c'était la théorie géniale de la conscience possible – rendrait le prolétariat de plus en plus mécontent et de plus en plus révolutionnaire dans la mesure où il n'avait aucune chance d'occuper des positions économiques dominantes de contrôle à l'intérieur de la société capitaliste.

La perspective d'avenir se présentait comme une alternative: ou bien une révolution politique préalable à toute prise de contrôle éco-

³ En revanche, nous venons de voir qu'il existe encore des crises monétaires; celles-ci me paraissent cependant dues à l'imperfection des mécanismes d'auto-régulation et, en tant que telles, évitables dans un avenir plus ou moins proche. Bref, je ne crois pas qu'elles soient liées à la nature du capitalisme d'organisation, comme l'étaient les crises de surproduction au capitalisme libéral ou au capitalisme en crise. Mais c'est là un point dont on pourrait discuter et qu'il ne saurait être question de trancher ici.

nomique et social et suivie d'un profond bouleversement sur ces deux plans, ou bien la barbarie et l'aliénation totale; alternative où la première éventualité, la révolution prolétarienne, était de loin la plus probable.

Aujourd'hui, un siècle après la parution du *Capital*, nous nous trouvons tout d'abord devant une classe ouvrière qui a, lentement sans doute mais néanmoins réellement, augmenté progressivement son standard de vie, ce qui a empêché le développement en Europe occidentale (excepté pour de très brèves périodes) de puissantes organisations politiques révolutionnaires. Si Lénine expliquait le réformisme par l'existence d'une aristocratie ouvrière, il faut se rendre compte que c'est non pas une minorité mais la grande majorité de la classe ouvrière en Angleterre, en Allemagne, en France, et aux U. S. A. qui a constitué cette aristocratie par rapport au reste du monde. C'est un des facteurs les plus importants qui explique le caractère essentiellement réformiste aussi bien de la social-démocratie allemande d'avant-guerre que des partis communistes allemand et français depuis au moins 1924 ou 1925: et cela malgré une idéologie révolutionnaire de surface devenue de plus en plus scolastique. Ce réformisme, lié entre autres à l'organisation de la classe ouvrière et aux conquêtes syndicales, était – et est encore – un *réformisme intégré* à la société capitaliste, qui se proposait d'y introduire un certain nombre de modifications, importantes sans doute mais néanmoins secondaires, qui ne menaçait – et ne menace – en rien le capitalisme en tant que tel, et dont l'action *réelle* ne s'orientait nullement vers un changement profond de l'ordre social. En bref, les organisations politiques et syndicales de la classe ouvrière ne posaient qu'en paroles et nullement dans leur action réelle le problème du dépassement du capitalisme.

Or, ce qu'on a appelé la nouvelle classe ouvrière, ou encore les nouvelles couches moyennes salariées, se trouvent dans une situation essentiellement différente. Sans doute le problème du standard de vie est-il complètement renversée; son amélioration devient évidente et, pour ces couches, une paupérisation pourrait être difficilement défendue, même par les doctrinaires les plus dogmatiques. A partir de là le problème de l'aliénation se modifie lui aussi de fond en comble. L'École de Francfort, Adorno et surtout Marcuse, nous ont montré dans des ouvrages remarquables l'abêtissement, le rétrécissement de l'horizon intellectuel, la disparition de toute dimension critique et créatri de la conscience, qui menacent ces couches dans la mesure où elles accepteraient passivement les avantages que leur propose le capitalisme d'organisation. Une société hautement administrée, et qui étend l'administration jusqu'à la culture au point de l'étouffer et de la faire disparaître – car rien n'est plus contraire à la culture que l'administration –; le consommateur absolu et passif, gagnant sa vie comme simple exécutant pour s'offrir des gadgets; le Club Méditerranée de la pensée: voilà la grande menace qui se profile à l'horizon. A la contrainte extérieure du fascisme et des camps de concentration se substitue quelque chose de plus subtil et de plus dangereux: l'abêtissement, le lavage de cerveau, corruption par le revenu, les vacances, l'action des mass-media et de la publicité.

Il faut reconnaître que, pendant toute une période qui s'étend à peu près de 1950 à 1968, ce processus d'intégration a semblé effectivement réussir. C'est pendant cette période que ce sont développées des théories sociologiques qui, radicalement opposées les unes aux autres dans leurs jugements de valeur, affirmaient néanmoins la même chose et transformaient une situation transitoire en période historique. Enchantés de la naissance d'une pensée «positive» (et cela voulait dire intégrée), Raymond Aron et Daniel Bell chantaient l'hymne de la fin des idéologies; avec la conscience mélancolique que la culture était en train d'agoniser, David Riesmann annonçait la fin du radar intérieur; avec la conscience apocalyptique du prophète qui voit arriver la fin du monde, Herbert Marcuse clamait l'avènement de ce monstre qu'est l'homme unidimensionnel. En même temps d'ailleurs, en France, une théorie qui se présentait comme scientifique alors qu'elle était en réalité hautement idéologique, et qui, avec Althusser, pénétrait même la pensée marxiste, annonçait la disparition du sujet, de l'homme et de l'Histoire, l'avènement d'un «savoir» réservé à une élite, complètement séparée des masses par la «coupure épistémologique» entre d'une part l'«idéologie», la «pensée sauvage» et d'autre part la «Science».

Quelles étaient, sur le plan économique et social, les caractéristiques de la société technocratique en voie de se constituer dans le monde occidental qui avaient engendré ces idéologies?

Tout d'abord – je l'ai déjà dit – constitution progressive de mécanismes d'auto-régulation et de planification économique. A partir de là, diminution considérable des notables et diminution progressive du poids social des ouvriers non-qualifiés, des anciens travailleurs à la chaîne; augmentation d'une couche nouvelle de spécialistes relativement bien payés, à revenu croissant, ayant de plus en plus une importance décisive dans le processus de production; mais aussi, phénomène capital, concentration progressive des décisions entre les mains d'un groupe relativement restreint d'individus, notamment de planificateurs (je les appellerai des «technocrates», en ne liant pas particulièrement ce mot à l'idée de technique mais plutôt à celle de décision, et en l'opposant au mot «technicien»; il y a ainsi des technocrates de l'économie, de la politique, de l'enseignement, de la publicité, des loisirs, etc.); enfin, contre-partie du développement de la technocratie, réduction des techniciens spécialistes, des nouvelles couches moyennes salariées au niveau de simples exécutants. Je n'insisterai pas – Marcuse et l'Ecole de Francfort l'ont fait de manière suffisamment brillante – sur le rétrécissement intellectuel et la suppression de la dimension critique qu'a entraînée cette transformation.

Faut-il, à partir de là, accepter les conclusions, catastrophiques pour l'homme et la culture, des apologistes du capitalisme, des prophètes de l'apocalypse ou des théologiens de la scolastique anti-humaine? Faut-il donner raison à Raymond Aron, à Daniel Bell, à Herbert Marcuse, à Claude Lévi-Strauss ou à Roland Barthes? Je ne le crois pas. La réalité sociale est beaucoup plus complexe qu'elle n'apparaît à tous ces théoriciens qui confondent une période de transition relativement brève avec une période historique ou un statut fondamental et «a-historique» de l'humanité.

Tout d'abord, s'il est vrai que la première réaction à l'augmentation du niveau de vie d'une génération qui avait encore connu – directement ou par l'intermédiaire de ses parents – l'incertitude et l'angoisse des années 1929 à 1945 a été l'enthousiasme pour la sécurité et le bien-être offerts par la nouvelle société technocratique, les choses devaient et doivent se modifier avec la poursuite de cette évolution. La sécurité, le revenu permettant de vivre à un niveau décent, deviennent des choses naturelles et qui vont de soi.

Phénomène plus notable encore: à chaque augmentation du revenu, l'augmentation suivante doit perdre de sa valeur pour la conscience. Une seconde voiture a moins d'importance que la première, une troisième beaucoup moins que la seconde. La différence entre la possession d'un ou deux costumes est énorme, elle diminue considérablement entre six et sept, etc. Il y a donc beaucoup de chances – et cela constitue une possibilité réelle pour l'action socialiste – pour que l'augmentation du standard de vie perde son poids de facteur d'intégration et pour que, parallèlement, à l'exclusion de toute participation aux décisions, le statut de simple exécutant devienne une frustration de plus en plus difficile à supporter; et cela d'autant plus qu'il y a là une contradiction virtuelle – et qui doit aller en s'accroissant – entre la culture universitaire, l'accroissement des connaissances qu'exige la spécialisation, et le rétrécissement d'horizon intellectuel, l'absence de tout intérêt non seulement social et politique mais même organisationnel pour la politique d'investissements de l'entreprise qu'implique l'adaptation à la société technocratique. Le produit le plus important qui était à la base de l'image du capitalisme d'organisation intégré – ce que j'ai appelé un jour le spécialiste et l'universitaire analphabètes – contient une contradiction interne qui risque fort d'éclater au corps de l'évolution historique. Dans la mesure cependant où la conscience des couches moyennes salariées s'orientera très probablement de plus en plus vers des revendications non pas quantitatives mais qualitatives, vers une exigence de participation aux décisions et, à la limite, vers une gestion entièrement démocratique de l'entreprise, la perspective d'une évolution des sociétés industrielles vers le socialisme se trouve à la fois réactualisée et profondément modifiée.

Or cette couche tend à devenir à la fois la couche numériquement la plus importante de la société nouvelle, et un groupe social dont les individus, difficilement remplaçables étant donné leur qualification, se trouvent situés au point névralgique de toute l'organisation sociale: son orientation a donc toute chance de devenir décisive pour l'évolution de la société. Lancée d'abord par les socialistes yougoslaves et née du besoin de donner une infrastructure à leur attitude critique à l'égard du socialisme centraliste et bureaucratique de l'U. R. S. S., l'idée d'autogestion qui était – et est encore – très difficile à réaliser dans un pays en voie d'industrialisation – vous connaissez toutes les difficultés auxquelles elle se heurte du fait, entre autres, du caractère arriéré des couches paysannes et de certaines couches ouvrières qui viennent seulement de quitter la paysannerie – s'est répandue comme une flamme en Occident en mai 1968. Elle est aujourd'hui sinon acceptée – la résistance farouche du P. C. F. et de la C. G. T. suffirait à rendre cette acceptation impossible – tout au moins discutée par des dizaines de

milliers de jeunes gens et d'ouvriers qui n'en avaient jamais entendu parler, et elle devient, dans cette perspective, la principale et peut-être l'unique forme concrète que peut prendre une orientation socialiste dans les sociétés industrielles avancées.

Le schéma marxiste traditionnel d'un prolétariat qui, n'ayant aucune possibilité de conquérir des positions sociales et économiques importantes à l'intérieur de la société capitaliste, ne saurait arriver au socialisme que par une révolution politique, une conquête de l'Etat préalable à toute réforme fondamentale de la structure économique, se trouve profondément modifié. Des conquêtes qualitatives orientées vers le contrôle de la production et l'autogestion ne supposent plus nécessairement une conquête préalable de la machine étatique, et la marche vers le socialisme prendra probablement un chemin analogue au développement de la bourgeoisie à l'intérieur de la société féodale, à savoir: celui d'une conquête graduelle – bien que jalonnée de conflits parfois très aigus – du pouvoir économique et social, suivie d'une conquête révolutionnaire (Angleterre – France) ou réformiste (Italie – Allemagne) du pouvoir politique.

Il s'agit sans doute d'une orientation réformiste, mais essentiellement différente du réformisme qui a caractérisé la période antérieure dans l'histoire du capitalisme. Ce dernier s'orientait vers des aménagements de la structure sociale existante; cette fois, il s'agit – comme dans le cas de la lutte en dernière instance réformiste, elle aussi, de la bourgeoisie contre la société féodale – d'un réformisme orienté vers un changement radical des structures, c'est-à-dire d'un réformisme révolutionnaire.

A ce sujet, je voudrais dire quelques mots sur l'opposition entre la nature et la fonction de l'université dans le capitalisme libéral et dans le capitalisme d'organisation. Une des raisons du mouvement étudiant dans les pays capitalistes avancés me paraît d'ailleurs être le renversement radical de cette nature et de cette fonction.

La société libérale traditionnelle était en effet composée de deux secteurs à structure différente: l'un, autoritaire, embrassant la production et, sur son modèle, l'armée et surtout la famille; l'autre, égalitaire et démocratique, réservé aux notables, embrassant surtout le marché (sauf le marché de la main-d'œuvre) et la vie culturelle, sociale et politique dans la mesure – et dans la mesure seulement – où les notables y participaient. Ce dualisme posait le problème du passage du jeune enfant éduqué dans une famille autoritaire – à l'intérieur de laquelle il occupait une position subordonnée – au statut de notable indépendant, ayant un jugement suffisamment critique pour prendre des décisions importantes et exercer à son tour l'autorité dans le secteur hiérarchisé. L'université et, dans une certaine mesure, les dernières classes de l'école secondaire avaient précisément pour fonction d'assurer ce passage; ce qui explique le caractère libéral et critique d'une université qui avait pour mission de créer des esprits indépendants même lorsqu'elle leur transmettait des idées conservatrices et réactionnaires.

Or cette situation s'est renversée du tout au tout avec le remplacement des notables par les couches moyennes salariées. Simples exécutants dans la plus grande partie de leur activité, ayant relativement

peu de décisions importantes à prendre par eux-mêmes, les membres de ces couches – comme les anciens notables – ont transporté dans une très grande mesure leur comportement du bureau à la maison, du lieu de production à la famille, provoquant ainsi une libéralisation de la vie familiale et une importante diminution de l'autorité paternelle.

Vous voyez facilement la double conséquence de ce changement. L'université, qui reçoit une masse de plus en plus grande d'étudiants n'est plus réservée aux notables et devient un élément constitutif de la production, a maintenant pour mission de transformer des enfants éduqués de manière relativement libérale et peu habitués à obéir en exécutants disciplinés. On comprend que sa structure critique traditionnelle a tendu à faire progressivement place à une structure autoritaire et mandarinale qui existe même lorsque les idées transmises sont progressistes et libérales.

Malheureusement, cette structure autoritaire entre en conflit non seulement avec les tendances libérales qui commencent à se développer dans les nouvelles couches moyennes et particulièrement dans la jeune génération, qui n'a connu ni la crise ni la guerre et n'est pas encore intégrée à la structure hiérarchique de l'appareil de production, mais encore avec le statut même du savoir scientifique dont la progression rapide fait que très souvent de jeunes assistants de trente à quarante ans sont plus au courant de l'état actuel de la pensée scientifique que les professeurs auxquels ils sont hiérarchiquement subordonnés.

J'ajoute que cette situation contradictoire – qui devait mener à la crise – est d'autant plus importante pour la société globale que l'université n'est pas une entreprise quelconque mais un noyau à partir duquel les nouvelles couches de spécialistes sont diffusées dans l'ensemble de la production.

Ainsi, devant les événements de ces toutes dernières années et, notamment, depuis les événements de mai 1968 en France – qui ont suivi une longue période de stabilisation relative – le problème le plus important est celui de savoir s'il s'agit d'une crise de même type que celles qui ont jalonné le XIX^e et le XX^e siècles, ou si au contraire nous sommes devant les premières manifestations de nouvelles forces sociales, nées de la seconde révolution industrielle et orientées vers une nouvelle perspective.

Au niveau purement empirique, il faut avouer qu'il serait difficile de trancher et que les deux thèses peuvent être défendues. C'est à l'intérieur de l'analyse théorique globale que je viens de développer que j'opte pour la deuxième. Il est probable que les événements à venir, l'évolution ultérieure permettront de répondre à cette question. Ce qui me paraît certain, en tout cas, c'est que, même s'il s'agit des premières manifestations de forces nouvelles, celles-ci n'ont pas encore atteint un niveau de conscience historique et théorique suffisamment développé et que la plupart des étudiants et des ouvriers qui ont participé au mouvement de mai parlaient et parlent encore le langage de la période des structures autoritaires tant des forces dominantes que des forces de contestation. Quel que soit le jugement que l'on porte sur la pensée de Marcuse – et j'ai eu l'occasion plusieurs fois de discuter avec lui ici à Korčula et de dire ce qui nous sépare – il a eu le mérite de poser tout au moins les problèmes qui correspondent à la génération nouvelle et

au monde où elle a grandi, alors que la plupart des théoriciens marxistes continuent à parler le langage de la paupérisation, de la révolution politique prolétarienne préalable à toute transformation sociale et économique, et de la dictature du prolétariat.

Malgré l'admiration que j'ai pour Lénine et pour Trotsky – et je vous assure qu'elle est énorme – il importe de savoir que le monde a changé et que nous devons éviter à tout prix de devenir scolastiques et dogmatiques en continuant à parler le même langage et à répondre aux mêmes problèmes. Un metteur en scène de la jeune génération a donné à un de ses films un titre caractéristique: *la Chine est proche*. Les gens de mon âge font partie d'une génération pour laquelle aucune information sur les progrès de la technique, sur les possibilités d'arriver en deux jours à Pékin et en quelques jours sur la lune ne changera rien au fait que la Chine est lointaine et reste un monde tout à fait différent. Un exemple très limité permet d'illustrer le phénomène: lorsque les premières nouvelles de la Révolution Culturelle ont paru dans la presse occidentale, elles montraient le désarroi et la désorientation totale des correspondants; ceux-ci avaient leur schéma sur le monde communiste, sur son caractère strictement discipliné et organisé et, devant le flot d'affiches qui couvraient les murs des villes, se demandaient - après se les être fait traduire - de qui elles émanaient, quel était l'organisme qui les avait fait coller sur les murs. Les jeunes qui ont vu tout cela à la télévision ont eu au contraire une réaction toute différente: ils y ont vu un moyen spontané d'expression, et il a suffi de deux jours d'occupation de la Sorbonne pour que nous comprenions tous que, dans un moment de révolte populaire, une affiche collée sur un mur signifiait simplement qu'un homme avait quelque chose à dire et qu'il s'adressait à tous les passants. Le mur comme moyen d'expression à la place du livre et du journal était difficilement concevable pour les gens de quarante ans; il était tout naturel pour les filles et les garçons de vingt. La Chine est proche, et les jeunes qui le savent et le vivent ont raison contre l'érudition de tous les sinologues et géographes de la génération précédente.

Cela dit, il n'en reste pas moins vrai que ces jeunes gens qui découvrent de manière intuitive qu'un mur est un moyen d'expression et que la Révolution Culturelle les concerne, n'ont pour la plupart aucune conscience claire et surtout aucune conscience théorique des phénomènes contemporains et de leur propre comportement. C'est là que la carence des théoriciens de la génération précédente, de notre génération, apparaît la plus dangereuse. N'ayant reçu aucun moyen sérieux de comprendre la société contemporaine ni de se comprendre lui-même, le mouvement tout entier souffre d'une ambiguïté fondamentale. Il parlait, et parle encore, le langage des socialistes et des révolutionnaires du début du siècle ou des pays en voie de développement, le langage de Trotsky, Lénine, Rosa Luxemburg, Guévara ou Mao, pour dire la contestation dans les pays industriels de la seconde moitié du XX^e siècle; or la distance entre ces deux périodes est beaucoup plus grande qu'elle n'était, par exemple, entre 1850 et 1940. Ces discordances entre, d'une part, la conscience et le langage, et, d'autre part, le comportement et les problèmes réels auxquels il doit répondre

engendrent bien entendu une ambiguïté parfois favorable à l'apparition de la conscience nouvelle, mais fatale souvent à la structuration de l'action.

Et, pour terminer sur le dilemme Pouvoir et Humanisme: dans l'ancienne problématique du mouvement ouvrier et de la pensée marxiste, la hiérarchie et la discipline des classes dominantes, qui organisaient et perpétuaient l'exploitation, exigeaient une défense des classes opprimées et des valeurs humaines organisée, centralisée et hiérarchisée sur le même modèle. Si vous voulez, il s'agissait de la lutte entre deux camps qui prenaient tous deux des structures organisationnelles se rapprochant de la structure militaire des armées traditionnelles formées avant tout de troupes d'infanterie. Deux choses m'ont cependant frappé dans le mouvement de mai 1968, et notamment dans le mouvement étudiant: c'est le refus radical de toute organisation et de toute discipline, et l'exigence profonde de liberté et de spontanéité; un refus et une exigence qui allaient jusqu'au pathologique lorsque des Comités d'action refusaient de maintenir le même secrétaire le matin et l'après-midi, ce qui supprimait toute continuité et ne permettait même pas de conserver les procès-verbaux. Tout cela était bien entendu absurde et condamné à l'inefficacité. L'important est néanmoins de savoir si nous étions en face d'une mentalité enfantine ou, au contraire, d'une réaction encore confuse mais essentiellement justifiée contre la discipline et le caractère hiérarchique d'organisations ne correspondant plus à la société nouvelle en train de se constituer. La réponse dépend de l'existence de forces nouvelles en voie de développement, orientées à la fois vers la liberté, la démocratie et la transformation socialiste de la société. L'espoir de démocratisation du mouvement ouvrier ne saurait être réellement fondé que sur le fait qu'il se trouve maintenant dans un monde nouveau et face à une problématique nouvelle.

La discipline et l'organisation ne sauraient en effet être les mêmes dans un corps d'infanterie et dans un avion ou tout autre corps techniquement avancé. N'importe quel sous-officier connaît le maniement du fusil et peut l'expliquer aux soldats en leur disant ce qu'ils doivent faire et en leur donnant des directives générales. En revanche, même un officier supérieur se trouverait incompetent devant un simple soldat spécialiste en train de manier une mécanique ultramoderne. Peu à peu, le progrès technique exige un remplacement de la hiérarchie par la coopération, de l'autorité par la camaraderie. Et permettez-moi, en tant que sociologue, de dire aux camarades trotskystes qui ont parlé hier et avant-hier qu'il y a une certaine naïveté à affirmer que les partis sociaux-démocrates et communistes se sont bureaucratisés mais qu'ils parviendront, eux, à créer un véritable parti hiérarchique, centralisé et révolutionnaire. Il est probable et même certain qu'à l'origine les socialistes allemands ou les bolcheviks russes étaient animés pour le moins d'intentions aussi bonnes et d'un esprit socialiste aussi sincère que le sont ces camarades aujourd'hui. La bureaucratisation et l'intégration à la société existante ne sont pas le simple résultat d'une trahison ou d'une mauvaise volonté – bien que celles-ci aient souvent existé – mais bien plutôt d'un processus structural auquel le parti trotskyste n'échapperait certainement pas lui-même s'il devenait un parti de masse et se trouvait dans une situation analogue.

Cela dit, reste pour l'instant le problème le plus fondamental et sans doute le plus difficile: celui des formes d'organisation d'un mouvement réellement socialiste dans les sociétés industrielles contemporaines.

Il est évident pour nous tous que, sur ce plan, aucun programme réaliste et valable n'a surgi en Occident au cours des dernières années et que cela constitue la faiblesse la plus importante de la gauche européenne. Au fond si, entre 1916 et 1925, Lénine, Lukács et Gramsci redécouvrent indépendamment l'un de l'autre la pensée dialectique et la nécessité de fonder la compréhension de la société et l'action socialiste sur des forces internes aux sociétés qu'ils combattent, leur analyse reste au niveau philosophique; si, après la Seconde Guerre Mondiale, les socialistes yougoslaves, Trentin et Foa en Italie et, plus tard, Serge Mallet en France découvrent cette force sociale interne, en train de naître avec la seconde révolution industrielle, dans la nouvelle classe ouvrière et son programme dans le concept d'autogestion, tout ce qu'ils peuvent affirmer sur le plan organisationnel c'est la probabilité – qui ne cesse de se confirmer – de l'augmentation de la fonction politique des syndicats et des organes d'autogestion par rapport à celle des partis. Reste toujours dans les sociétés capitalistes avancées le problème des formes nouvelles d'organisation capables d'unir la démocratie et la liberté internes avec l'efficacité dans la lutte contre les classes dominantes.

Vous pensez bien que je n'ai sur ce point aucune recette à vous présenter. Néanmoins je voudrais mentionner que j'ai lu un jour dans un ouvrage de Trotsky une remarque qui m'a paru hautement intéressante: l'auteur se demandait pourquoi le prolétariat avait besoin dans sa lutte d'organisations centralisées et disciplinées alors que la bourgeoisie avait réussi sa Révolution en France avec l'organisation beaucoup plus lâche et décentralisée des Clubs et des Sections; et il répondait – à juste titre, me semble-t-il – que la bourgeoisie ayant déjà le pouvoir économique et social avait acquis les cadres mentaux, la conscience de classe qui orientaient spontanément son action dans un sens révolutionnaire. Il y a en effet, entre spontanéité et discipline, une relation dialectique qui rend la seconde d'autant moins nécessaire que la première est plus développée.

A la base des positions des anciens marxistes, de Kautsky à Lénine et de Bebel à Staline, il y avait l'intuition – et souvent la conviction – de l'absence de toute spontanéité révolutionnaire de la classe ouvrière, absence à laquelle devait suppléer précisément l'organisation hiérarchique et disciplinée. Mais si – comme je viens de le dire – la nouvelle classe ouvrière arrive, par son action, à conquérir des positions de contrôle de la production à l'intérieur même de la société capitaliste, elle se trouvera dans une situation analogue à celle de la bourgeoisie d'avant 1789. L'exercice de ces fonctions économiques et sociales entraînera une formation psychique et intellectuelle suffisante pour permettre d'augmenter considérablement la spontanéité et la démocratie dans les organisations à venir, que les théoriciens devront découvrir à partir de l'expérience historique future comme leurs prédécesseurs ont découvert jadis les syndicats en Occident ou les soviets en Russie.

Les formes futures d'organisation devront sans doute – pour être fonctionnelles et efficaces – se débarrasser de tout ce que l'enthousiasme et le radicalisme des étudiants de 1968 avaient d'intempestif, d'irresponsable et d'exagéré. Il n'en reste pas moins que leur refus de la hiérarchie et de la discipline bureaucratique – ces deux caractéristiques du mouvement ouvrier des dernières décennies –, leur exigence profonde de liberté et de démocratie contenaient en germe, et sous une forme sans doute anticipatrice, une profonde et puissante intuition du monde moderne en train de naître et des formes que prendront probablement les valeurs humanistes, l'organisation de la lutte pour le socialisme et les structures du pouvoir et que, par cela même, les étudiants de mai 1968 étaient en avance sur la conscience bureaucratique des défenseurs des structures antérieures, devenues oppressives et en train d'être dépassées par l'Histoire.

MACHT, GEWALT UND HUMANITÄT

Gajo Petrović

Zagreb

Sind Macht und Gewalt wesentliche Merkmale der Menschlichkeit, oder vielmehr Formen eines entfremdeten Seins des Menschen? Oder sind sie vielleicht ein Drittes, im Verhältnis zur Menschlichkeit Neutrales und Instrumentales, dessen Menschlichkeit oder Unmenschlichkeit von den Zwecken abhängt, zu welchen wir Macht und Gewalt gebrauchen?

Die so gefaßten Fragen können wohl zu einfach erscheinen. Die Antwort scheint sich von selbst zu ergeben. Ist es nicht ganz klar und unbestreitbar, daß Macht und Gewalt etwas Negatives, Unmenschliches darstellen? In den gegenwärtigen Diskussionen über Macht und Gewalt wird wirklich sehr oft von einer solchen Voraussetzung ausgegangen, ohne irgendwelche gedankliche Anstrengungen zu machen, sie kritisch zu prüfen, sie zu durchdenken und zu begründen. In diesen Diskussionen wird aber auch sehr oft unkritisch die entgegengesetzte Voraussetzung angenommen, daß die Macht oder der Wille zur Macht die wesentliche Bestimmung des Menschen ausmacht, so daß die Menschlichkeit des Menschen am Grad seiner Macht gemessen werden kann. Diese beiden entgegengesetzten Auffassungen führen oft eine friedliche Koexistenz, wobei sie in keinen Dialog treten und so die Frage offen lassen.

Müssen wir uns denn für eine der beiden entgegengesetzten Auffassungen entscheiden? Und ist die einzige »dritte Möglichkeit«, die Macht und die Gewalt zu etwas Äusserlichen und Neutralen im Verhältnis zu Humanität zu erklären? Sollte man nicht zunächst den Begriff der Macht durchdenken? Könnte die Differenzierung im Begriff Macht nicht als Ausgangspunkt für eine angemessenere Lösung dienen? Steht die Sache vielleicht nicht so, daß einige Formen der Macht die Verneinung der Menschlichkeit, die anderen ihre volle Behauptung darstellen?¹

¹ Der Gedanke, daß eine Differenzierung im Begriff Macht durchgeführt werden sollte, wurde in Korčula im Vortrag von V. Korać ausgesprochen, wenn er am Ende seiner Ausführungen die Forderung aufstellte, die *Macht* soll *ohnmächtig* und die *Humanität allmächtig* werden. In der so formulierten Forderung, in der die Macht einmal gesondert und zweimal in Zusammensetzungen erwähnt wird, han-

Die Frage ob jede Macht etwas Menschliches, bzw. Unmenschliches ist, oder ob vielleicht Formen der menschlichen, wie auch der unmenschlichen Macht bestehen, kann einem abstrakt erscheinen, in keiner Beziehung mit den »konkreten« Fragen des Lebens. Im Zusammenhang mit einem solchen möglichen Einwand soll aber erwähnt werden, daß diese »abstrakte« Frage bedeutende theoretisch-praktische Konsequenzen hat, weil von ihr viele andere Fragen abhängen, die wir im weiteren stellen und theoretisch oder praktisch zu lösen versuchen werden. Wenn wir nämlich den Standpunkt einnehmen, daß die Macht und die Gewalt Merkmale der Menschlichkeit darstellen, so stehen wir vor der Aufgabe ihrer Weiterentwicklung und Stärkung; wenn wir uns aber für die These entscheiden, daß Macht und Gewalt Formen der Entfremdung des Menschen darstellen, so sehen wir uns dem Problem ihrer Eliminierung oder wenigstens »Zähmung« (Russell) gegenübergestellt; und wenn wir die Auffassung von der neutralen, instrumentalen Natur der Macht und Gewalt annehmen, werden wir die Ziele zu bestimmen haben, denen sie untergeordnet werden sollen.

Der Frage, ob Macht und Gewalt in einer inneren (wesentlichen) oder nur äußerlichen (instrumentalen) Beziehung zur Humanität stehen, könnte auch eingewendet werden, daß sie akademisch »neutral« oder »ohne Standpunkt« ausgedrückt ist, weil sie verschiedene Möglichkeiten erwähnt, als ob sie gleichberechtigt und gleich wahrscheinlich wären. Die Frage wäre aber keine Frage, wenn sie im voraus nur eine Antwort gestattete. Ist eine Frage offen, bedeutet das keineswegs so etwas wie »désengagement«. Die Frage nach dem Verhältnis von Macht und Gewalt zur Humanität ist schon als Frage »engagiert«, weil sie vor allem die herrschende inhumane Macht trifft, die in ihrer Besessenheit nach der unaufhörlichen Selbstvermehrung jede kritische Frage über sich selbst als unerwünscht abweist.

Da die Macht und die Gewalt nicht dasselbe sind, werden wir zunächst die Beziehung zwischen Macht und Humanität betrachten, und zwar so, daß wir die Gewalt vorläufig beiseite lassen – bis sie sich von selbst meldet.

Die Frage über das Verhältnis zwischen Macht und Humanität ist eine der großen Fragen der europäischen Philosophie, so daß wir uns über sie bei vielen bedeutenden Denkern (man denke nur z. B. an Hobbes oder Hegel) belehren könnten. In unserer Betrachtung dieses Verhältnisses werden wir von Friedrich Nietzsche ausgehen. Es ist nicht mein Vorhaben, Nietzsche zu degradieren oder zu rehabilitieren, sogar nicht »objektiv« zu interpretieren oder zu rekonstruieren. Ich möchte nur gewisse Möglichkeiten für die Differenzierungen im Begriff Macht aufweisen, Möglichkeiten, die bei Nietzsche angezeigt, obwohl vielleicht nicht auf diese Weise durchgeführt sind.

delt es sich offensichtlich nicht immer um die Macht in demselben Sinn. Die Notwendigkeit der Differenzierung des Begriffes Macht wurde auch von R. Muminović hervorgehoben, als er sagte, daß es sich wirklich nicht um das Verhältnis zwischen Macht und Humanität handelt, sondern um das Verhältnis der Macht zur edlen Macht.

Vor allem möchte ich auf eine der Hauptthesen Nietzsches verweisen, diejenige, derzufolge das Leben als »die uns bekannteste Form des Seins« spezifisch »ein Wille zur Akkumulation der Kraft« ist.² Nietzsche zufolge haben alle Prozesse des Lebens hier ihren Hebel: »nichts will sich erhalten, alles soll summiert und akkumuliert werden.« (467) Der Wille zur Macht ist aber nicht nur das Prinzip des Lebens als eines gesellschaftlichen Phänomens, weil der Wille zur Akkumulation der Kraft nicht nur für das Phänomen des Lebens, für Ernährung, Zeugung, Vererbung spezifisch ist, sondern auch »für Gesellschaft, Staat, Sitte, Autorität« (466). »Sollten wir – fragt Nietzsche – diesen Willen nicht als bewegende Ursache auch in der Chemie annehmen dürfen? – und in der kosmischen Ordnung?« (466) So zeigt sich der Wille zur Macht als ein nicht nur biologisches Prinzip, und das ist nicht erstaunlich, weil wir, wie es auch Nietzsche sagt, vom Sein keine andere Vorstellung als »leben« haben. »Wie kann also etwas Totes 'sein'?« (396)

Indem Nietzsche den Willen zur Macht zum universalen Prinzip erklärt, macht er uns auch auf verschiedene Illusionen und illusorische Annahmen aufmerksam, wie diejenige, daß der Mensch nur die Lust sucht. Das Streben nach Lust ist wirklich nur eine Folge und was dahinter steckt ist das Streben nach einem »Plus von Macht« (473). Nietzsche behauptet auch, daß die Macht, wo sie machtlos ist, sich der Hypokrisie und Klugheit bedient, so daß sie sich als Gehorsam, Ergebung, Hingebung, Liebe, Idealisierung, Vergötterung, Fatalismus, Resignation, »Objektivität«, Selbsttyrannisierung, Stoizismus, Askese, Kritik, Pessimismus usw. ausgibt. (487) Zum Begriff des Lebendigen gehört es »daß es wachsen muß, – daß es seine Macht erweitern und folglich fremde Kräfte in sich hineinnehmen muß.« (489) Man redet von einem »Recht des Individuums sich zu verteidigen,« man sollte aber »auch von seinem Rechte anzugreifen reden«, weil beides, der aggressive und der defensive Egoismus »die Fatalität des Lebens selbst« sind. (489) »Die Erschöpften wollen Ruhe, Gliederausrecken, Frieden, Stille, – es ist das Glück der nihilistischen Religionen und Philosophien; die Reichen und Lebendigen wollen Sieg, überwundene Gegner. Überströmen des Machtgefühls über weitere Bereiche als bisher. Alle gesunde Funktionen des Organismus haben dies Bedürfnis. . .« (475)

Wenn wir die angeführten, wie auch einige andere Texte von Nietzsche sorgfältig studieren, so sehen wir daß der Begriff der Macht, der hier als ein universales Prinzip erscheint, gewisse Differenzierungen in sich enthält, und daß auch bei Nietzsche der Grund zur Unterscheidung der drei Hauptformen der Macht zu finden ist.

Die erste Grundform der Macht wäre die Macht als bloße, im Bezug auf das Menschliche neutrale Macht oder Kraft, die Macht die nichts spezifisch Menschliches, sondern dem Menschen, dem Tier, der Maschine, der Natur Gemeinsames ist. Das ist die Macht des Verweilens und des Erhaltens, die Macht der Bewegung und des Zusammenstoßes. Daß auch bei Nietzsche eine solche Auffassung erscheint, ersieht man daraus, daß er oft die Worte »Macht« und »Kraft« pro-

² F. Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, Alfred Kröner Verlag, Leipzig 1930, S. 467.

miscue gebraucht, daß sieht man auch an vielen Stellen, wie diejenige, an der er sagt: »Ich lehre das Nein zu allem, was schwach macht, – was erschöpft. Ich lehre das Ja zu allem, was stärkt, was Kraft aufspeichert, was das Gefühl der Kraft rechtfertigt.« (41)

Die zweite Konzeption, die wir auch bei Nietzsche finden, wäre die Auffassung von Macht als mehr Macht oder mehr Kraft, als Übermacht. Das ist Macht als die Macht des Verwaltens und des Herrschens, die Macht des Befehlens, der Unterdrückung und der Ausbeutung, die Macht des Aneignens und Nehmens. Diese Macht klang in einigen Zitaten an, die ich schon angeführt habe, und klingt auch sonst oft in Nietzsche an, so daß sie den Ausgangspunkt für viele Kritiken seiner Philosophie darstellt.

Ich glaube aber, daß bei Nietzsche auch eine dritte Konzeption oder Form der Macht vorkommt. Sehr klar kommt sie zum Ausdruck, wenn Nietzsche den sogenannten »guten Menschen« der Kritik unterwirft: »Bescheiden, fleißig, wohlwollend, mäßig: so wollt ihr den Menschen? den *guten Menschen*? Aber mich dünkt das nur der ideale Sklave, der Sklave der Zukunft.« (247) Und weiter: »Fleiß, Bescheidenheit, Wohlwollen, Mäßigkeit sind ebenso viele *Urhinderungen* der *souveränen Gesinnung*, der großen *Erfindsamkeit*, der heroischen Zielsetzung, des vornehmen Für-sich-seins.« (247) Auch so: »Der Arme an Leben, der Schwache, verarmt noch das Leben: der Reiche an Leben, der Starke, bereichert es. Der erste ist dessen Parasit: der zweite ein Hinzu-Schenkender . . .« (37)

Auf diese Weise neben der Konzeption der Macht als bloßer Kraft und der Konzeption der Macht als Übermacht, Herrschaft, haben wir auch die Konzeption der Macht als Vermögen und Befähigung, als die Fähigkeit des Lebens und Erlebens, des Liebens und des Staunens, die Fähigkeit des Entdeckens und Ins - Leben - Rufens des Neuen, als die Fähigkeit des Schaffens und des Schenkens. Wir sollten, also, drei wesentlich verschiedene Formen der Macht unterscheiden: die Macht als bloße Macht oder Kraft, die Macht als Übermacht und die Macht als Schöpferkraft und Schaffen.³

Wenn man jetzt die Frage nach dem Verhältnis der verschiedenen Formen der Macht zur Menschlichkeit stellt, lautet die Antwort nicht immer gleich. Die Macht als bloße Kraft ist etwas Vor-menschliches, etwas noch-nicht-Menschliches. Die Macht als Übermacht, als Domination, ist eine Form des uneigentlichen, entfremdeten menschlichen Seins. Die Macht als Schaffen und Schenken ist die Form des wirklich menschlichen Seins. Die Macht als Übermacht und die

³ Die angeführten Unterscheidungen, die mit Hilfe von Nietzsches Texte erklärt wurden, sind selbstverständlich für Nietzsche selbst keineswegs verbindlich. Doch möchte ich erwähnen, daß auch bei Nietzsche Stellen zu finden sind, wo er die Begriffe Macht und Wille zur Macht differenziert, wobei er gewissermaßen ähnliche Unterscheidungen macht. So sagt er in einem Fragment, wo er über den »Machiavellismus« der Macht spricht, daß die Macht in drei Formen vorkommt: a) bei den Unterdrückten, bei Sklaven jeder Art als Wille zur »Freiheit«, b) bei jenen Stärkeren und zur Macht heranwachsenden als Wille zur Übermacht, der, wenn erfolglos, sich auf den Willen zum gleichen Maß der Macht, zur »Gerechtigkeit« einschränkt, und c) bei den Stärksten, Reichsten, Unabhängigsten, Mutigsten als »Liebe zur Menschheit«, zum »Volk«, zum Evangelium, zur Wahrheit, Gott, als Mitleid, Selbstopferung etc. (516–517).

Macht als Schaffen und Bereicherung der Menschlichkeit befinden sich in einem unversöhnlichen Widerspruch. Diese beiden Formen der Macht setzen aber die Macht als Kraft voraus. Auch das Schöpfertum kann nicht ohnmächtig sein!

Wenn behauptet wird, daß die Macht als Schöpfertum Verneinung der Macht als Übermacht darstellt und wenn im Namen der Humanität die Forderung aufgestellt wird, die Macht als Herrschaft durch die Macht als Schöpfertum zu überwinden, kann sehr leicht der Zweifel entstehen, ob wir doch nicht »übertreiben«. Vielleicht ist nicht die Macht selbst als Übermacht und Herrschaft etwas Unmenschliches, sondern nur derjenige »Mißbrauch« von Übermacht, den wir »Gewalt« nennen? Vielleicht sollte die Forderung nach der Überwindung der Macht als Übermacht und Herrschaft durch die Forderung nach der Überwindung der Herrschaft als *Gewalt* ersetzt werden?

Ebenso wie man das achtzehnte Jahrhundert »das Jahrhundert der Aufklärung« nannte, so glauben manche, daß man das unsere »das Jahrhundert der Gewalt« nennen sollte. Wie auch dieser Name »einseitig« und »unangemessen« zur Charakterisierung unserer Zeit in ihrer Vielfalt sei, so ist es auch schwer zu bestreiten, daß uns in der gegenwärtigen Welt auf Schritt und Tritt die Tatsache des physischen oder der psychischen Gewalt in verschiedenartigsten Formen begegnet, ausgehend von der Gewalt, die die Individuen gegeneinander ausüben, über diejenigen die verschiedene Gruppen den Individuen antun, bis zu denjenigen die zwischen den Klassen, Staaten und anderen gesellschaftlichen Gruppen und Organisationen ausgeübt wird. Eben diese Allgegenwart und Unerträglichkeit der Gewalt erklärt wahrscheinlich die Tatsache, daß viele gegenwärtige Denker über die Möglichkeit der Überwindung der Gewalt zu denken beginnen, wie auch die Tatsache, daß man dabei die anscheinend »abstrakte« und in Wahrheit unausweichliche und notwendige Frage über das Wesen der Gewalt oft überspringt.

Erinnern wir uns nur an einige Diskussionen und Meinungsverschiedenheiten über die Wege zu Überwindung der Gewalt!

Viele gegenwärtige fortschrittliche Theoretiker, deren Ideal eine freie, sozialistische Gesellschaft ist, glauben, daß die Gewalt, die ein Merkmal der gegenwärtigen Gesellschaft ist, nicht anders als durch eine Gegengewalt überwunden werden kann. Dieser Standpunkt wird von manchen Marxisten vertreten, wie auch von vielen Theoretikern und Führern der progressiven antikolonialen und antiimperialistischen Bewegung. Eines der deutlichsten Beispiele stellt vielleicht Frantz Fanon dar, der einerseits betont, daß die Dekolonisation, für die er sich einsetzt, eine wahrhafte »Erschaffung der neuen Menschen« darstellen soll, und andererseits behauptet, daß die Dekolonisation ohne »blutige Messer« nicht verwirklicht werden kann, weil »wenn die Letzten zum Ersten werden sollen, kann das nur als Folge eines entscheidenden und tödlichen Zusammenstoßes zwischen zwei Gegnern geschehen.« Dieser Wille zur Absetzung aller Herrscher und Unterdrücker kann nur durch den Gebrauch aller Mittel einschließlich Gewalt durchgeführt werden. Man kann nicht eine Gesellschaft desorganisieren, sei sie noch so primitiv, wenn wir nicht

von Anfang an bereit sind »alle Hindernisse zu brechen, denen wir auf dem Weg begegnen werden«. Der Kolonisierte, der die Entscheidung getroffen hat, dieses Programm zu verwirklichen und dessen treibende Kraft es ist, ist »zu jeder Zeit zur Gewalt bereit«, und nicht nur zu einer begrenzten, sondern zur »absoluten Gewalt«.⁴

Gegen eine solche Auffassung vertreten Manche die These, daß die Gewalt durch Gewalt nicht überwunden werden kann. Der Meinung der amerikanischen Hippies zufolge, heißt z. B. die gewaltsame Reaktion auf Gewalt befürworten, für eine neue Form der gewalttätigen Gesellschaft auftreten, d. h. für ein wesentliches Verharren in den Grenzen der alten Gesellschaft. Die neue Gesellschaft kann nur so geschaffen werden, daß man auf die Gewalt und Obskurantismus mit Liebe und Wahrheit reagiert. Doch wird die Gewaltlosigkeit nicht nur von den »unwissenschaftlichen« und progressiven Hippies gepredigt. Im Sammelband über die Gewalt in der gegenwärtigen Welt, der unlängst von den (überwiegend konservativen) Mitarbeitern des Zentrums für Forschung der gegenwärtigen Zivilisation, an der Universität in Nizza, veröffentlicht wurde, waren fast alle Beiträge von der Idee durchdrungen, daß Gegengewalt keine Antwort auf Gewalt sein darf, daß auf Gewalt durch Liebe Verständnis, Verdeutlichung des Irrtums geantwortet werden soll.⁵

Einige progressive Denker, indem sie bedeutende Schwierigkeiten, die in der Meinung, daß die Gewalt nur durch Gewalt überwunden werden kann, wie auch in der Meinung, daß jeder Gebrauch der Gewalt unzulässig ist, eingesehen haben, sind zum Schluß gekommen, daß eine annehmbare Lösung für diese Schwierigkeiten nur so gefunden werden kann, daß man verschiedene Arten von Gewalt unterscheidet, wie z. B. revolutionäre und gegenrevolutionäre Gewalt, progressive und reaktionäre Gewalt, repressive und befreiende Gewalt, aggressive und defensive Gewalt, usw. Indem er dieses Problem zu lösen versuchte, behauptete Marcuse (in der Diskussion mit Berliner Studenten), unter Anderem, das Folgende: »Ich habe in meinem Vortrag betont, daß es sehr verschiedene Arten von Gewalten sind, die angewandt werden in der Verteidigung und in der Aggression. Beispiel: Die Gewalt des Polizisten, die darin besteht, einen Mörder zu überwältigen, ist nicht nur äußerlich, sondern in ihrer Triebstruktur, in ihrer Substanz, sehr verschieden von der Gewalt eines Polizisten, der einen Demonstranten niederknüpelt. Beide sind Gewalttaten, beide haben eine völlig verschiedene Funktion.«⁶

Nachdem er auf diese Weise zwischen defensiver und aggressiver Gewalt im individuellen Maßstab einen Unterschied gemacht hat, behauptet Marcuse, daß diese Unterscheidung auch im überindivi-

⁴ Frantz Fanon, *Les Damnés de la terre*, François Maspero, Paris 1968, S. 6-7.

⁵ S. M. Amiot, J. Dupuy, J. Ellul, L. Gallo, M. Gallo, J. A. Gili, F. Jeanson, J. W. Lapierre, M. Marache, L. Mugnier-Pollet, A. Nouschi, J. Onimus, M. Oriol, Ph. Séjourné, L. del Vasto, *La violence dans le monde actuel*, Centre d'études de la civilisation contemporaine, Desclée De Brouwer 1968. Im Unterschied zu anderen Autoren vertritt im genannten Sammelband Francis Jeanson die These von der Notwendigkeit der revolutionären, befreienden Gewalt.

⁶ Herbert Marcuse, *Das Ende der Utopie*, Verlag v. Maikowski, Berlin 1969, S. 69.

duellen, gesellschaftlichen oder geschichtlichen Maßstab gebraucht werden kann, wo man zwischen der Gewalt des revolutionären Terrors und der Gewalt des weißen Terrors unterscheiden muß, weil »der revolutionäre Terror eben als Terror seine eigene Transzendierung zu einer freien Gesellschaft impliziert, während das der weiße Terror nicht tut. Der Terror, der in der Verteidigung von Nordvietnam angewandt wird, ist wesentlich different von dem Terror, der in der Aggression angewandt wird.« (69-70) Indem er fordert diese Unterscheidung durchzuführen, sieht Marcuse daß es in der Praxis nicht leicht ist, da eine Grenze zu ziehen, wo der eine beginnt und der andere endet. Er weiß, daß es nicht einfach ist zu verhindern, daß der revolutionäre Terror in Grausamkeit und Brutalität ausartet. Er meint aber, daß es »in einer wirklichen Revolution immer Mittel und Wege gibt, das Ausarten des Terrors zu verhindern.« (70) Welche Mittel und Wege es sind, - das sagt er leider nicht.

Im Zusammenhang mit den Versuchen, das Problem der Möglichkeit der Überwindung der Gewalt durch Gegengewalt mit Hilfe der Unterscheidung zwischen zwei Arten der Gewalt zu lösen, meldet sich die Frage, ob diese Unterscheidung⁷ berechtigt ist oder ob wir vielleicht, bevor wir sie annehmen, nicht den Begriff der Gewalt selbst durchdenken sollten. Es scheint, daß diese Unterscheidung die Frage nicht löst, so daß diejenigen, die den Standpunkt über die revolutionäre Gewalt verteidigen, in Schwierigkeiten geraten. Die revolutionäre Gewalt ist doch auch Gewalt, und es ist eine sehr schwere Frage, wie man erreichen kann, daß es nicht zur Erhaltung und Perpetuierung der Gewalt kommt. Wäre der Ausgang nicht darin, daß wir den Begriff der Gewalt nochmals durchdenken, daß wir ihn gegen den Begriff Kraftanwendung abgrenzen? Sollten wir nicht eine Unterscheidung »anwenden« oder, richtiger, umkehren, die seinerzeit Georges Sorel machte?

In seinen »Gedanken über die Gewalt« behauptete Sorel, daß man zwischen der »bürgerlichen Kraft« (la force bourgeoise) und der »proletarischen Gewalt« (la violence prolétarienne) unterscheiden sollte. Seiner Meinung nach »wünscht die Kraft (force) die Organisation einer gewissen Gesellschaftsordnung, wo die Minderheit herrscht, aufzudrängen, während die Gewalt zur Zerstörung dieser Ordnung strebt.«⁸ Die Bourgeoisie gebraucht Kraft (force), um eine oppressive Ordnung zu erhalten, und das Proletariat bedient sich der revolutionären Gewalt (violence), um diese Ordnung aufzuheben. Diese Gewalt ist die befreiende, und ihre wirksamste Form, Sorel zufolge, der Generalstreik.

Die Unterscheidung von Sorel führe ich an, nicht weil ich mit ihr einverstanden wäre, sondern weil ich sie als terminologisch interessant im umgekehrten Sinne betrachte, weil ich nämlich die Unter-

⁷ Wir sprechen über die Unterscheidung im Singular, weil, obwohl es sich hier um verschiedene Unterscheidungen handelt, die nicht denselben Sinn haben; sie sind parallel. So z. B. die Unterscheidung zwischen der oppressiven und der befreienden Gewalt ist nicht mit derjenigen zwischen der aggressiven und der defensiven identisch, und doch sind es Paare, die einen gewissen Parallelismus aufweisen.

⁸ G. Sorel, *Réflexions sur la violence*, 8. Aufl., Paris 1930, S. 263.

scheidung (welche die serbokroatische Umgangssprache ziemlich deutlich macht) zwischen der (manchmal auch proletarischen) Kraftanwendung (*sila*) und der (sehr oft bürgerlichen, nicht proletarischen) Gewalt (*nasilje*) durchführen möchte.

Die Kraftanwendung (*sila*) ist wesentlich mit Macht als Kraft verbunden, während die Gewalt (*nasilje*) eine Form der Macht als Übermacht, Herrschaft und Unterdrückung darstellt. Ebenso wie die Macht als Kraft noch nicht Übermacht darstellt, ist auch nicht die Kraftanwendung als solche schon Gewalt. Jedenfalls ist es nicht Gewalt, wenn jemand, der in der Finsternis angegriffen ist, sich mit aller Kraft, die ihm zur Verfügung steht, verteidigt, wie es auch keine Gewalt ist, wenn ein Land sich von der Militärangriff mit Waffen verteidigt, also durch Kraftanwendung. Die Gewalt ist nur eine solche Kraftanwendung, die auf die Destruktion des Menschen zielt, auf die Begrenzung seiner Freiheit, auf die Vereitelung seines Schöpferstums, auf die Vernichtung oder Verkrüppelung seiner Persönlichkeit. Sie kann auf die physische Vernichtung des Menschen, durch die Antun der körperlichen Verletzungen oder durch die Aufbürdung der physischen Anstrengungen abzielen, sie kann sich aber auch »nur« auf die psychische Vernichtung durch den psychischen Druck, Beängstigung und Betrug »begrenzen«. Jedenfalls glaube ich, daß es sich um Gewalt nur dort handelt, wo die Kraft zur Zerstörung der Menschlichkeit angewandt wird, zum Auslöschen der menschlichen Fähigkeiten, zur Lahmlegung des menschlichen schöpferischen Tuns.

Wenn wir die Gewalt so auffassen, so ist die Gewalt offensichtlich mit der zweiten Form der Macht wesentlich verbunden, d. h. mit der Macht als Übermacht. Nur dort, wo Übermacht besteht, ist auch die Gewalt möglich, und sie kann nur durch den Stärkeren dem Schwächeren gegenüber ausgeübt werden. In einer unlängst geführten Diskussion über die Studentenbewegung, hat einer der Teilnehmer, indem er indirekt auf die Anklage der Vertreter der Macht beantwortete, die Studenten bedienten sich der Gewalt, gut gesagt, daß der Hase dem Jäger keine Gewalt antun kann.⁹ Die Gewalttat kann nur der Stärkere gegenüber dem Schwächeren ausüben.

Indem sie auf der Voraussetzung der Macht als Übermacht wächst, ist die Gewalt nicht ein von ihrer Voraussetzung wesentlich verschiedenes Auswachs. Die Macht als Übermacht enthält schon im Keime die Gewalt und geht in die Gewalt, als der ihrem Wesen angemessenen Form des Seins über. Mit anderen Worten, die Gewalt ist nur das ausgedrückte und entwickelte Wesen der Macht als Übermacht.

Die Frage über das Verhältnis von Macht und Gewalt zur Humanität, was das Hauptthema dieser Betrachtungen ausmachte, kann also so beantwortet werden, daß die Gewalt, als die entwickelte Form der Macht als Übermacht, Ausbeutung und Herrschaft, etwas wesentlich Unmenschliches darstellt, was nicht als Mittel zur Erreichung

⁹ N. Popov, *Gledišta*, No. 6-7/1960, S. 925.

der humanen Ziele dienen kann. Das heißt keineswegs, daß wir uns der Gewalt nicht durch Kraftanwendung widersetzen dürfen, weil, wie es auch gesagt wurde, das Erdulden der Gewalt weder Toleranz noch Humanität ist, sondern eine sklavenhafte, unmenschliche Ausöhnung mit der Unmenschlichkeit.¹⁰ Wenn wir wirklich auf das Menschliche, das Humane gerichtet sind, verlangt das die Negation der Macht als Übermacht und Gewalt, ihre Überwindung durch die Macht als menschliche schöpferische Tätigkeit.

¹⁰ Vgl. A. Hodžić, *Gledišta* No. 6-7/1969, S. 966.

LA NON-VIOLENCE CONSIDEREE COMME MODE DE VIE HUMAIN

Andrija Krešić

Belgrade

La «volonté de puissance», la «volonté d'accumulation de la puissance», et les différentes définitions que Nietzsche a données de l'impulsion première et du sens final de la vie, peuvent s'appuyer sur d'innombrables faits empruntés à toute l'histoire jusqu'à nos jours. Une question cependant reste ouverte: reconnaissant cet état de fait, faut-il en même temps accepter l'interprétation qu'en donne Nietzsche, notamment en ce qui concerne les interprétations de son œuvre qui sont pratiquement entrées en conflit avec l'histoire, sous forme de pogromes massifs?

Si, dans les événements historiques, l'emploi de la force est si important qu'elle s'impose à la connaissance comme trait constitutif de l'histoire, faut-il partager la conviction de Nietzsche concernant l'«optimisme absurde des socialistes» qui «rêvent naïvement de bonté, de beauté, de vérité et d'égalité», et la conviction contraire revient-elle à une chute dans les illusions du christianisme? Et d'ailleurs, le principe chrétien de la non-violence peut-il être interprété d'une façon qui lui accorde certaines valeurs historiques progressistes?

*

La force est avant tout, originellement, une catégorie *physique*, servant à saisir des phénomènes *naturels*. Par exemple, dans l'ontologie de Hegel, la force est étudiée au moment où l'auteur passe de l'explication mécanique à l'explication dynamique du monde. Là la force est conçue comme une qualité de la *chose*, de la *matière*, qualité dont la nature est d'agir, qualité agissante. Mais pour agir, cette force doit subir une impulsion, être suscitée par d'autres forces. La force pré-suppose donc la force, elle est causée par la force, ou, pour reprendre les mots de Hegel, «l'agissement de la force est conditionnée par elle-même comme par quelque autre chose en rapport avec elle-même», et «la force montre que son extérieur est identique à son intérieur». Agissant sur la seule pression d'une impulsion extérieure, la

force n'est pas libre, elle ne se détermine pas par elle-même, elle n'agit pas avec un but, elle est *aveugle*. Il s'ensuit, selon Hegel, qu'il ne peut exister de force première telle par exemple que le dieu de Herder.

Lorsqu'il est question de la force dans *l'histoire*, on pense de nouveau avant tout à la force *physique*, à la qualité de l'homme considéré comme être *naturel*. Ici, la force physique se trouve dans la fonction directe de l'instinct naturel de reproduction. Plus le mode de vie de l'homme est primitif, proche de la nature, plus l'emploi et le prix de la force physique sont importants. D'où la «volonté d'accumulation de la force» innée à l'homme, l'aspiration naturelle de l'être humain à s'approprier la force physique la plus efficace possible, à se comporter vis-à-vis de son entourage comme une force physique, afin de se mesurer à lui, et, partant, de s'affirmer. Quand la jeunesse grandit assez sous la force protectrice de la famille et des institutions sociales, elle aspire fortement à échapper à cette protection et s'affirme par l'opposition aux parents et aux autres maîtres et par le refus de leur autorité, parfois avec des actes de violence pour la violence, si cette sorte d'auto-affirmation n'est pas remplacée par une mise en évidence de la force dans le sport, dans une aventure ou dans quelque chose du même genre. Ce besoin naturel de manifester la force accumulée est à noter aussi comme une composante de non-conformismes sociaux et politiques chez les jeunes. Et je n'avance ici rien d'original si je dis qu'en *partie* l'explication des activités déployées par les étudiants et les jeunes en général pour la destruction de la société contemporaine répressive est à chercher dans les impulsions naturelles dont je parlais plus haut, et dans leur sublimation. Quant à la raison essentielle de ces activités, c'est une autre question.

Dans la vie sociale des hommes, la violence est l'emploi de la force physique d'un ou de quelques-uns contre les autres, mais tout emploi de la force n'est pas considéré comme violence. Habituellement, on considère comme violence l'emploi illégal ou illégitime de la force. La défense du droit et de la légalité par la force – par exemple, la défense de l'indépendance nationale contre l'agresseur ou même le meurtre de l'assaillant en cas de légitime défense, ne constitue pas une violence. Cependant, dans la pratique juridique, il n'est pas toujours si simple de distinguer la violence d'un juste (ou justifié) emploi de la force, et dans les conflits internationaux, on s'accorde parfois difficilement sur la question de savoir qui est l'agresseur et qui est l'agressé (rappelons les difficultés rencontrées dans ce domaine par l'O. N. U.) . D'habitude, chaque partie en guerre se réfère à un droit pour justifier son recours à la force, apportant la preuve de la *provocation* dont elle a fait l'objet de la part de l'autre force, la preuve, par conséquent, de la qualité d'agresseur de l'autre partie, même dans les cas de recours à la force préventive.

Du point de vue du droit positif, est illégitime chaque changement violent du système des institutions et normes existantes. On justifie (ou légitime) par là le recours à la force pour empêcher les changements, autrement dit pour empêcher la violence, ce que des lois particulières codifient en général. Cependant, pour les partisans de l'ancien régime cet emploi légitime de la force équivaut à une violence, à un refoule-

ment violent de la »bonne vieille justice«. Il arrive parfois que les »vieilles justices« servent aussi de principe de base à l'emploi de la force, pour la rectification et même pour l'abolition de l'ordre existant, sans être pour autant pour le retour à l'ordre ancien. Dans les deux derniers cas, la force légale équivaut à la violence et la résistance à l'ordre légal est le plus juste emploi de la force qu'il puisse inspirer. Dans tous les cas, ce qui est en jeu ici, c'est l'*emploi de la force*, et la question qui se pose est celle de savoir s'il est possible de déraciner définitivement la violence, tant que la force sera employée dans les rapports humains. Quant au droit, à la légalité considérée comme angle de différenciation, il s'agit ici d'une légalité en tant que critère humain universel. En d'autres termes, le point de vue de l'être humain en tant que tel est-il réellement possible dans la résolution définitive de la question de l'emploi de la force naturelle de l'homme?

*

Un aspect historique du point de vue de l'homme en tant que tel – devenu un comportement pratique de masse à côté de la réalité du bas-empire esclavagiste – est représenté par le christianisme originel, le christianisme biblique. Celui-ci est apparu comme une voix de salut pour tous ceux qui souffraient de la force de ce monde. La passion du Christ est l'image dramatique et symbolique de la vie tombée au pouvoir de forces inhumaines, sans résistance à la force extérieure. La résistance à la force par la force est rejetée comme un comportement non-humain par lequel le monde ne saurait être sauvé de l'emprise de la force et de la violence. Par le sacrifice docile du *juste*, on fait appel à l'*humanité* des hommes, comme un moyen de lutte contre la force et la violence. »Ecce Homo«, dit Pilate en montrant l'Homme (le Christ) dans les tourments de la mort. C'était en appeler à la pitié des hommes pour la souffrance *humaine* due à la violence, et à la solidarité humaine dans la non-violence. La résurrection du sacrifié symbolise la possibilité de la victoire de l'humanité sur les forces de ce monde. Pour l'homme, il n'est d'autre issue que l'humanité, car on ne peut arracher la force par la force. »Qui frappe par l'épée périra par l'épée«: voilà l'expression figurative de la certitude que la force ne peut qu'engendrer la force. »Qui te frappe avec une pierre, donne-lui du pain«, appelle également à l'élimination de la force parmi les hommes. Pour s'arracher à l'emprise de la force matérielle, il est une seule voie de salut, c'est le retour à la nature générique de l'homme, de manière à opposer à la force et à la violence, l'amour envers l'homme pour la seule raison qu'il est un être humain.

Le triomphe de l'humanité à l'époque du haut christianisme n'était pas historiquement possible; il a persisté, en tant qu'idéal sur-historique transcendant, sous la forme de l'homme défié, ou du dieu considéré l'homme idéal. Le genre humain réalisé, ou harmonieux en soi, était l'idéal-but final ou du moins très éloigné, qui a pris, du fait même de cet éloignement, la forme d'un dieu, aliénation humaine. C'est ce qui permet d'interpréter l'assertion biblique sur la toute-puissance de Dieu comme une représentation aliénée de l'origine *humaine* du pou-

voir. Bien entendu, il n'est pas question de contester par-là le syncrétisme éthique de la haute chrétienté. Mais on est orienté vers ces impulsions humanistes fondamentales que je sous-entends quand je parle du »christianisme biblique«.

Le christianisme, fondé sur l'amour de l'homme, c'est dans sa racine rationnelle l'humanité elle-même, qui est la valeur spontanément acceptée de chacun pour tous, tout en étant soulignée, du fait de son irréalité historique, comme le commandement suprême venant de l'extérieur (au-delà, transcendant, divin). Le chrétien, c'est l'Homme-Adam, renouvelé, nouveau-né, converti, ressuscité, réconcilié avec Dieu, autrement dit avec sa nature générique, après des millénaires de souffrances sous le joug des forces matérielles. Se réconcilier, c'est retrouver l'identité originelle de l'individu avec le genre. Cette identité prend de la forme de l'amour, de même que dans la communauté familiale (la gens), elle prend la forme du dévouement mutuel. En entrant dans la communauté chrétienne, l'homme abandonne l'état empirique des forces ennemies (le royaume du péché) pour s'égaliser à l'autre en tant qu'homme (frère dans le Christ), que cet autre soit esclave ou maître, Romain ou Juif. Les différences raciales, nationales et sociales (et l'opposition par la force) perdent leur importance à l'intérieur de cette communauté, qui se conçoit elle-même comme le prototype de la communauté humaine universelle. Le »Nouveau Testament« devait être conçu avant tout comme la représentation exemplaire du principe de l'amour-salut grâce auquel est abolie (dépassée) la loi de l'»Ancien Testament«, l'amour régnant parmi les hommes, c'est-à-dire à l'intérieur du genre humain devenu harmonieux, rendant superflus le Décalogue et autres commandements divins.

Les premiers chrétiens furent persécutés et suppliciés en masse, et l'histoire du Christ est en fait l'image-doctrine de la vie chrétienne primitive. Cette image biblique nous enseigne que la non-violence chrétienne ne pouvait pas être vaincue par la force de l'empire romain, qu'au contraire, propagée par le martyr, elle a gagné tout l'empire et vaincu sa force matérielle. Bien entendu, ce n'est pas parce qu'elle était une religion que la nouvelle doctrine a été victorieuse. Le complément religieux traditionnel de la force impériale en décadence a reculé devant le christianisme, et l'inspiration chrétienne découlait du besoin empirique de vie humaine qui possède chaque homme. Le christianisme a apporté l'espoir de la débâcle de l'empire de la force, du réel et de tout le possible, affirmant qu'à la fin tous les hommes deviendraient chrétiens, c'est-à-dire renonceraient à l'emploi de la force matérielle de l'homme contre l'homme. Ce serait alors l'empire de l'amour, la réalisation de l'unité du genre humain, c'est-à-dire l'»empire divin«, édifié sur les ruines de l'»empire du péché« païen, de l'»empire du diable«.

Le christianisme pour finir a bien gagné l'empire, il est bien devenu une force de l'empire, mais ce faisant il s'est vaincu lui-même. Le christianisme biblique a reculé devant l'idéologie et la pratique d'une puissante Eglise d'état, laquelle a fait de l'épée le nouveau moyen de propagation de la foi.

Mais le christianisme biblique vaincu n'a jamais disparu, car il est impossible d'arracher du cœur de l'homme son aspiration humaine à une vie plus humaine, aspiration qui ne disparaît que lorsqu'elle est satisfaite. Sur les ruines de la force d'un monde, le christianisme a semé des idées d'humanité qui ont envahi les fondements mêmes de ce que l'on appelle la culture chrétienne occidentale. C'est pourquoï, à côté des interprétations chrétiennes officielles de la Bible, l'esprit biblique a connu une perpétuelle renaissance en tant qu'opposition à l'intérieur de l'Église, et en dehors de l'Église en tant que contestation de la force de la hiérarchie laïque et ecclésiastique existantes. Ces idées d'humanité – sous leur forme mystique ou théorique sécularisée – représentaient l'exigence indéradicable de l'humanité contrainte pour la *transcendance de l'empire des forces matérielles*. La raison humaine a toujours été préoccupée par l'idée d'instaurer l'harmonie entre le bien individuel et le bien commun, par l'idée de soumettre la force matérielle aveugle à la force de la raison humaine. Chaque fois que survenait un grand changement historique, ces idées ont été des sources d'inspiration, et sous une forme qui faisait croire qu'il s'agissait de leur réalisation directe et finale. Rappelons-nous l'époque de l'humanisme de la Renaissance, l'époque de Münzer, l'époque de la Révolution française, etc.

L'apparition du marxisme ne se situe pas en dehors de ces traditions de l'esprit occidental. Le marxisme est *sorti* de lui. Cette *sorti* était composée chez Marx de la synthèse des forces opposées de l'esprit et de la matière dans *l'unité de la nature rationnelle*, unité qui est l'homme-même.

Si l'on part de l'homme pour l'homme, on doit rester humain, c'est-à-dire éviter de se perdre soit dans la matérialité pure du monde, où agissent aveuglément les forces matérielles (l'homme en tant que composante pure et simple de la nature, l'homme-machine, etc.), soit dans l'empire des idées à l'état pur, réalité en soi et pour soi (Dieu-créateur du monde, code de morale abstraite, etc.). Dans les deux cas, l'homme total et véritable se perd et s'aliène, et il n'y a pas de véritable histoire humaine.

Du point de vue de l'homme en tant que nature rationnelle, on doit prendre en considération le fait que le propre de l'être humain est justement la volonté d'accumulation de la force physique. Les hommes maintenant se rendent maîtres des forces de la nature à leur profit, ils exercent une violence sur la virginité de la nature, créant un monde sur-naturel, ou monde humain, et eux-mêmes en tant qu'hommes. C'est vraiment l'impulsion fondamentale de la vie humaine, la dimension de base de l'histoire. En même temps, on doit reconnaître que dans l'histoire entière l'humanité n'a pas employé les forces matérielles accumulées en tant que forces de l'humanité. L'humanité en tant que telle («pour soi») n'existe pas, les forces des uns sont utilisées pour la contrainte des autres. Ainsi la violence générale faite à la nature par les hommes s'accompagne d'une violence faite aux hommes, comme si les hommes n'étaient autres que des choses de la nature, purement et simplement. La force de la contrainte engendre la force de la résistance, de sorte que l'histoire jusqu'à nos jours s'est toujours déroulée selon la loi naturelle du parallélogramme des forces aveu-

gles. C'est pourquoi, selon le mot de Marx, ce n'est pas là une véritable histoire humaine, et pour la représentation chrétienne, cet empire du péché et de l'enfer doit être aboli par l'empire divin. Aujourd'hui, nous avons sous les yeux le bond fait par l'homme dans le cosmos. Cette démonstration d'une force matérielle qui auparavant n'était reconnue qu'aux dieux, ne pourrait se concevoir sans l'histoire antérieure de la science et de la technique dans le monde entier. C'est donc »en soi« la puissance du genre humain, quoiqu'il en soit autrement empiriquement. Qui ne sait que le monopole de ces vols appartient exclusivement à deux super-puissances, et qu'ils sont motivés par des buts militaires et politiques et par la rivalité dans l'aspiration à la domination sur le monde? Restant conséquents sur le plan humain, nous devons souligner que la puissance matérielle et technique des hommes n'est pas un caractère acquis une fois pour toutes par l'évolution naturelle pure et simple, pas plus que donné par la volonté de la raison surhumaine. La spécificité humaine de cette puissance est son progrès historique, qui ne peut être conçu sans le progrès de l'esprit humain, dont il ne peut être distingué. C'est justement dans la »reproduction matérielle élargie«, dans l'accumulation historique de la force matérielle que l'homme a acquis et accumulé la force spirituelle, la puissance d'abstraction de l'existant, la projection du but futur, la négation idéale de l'état de choses ou la transcendance (y compris la forme religieuse de la négation ou de la transcendance de la vie empirique).

La transcendance est une force motrice spirituelle, mais elle se distingue, comme force humaine de l'histoire, de la force surhumaine qui pénètre de l'extérieur dans l'histoire pour y introduire à sa suite le progrès humain. Bien que la transcendance dans les deux cas naisse de l'insatisfaction humaine face à la vie empirique, cette transcendance correspond d'une part à l'aspiration révolutionnaire du monde réel, et de l'autre à la fuite de la réalité pécheresse ou non-rationnelle dans l'empire de l'esprit abstrait, cet-à-dire dans le néant. Cependant, le progrès humain ne peut pas se réaliser par la néantisation de la réalité, mais par la néantisation de sa positivité en tant qu'état humain non complet, ou non véritable. La nature générique de l'homme n'est pas caractérisée par l'instinct de la mort, comme un salut face à une vie non-générique, mais par l'instinct de »reproduction élargie« du genre. L'amour sexuel et familial est la base naturelle et l'affirmation de cette impulsion vitale. L'immortalité dans le genre est acquise par l'individu qui contribue exceptionnellement à cette »reproduction élargie«. C'est la raison pour laquelle, par exemple, le célibat clérical, qui représente une façon de dominer la force naturelle, équivaldrait au suicide véritable de l'humanité (et en même temps, à la mort de Dieu, compensation idéale du genre humain), s'il se généralisait. Il n'y a donc pas de solution à la séparation et à l'opposition de la force matérielle et de la force spirituelle, mais il y a une issue tout de même dans la force humaine de la nature, dans la jouissance de la réalité en tant que libre création matériel-spirituelle.

La transcendance créatrice et révolutionnaire, c'est la puissance *humaine* de l'esprit avec laquelle la nature (en même temps que la nature de l'homme) s'entraîne dans un progrès matériel-spirituel qui n'a pas de fin. Elle n'est pas projet simple, elle n'est pas du tout pro-

jet, aussi scientifiquement que soit fondé un projet d'avenir. Chaque projet est le pro-jet du présent, le futur du présent, la réparation de l'état de choses. Projet signifie aussi état final positif, après l'état actuel. La transcendance est toujours «au-delà» de toute fin, elle n'est jamais fin, elle est toujours début, ouverture du progrès, force qui entraîne constamment en avant. Aussi la réalité transcendante ne saurait-elle être décrite en définitions positives comparables à la notion de Dieu pour Bouddha. (Quand on l'interrogea sur Dieu, Bouddha répondit en mettant le doigt sur la bouche.) De même, pour Marx le communisme n'était pas un projet (décrit en détail dans les œuvres sur ce que l'on appelle le communisme utopique), mais le *mouvement réel de la négation de la société de classes*. Voilà pour maintenant. Et demain – le mouvement de la négation de l'état final de demain. C'est pourquoi il signifie la liberté, la libération de l'homme, *l'ouverture finale* de l'histoire en tant qu'œuvre humaine libre, et non quelque liberté délimitée et la fin de l'histoire.

Comment est conçue l'emploi de la force ou de la «violence révolutionnaire» dans ce mouvement?

Les chrétiens reprochent surtout aux communistes de ne pas distinguer révolution et destruction violente de l'ordre bourgeois, quoique ces derniers temps, certains théologiens chrétiens autorisent (et même pratiquent) les méthodes de la «violence révolutionnaire». Certains marxistes sont contre la force en tant que moyen du socialisme, et en particulier contre le soulèvement armé des révolutionnaires. Pour certains communistes et autres révolutionnaires, la révolution est violente (soulèvement armé) ou n'est pas la révolution véritable. Aujourd'hui, la majorité appartient à ceux qui sont contre l'emploi de la violence à tout prix, qui considèrent que la force doit être utilisée en dernier recours, et que le prolétariat révolutionnaire ne doit avoir recours aux armes que lorsque l'intolérable violence de la classe dirigeante ne lui laisse pas d'autre choix. Cependant, quand on parle de la force et de la révolution, il ne s'agit pas seulement de soulèvement armé ou d'«exportation de la révolution par les armes».

Comme les chrétiens d'autrefois, les communistes sont en masse persécutés, torturés, massacrés dans le monde entier, sous différents régimes, y compris des régimes qui se considèrent comme communistes. Mais par ailleurs, loin d'être exterminés, ils ont étendu leur influence au monde entier et dans plusieurs pays, conquis depuis longtemps déjà la force d'état pour eux-mêmes, devenant des partis politiques dirigeants. L'analogie avec le christianisme ne s'en tient pas là. De mouvement des exploités et opprimés contre toute oppression et exploitation des hommes, le communisme se transforme en force d'oppression, qui est seule capable de le vaincre, et qui le fait. Autrefois, la hiérarchie de l'église était beaucoup plus sévère contre les hérétiques chrétiens qui aspiraient au retour au christianisme biblique, que contre les hétérodoxes. Tout à fait comparable est le comportement du communisme officiel et d'état envers les communistes restés fidèles au communisme original, révolutionnaire et humaniste. La terreur stalinienne frappait essentiellement les communistes révolutionnaires, et le marxisme dogmatisé des bureaucrates s'élève toujours violemment contre l'esprit de liberté du communisme de Marx.

Cependant, le communisme, né de l'indestructible aspiration de l'homme à l'humanisation du monde, ne peut pas disparaître avant d'avoir été réalisé. Il apparaît et apparaîtra aussi longtemps que la contrainte matérielle existera dans le monde, sans égard au terme formel et au symbole traditionnel du communisme. Ses chances sont d'autant plus grandes qu'il a une connaissance critique du danger couru par les organes de sa propre force, qu'il crée contre les forces du monde existant. L'expérience qu'il a déjà de cette force montre que le mouvement communiste doit se libérer de ses propres forces de contrainte dès qu'il a subjugué la force de l'adversaire, s'il veut rester ce qu'il est: le *mouvement* communiste. Mais s'il est déjà contraint à la contrainte (à la violence), il est contraint en même temps de s'en servir de manière à n'en pas être la victime, veiller à ne pas trahir par les moyens son but, c'est-à-dire sa propre nature. Il ne saurait y avoir autrement de véritable commencement d'une transformation de l'histoire de la force matérielle en véritable histoire humaine. Le communisme authentique ne peut pas se maintenir par la force, pas plus que la santé ne peut coexister avec la maladie, ou la liberté avec l'esclavage. Aucune force ne le détruira lorsque son empirisme coïncidera avec sa notion, c'est-à-dire quand il sera l'abolition (opposition) de toutes les sources de violence dirigées contre les hommes, y compris la violence de source communiste. Aussi le communisme en tant que tel s'affirme-t-il constamment par l'auto-critique (auto-négation), écartant l'une après l'autre toutes ses formes empiriques de l'existence, qui en constituent la limite. Il est donc toujours le «néant-de-l'existant», l'«u-topie», et pas seulement la négation ou la critique d'une seule (capitaliste) positivité. Dans ce sens, le communisme s'identifie à la véritable nature de l'histoire, à la vie consciente de la dialectique, au processus d'humanisation déchaîné, que nul ne peut arrêter.

L'esprit est la transcendance historique de la matière et non la transcendance métaphysique (pré-historique ou sur-historique). Dans le communisme, la force matérielle aveugle fait place à la force de l'esprit *humain libre*, à une raison qui dirige le développement de la force matérielle. L'esprit historique est une force que chacun reconnaît librement sur la seule base de sa propre foi dans le sens humain de la vie. Plus cet esprit reçoit de soin, plus il porte de fruits (rappelez sa floraison dans la démocratie antique, et sa décadence sous la machinerie bureaucratique de l'empire romain. Et de nos jours, la grisaille du communisme d'état dogmatique). Cet esprit n'est pas obligatoirement l'esprit de la majorité, mais seule la liberté de la rivalité de l'esprit permet à la majorité de s'élever jusqu'à l'esprit historique.

Transcendance métaphysique, l'esprit est la solution cachée de l'énigme historique de l'homme, il donne à l'homme l'illusion qu'il se libère de la nécessité matérielle. Le communisme est une solution réelle, non parce qu'il nie l'esprit par la matière, mais parce qu'il permet à l'esprit libre et créateur de l'homme de transcender ou de nier sans cesse la réalité par le «non-réel», réalisant par là son progrès, ou histoire. D'autres espèces organiques survivent en gardant plus ou moins le même mode de vie. Pour l'homme, le sens de la vie est dans le changement et le progrès. L'arrêt du progrès, l'immobilité, ne sont pas des modes de vie humains, et le communisme abolit justement

toute forme de conservation de l'existant. C'est pourquoi le communisme ne peut être qu'un mouvement d'hommes à l'esprit libre, de révolutionnaires insatisfaits, un mouvement qui fabrique pour lui-même de tels promoteurs.

Le mouvement historico-humaniste, ou communisme, est une communauté d'hommes organisés, mais cette communauté, ou organisation, n'est pas une collectivité-masse rassemblée et formée dans le but d'être dirigée et manipulée de l'extérieur. Ce collectivisme qui s'impose aujourd'hui sous les drapeaux du communisme comme sous ceux de l'anti-communisme dégrade la personnalité humaine, la rabaisse au rang de simple particule numérique dans la collectivité-masse (organisation politique, militaire, professionnelle ou autre). La collectivité-masse est une force au-dessus des hommes, un sujet aliéné d'eux sous la forme d'une institution d'état, de parti, d'église, de travail, d'armée, etc. L'individu dépersonnalisé, face à cette collectivité-sujet, est évalué comme quantum de force de travail, de force militaire, comme »brebis du troupeau divin«, numéro de vote, puissance de consommation dans ce qu'on appelle la société de consommation, unité de statistique, modèle standard, etc. La personnalité ainsi conçue n'est pas appréciée en fonction de l'originalité de ses qualités créatrices, mais suivant un fanatisme ou une fidélité aveugles aux collectivités-sujets, en fonction de la »discipline civique«, de l'adaptivité automatique à l'influence extérieure, de la soumission, de l'auto-contestation ou auto-critique, de l'humilité, du dressage de la raison, de la capacité d'accepter un rythme imposé de l'extérieur, de la souplesse aux manipulations. En un mot, cette personnalité est une personnalité de masochiste.

Le masochisme s'accompagne de sadisme, comme les deux faces d'une même médaille. Les faibles ont un seul refuge, la foule, et les foules de faibles fanatisés sont responsables des violences les plus sanglantes au cours de l'histoire. On comprend alors le mépris de Nietzsche pour les masses, son désir de voir l'»Homme« se libérer par la force de l'état de la moyenne massive et de la force de nivellation. La collectivité puissante des faibles se soumet d'ordinaire à la volonté d'une élite étroite ou d'une unique personnalité plus forte qui inspire une foi aveugle et un dévouement fidèle, parce qu'elle représente l'incarnation de la collectivité-masse. La puissance collective devient sa puissance et s'organise fonctionnellement comme la hiérarchie de ses fonctions. La personnalité du chef est au-dessus de toute critique, de même que le pâtre est au-dessus du troupeau, bien que l'activité des guides soit en fait au-dessous de toute critique. Cette personnalité commence donc à perdre tout critère propre, à jouir d'un pouvoir arbitraire sur l'organisation de la masse, qu'elle considère comme son organisme, et à s'affirmer comme personnalité par un comportement original (non collectif). Pour les soumis, il est dangereux de critiquer le chef, et profitable de chanter ses louanges.

Le pouvoir arbitraire d'un individu sur les autres est une violence faite à leur individualité humaine, un égoïsme. L'homme violent viole la femme faible, en dépit du dégoût que lui inspire cet acte, dans le seul but de s'affirmer comme force. L'amour est refusé à l'égoïste, qui ne rencontre que résistance. A l'égoïsme du possédant revient la

manipulation libre de la force de travail, dont les autres se sont débarrassés en tant que force humaine. D'où le besoin, et sa satisfaction, de se débarrasser de l'expropriateur. Mais l'égoïsme engendre l'égoïsme, et le moi-autobut devient inéluctablement le moyen d'un autre moi. Ainsi le royaume de l'égoïsme ne peut être rien d'autre que le royaume animal existant non-historiquement, c'est-à-dire d'après la force aveugle de l'élection naturelle. L'individualité humaine ne doit être la simple partie fonctionnelle de la collectivité-masse et l'être de l'instinct égoïste dans la société-enfer.

Le véritable mouvement communiste est caractérisé par la liberté de l'individu, condition de la liberté pour tous. Ici, l'individu humain est la source et le principe de la communauté (de l'organisation) et la communauté ne peut avoir d'autre sens que rendre possible le libre développement de l'individu. La conquête de la nature générique ou sociale pour l'individu ne peut pas se faire au prix de la perte de la personnalité dans une totalité abstraite du genre-personnalité (état, parti, etc.), mais précisément par le »retour« à l'irrépétibilité originelle, autrement dit à l'originalité de l'individu. L'originalité de l'espèce humaine, c'est justement l'originalité, ou irrépétibilité de chaque membre de l'espèce. C'est dans ce sens que l'on peut parler de l'instauration de l'identification de l'individu à la communauté, et du communisme en tant qu'existence humaine véritable (la vérité a sa forme logique d'identité du singulier et du général). Cette identification, ou vie humaine véritable, est un but éternellement transcendant qui peut se maintenir comme la force réelle du progrès historique s'il se réalise constamment.

L'individu a besoin des autres (de la communauté) pour affirmer son originalité, sans quoi celle-ci n'existe pas. C'est pourquoi la personnalité est sociale, les autres étant son but intime; en se cherchant elle-même, elle cherche les autres, et sans les autres, elle ne peut se satisfaire en tant qu'individu. En même temps, les autres s'intéressent aussi à toute personnalité originale, et la recherchent afin de jouir de sa présence. Les stéréotypes, les médiocres, sont ressentis comme ennuyeux. Bref, la personnalité est sociale en tant qu'individu complet, et la société humaine est une société d'individus libres (c'est-à-dire responsable), ou n'est pas une véritable société humaine mais un troupeau.

Le plaisir qu'un homme peut prendre avec un autre, leur attirance mutuelle, leur amour, tout cela est une question de temps libre, mais le temps libre n'est pas cette éternité transcendante de l'esprit qui s'est libéré en fuyant la temporalité du monde matériel, l'empire du péché ou du non-être. Le temps libre est une transcendance appartenant à la réalité historique du travail-peine, et il repose sur cette supposition matérielle, mais de telle manière qu'il lui applique la mesure de la liberté. Autrement dit, le mouvement communiste ne reconnaît pas pour temps libre le temps de travail, ni le fonctionnalisme technique de l'organisation du travail. force répressive fatalement dirigée contre les ouvriers. Sans oublier cette nécessité, supposition de la liberté, Marx a souligné que le travail doit s'organiser en partant de la dignité humaine de l'ouvrier. Le mouvement perd son but humain libérateur dès qu'il l'ajourne dans le futur, pour la génération à venir, dès que

»pour le moment«, »pour un intérêt supérieur«, etc., il accepte l'absolutisme de l'organisation sur la personne de l'ouvrier, ou soumet son destin au jeu capricieux d'un élément (monnaie-marchandise, par exemple). Si la libération n'est pas *actuelle*, la liberté-autobut se transforme en fuite illusoire loin de la nécessité, en esprit spéculatif pur, ou en bonheur paradisiaque après la mort.

A notre époque, il est possible, par le travail des automates remplaçant les hommes automatisés (réifiés), d'assurer à tous, progressivement, la jouissance des libertés personnelles, à l'intérieur des communautés riches. Il est possible en même temps que d'autre part le monde périclisse, victime des forces matérielles colossales de l'humanité divisée. C'est devant ce choix qu'est placé notre temps.

L'humanité ne choisirait pas sa ruine, si elle choisissait. Mais elle n'existe pas encore »pour soi«, elle ne forme pas un tout homogène vis-à-vis de la nature, et elle doit se choisir comme nature humaine si elle ne veut pas périr au seuil de sa véritable histoire. Le communisme, c'est justement ce choix possible de l'humanité, au moment où sa force matérielle et technique nécessite l'univers entier, pour le progrès futur. Ce choix salutaire de l'humanité ne peut pas être le monopole d'une partie du monde divisé, une affaire d'entente, par exemple, entre les grandes puissances, ni la ligne spécifique de ce que l'on appelle le monde communiste, ni l'affaire de ce que l'on appelle le monde libre anti-communiste. Il s'est déjà avéré empiriquement que tout choix fait »au nom« de la totalité du monde, constitue justement un danger pour le monde. Le communisme comme esprit historique transcendant de l'humanité moderne, se situe de même »au-delà« de tout sectarisme vis-à-vis de la totalité du monde. Cet esprit historique anime les hommes dans toutes les parties du monde, sous des formes les plus variées, nationales, raciales, religieuses, politiques, culturelles, sportives, etc. Le monde, si divers dans sa totalité est l'espace donné à son action consciente, laquelle doit être diverse dans sa forme, pour être action mondiale. Il est important que la richesse de l'humanité repose sur la variété formelle, qu'elle soit conçue sur cette base et pratiquée à partir de ce principe.

La première exigence de l'humanité est que la communication entre les hommes s'accomplisse sans contrainte matérielle, sans recours à l'argument de la force, c'est-à-dire exclusivement par la force de la parole humaine (négociations, conférences, accords). Peu importe que l'on *pénètre* dans cet empire du *logos* poussé par des motifs chrétiens (ou bouddhiques, etc. ...) ou par des motifs olympiques des sportifs, par des raisons scientifiques ou par des idées marxistes. Dès que la force fait place au *dialogue* libre, considéré comme seule attitude humaine possible, les hommes sont sûrs de trouver à la fin une racine humaine qui leur soit commune, un intérêt humain transcendant le redoutable esclavage que la force matérielle absurde leur fait subir actuellement. Le mouvement communiste humanisé absorbe et pénètre tout l'humain du monde, tout ce qui, quelque part sur la terre, d'une façon ou d'une autre, prend part au progrès du monde. Cet humanisme *spontané* du monde aspirant à une vie humaine plus digne, représente une source potentielle énorme, et constitue l'espace mondial naturel du mouvement humaniste *conscient de lui-même*, du communisme.

MACHT, ELITEN, DEMOKRATIE

Ljubomir Tadić

Belgrad

I

Die Kategorie der Macht (*potestas*) stammt aus dem römischen Recht und dem römischen Familienleben, und sie trägt von Anfang an, als »*patria potestas*« ein despotisches Gepräge. Aufgrund der lebenslangen »Vatergewalt«, die das Familienoberhaupt besaß, waren ihm nicht nur die Söhne, sondern auch deren Nachkommen untertan. Der »*pater familias*« hatte unbeschränkte Macht inne, da er souverän über Leben und Tod seiner untertanen »Hausgnossen« herrschte (*ius vitae ac necis*). In seiner Macht stand es nicht nur, jemanden als Sklaven zu verkaufen, sondern, kraft der »*Lex duodecim tabularum*«, auch jede Strafe zu verhängen, die Todesstrafe eingeschlossen. Diesen Status hat der *pater familias* bis zur klassischen Periode der Entwicklung des römischen Rechts beibehalten. Seiner Gewalt konnte sich auch der Erbe, der die höchsten Stellen in der römischen Hierarchie innehatte, nicht entziehen. Die paternalistische Macht erstreckte sich auch auf die Spitzen der römischen Gesellschaft, und sie fand in der Institution des obersten Glaubensführers, des *pontifex maximus*, ihre allgemeine »gesellschaftliche« Bestätigung. Man kann ganz allgemein sagen, daß der heimische Herd, der auf sentimentale Weise gefeiert wurde und hier und da noch als Zufluchtort und Freiheit betrachtet wird, eigentlich Herd und Ausgangspunkt von Lebensnotwendigkeiten und jeder Form von Konservatismus und Unterdrückung war.

Und doch ist die Kategorie der Macht, wie wir sie heute kennen, in den Gesellschaftswissenschaften neueren Datums. Sie wurde, wie ja bekannt ist, von Thomas Hobbes in die politische Philosophie eingeführt.¹ Die Macht ist jedoch ein zweideutiger und amorpher Begriff.²

¹ Vgl. *De cive*, VIII und IX. Leo Strauß (*Droit naturel et l'histoire*, Plon, Paris 1954, Seite 208) weist darauf hin, daß in Hobbes' politischer Doktrin die Macht zum erstenmal *eo nomine* zum Hauptthema wird.

² Auch Strauß weist an derselben Stelle auf die Zweideutigkeit des Begriffes Macht bei Hobbes, und Max Weber (*Wirtschaft und Gesellschaft*, 1. Halbband, J. C. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1956, S. 28) behauptet, daß Macht ein amorpher Begriff ist. Bertrand Russell meint in seinem *Power, a New Social Analysis*, New

Sie ist gleichzeitig *potentia* und *potestas*, und das bedeutet sowohl wie natürliche Kraft oder Macht und gesellschaftspolitische und juristische Gewalt. Hobbes hat den physischen Gesichtspunkt der Macht mit dem juristischen verbunden (mit dem gesellschaftspolitischen). Ihm zufolge ist die Macht sowohl originell als auch instrumental. Neben außerordentlichen natürlichen Fähigkeiten (ungewöhnliche Kraft, körperliche Verfassung, Weisheit, Gewohnheit, Beredsamkeit, Freigibigkeit, Freigeistigkeit, Großzügigkeit und Edelmut) zählt Hobbes zur instrumentalen Macht auch die, die man durch natürliche Anlagen oder »glückliche Umstände« (Reichtum, Respekt, Freunde und das geheimnisvolle Werk Gottes) erwirbt. Doch die höchste menschliche Macht ist die *Macht des Staates* oder die vereinte Macht einer größtmöglichen Anzahl von Menschen.³ Hobbes hat in seiner politischen (gesellschaftlichen) Philosophie die Umwandlung klassischer in moderne Begriffe durchgeführt. Die Erforschung der Ziele über die *beste Regierung* ersetzte er nicht nur durch die Forschung, sondern auch durch die *Messung* der Macht im Sinne von Machiavellis »*ragione di Stato*«, d. h. durch die Erforschung der Aktivität nicht der besten, sondern der erfolgreichsten oder der *fähigsten Regierung*. Es ist also von der wirkungsvollsten Macht im Sinne einer gut organisierten oder, um es zeitgemäß zu sagen, von einer *funktionellen staatlichen Organisation* die Rede.

Der Kern dieser Macht liegt vor allem im Befehlen und im Willen, nicht auf klarem Denken und Vernunft. Dem körperlichen Zwang wird Vorschub geleistet vor dem Recht, denn das Recht beruht auf der Autorität und der Macht und nicht auf dem Grundsatz der Gerechtigkeit. Daher ist die Macht zum Mittelpunkt, zur bestimmenden Kategorie aller effizienten Politik-Theorie und der Gesellschaft geworden, und hat so, man könnte sagen, spirituelle Gewalt gewonnen, die in der modernen Welt herrscht. Bei Hobbes wird die staatliche Macht durch den Selbsterhaltungstrieb, durch die Angst vor einem gewaltsamen Tod gerechtfertigt. Diese vereinte menschliche Kraft soll das Aufflammen von Leidenschaften wie Aggressivität und Haß, die in einem allgemeinen Krieg eines jeden gegen jeden mit allgemeiner Vernichtung drohen, verhindern.

Die »*potestas*« aber, weit davon entfernt, die Aggressivität, den Haß und den *Krieg* entfernt zu haben, hat als politische Macht im Gegenteil im Rahmen einer »gesellschaftlichen Situation« eine gesetzliche »natürliche Situation« geschaffen, eine Situation, in der nicht Frieden und Selbsterhaltung, sondern gewaltsamer Tod und Angst zur normalen Erscheinung wurden, die sich immer mehr verbreitet. Die Haeteronomie der Macht liegt nicht nur im offenen (ohne Zustimmung)

York 1938, S. 12, daß Macht »ein grundlegender Begriff der Gesellschaftswissenschaften ist, sowie die Energie ein grundlegender Begriff in der Physik ist«. Bei den angelsächsischen Politologen wird die Macht sehr oft als Hauptbegriff der politischen Verhältnisse aufgefaßt, sei es, daß es sich um Diktaturen oder um Demokratie handelt. Manche Autoren, wie z. B. Hans Morgenthau (*Politics among Nations*, S. 16) bestimmen die politische Macht als psychologisches Verhältnis zwischen dem, der sie ausübt und dem, an dem sie ausgeübt wird, usw.

³ Vgl. *Leviatan*, »Kultura« Beograd 1961, S. 72.

mung) Aufzwingen des eigenen Willens anderen, sondern auch in der (scheinbaren) Zustimmung zur Unterwerfung und Unterordnung. Die Macht hat sich als Fähigkeit der herrschenden Minderheit gezeigt, mit Hilfe des »Rechtes des Stärkeren«, den schweigenden Gehorsam der Mehrheit zu verursachen, d. h. jene Art von Gehorsam, die keinerlei Dialog oder Widerspruch duldet («u mladega pogovora nema» – bei den Jungen gibt es keinen Widerspruch). Das hätte sie erreichen können, indem sie sich die *Arbeit* in den Dienst stellte und zwar als »potentia«, d. h. als körperliche und geistige Kraft. So ist die Arbeit auch nicht zu der Macht geworden, der alles untergeordnet ist, sondern es hat sich die »potestas« als Gewalt der Minderheit die Arbeit als Instrumentalkraft untergeordnet und nur so ihr Ansehen und ihre Autorität gewonnen. In diesem Prozeß muß das Geheimnis der kapitalistischen Herrschaftsform gesucht werden.⁴

Die Ideologie der Macht ist nur die andere Seite der Ideologie der Arbeit, mit der man die dauernde Verklavung der Produzenten rechtfertigt. Sie beruht auf der ausgesprochenen oder verschwiegenen Voraussetzung, daß die *Herrschaft des Menschen über den Menschen* im Sinne von Übermacht des Stärkeren über den Schwächeren besteht, jener »oben« über die »unten«, der Erfolgreichen über die Erfolglosen und Mittelmäßigen, der Energischen über die Weichen und schließlich aber nicht endlich als Herrschaft der *Reichen über die Armen*, daß sie besteht als etwas Natürliches, Selbstverständliches, als etwas, das keiner neueren Untersuchung oder Begründung bedarf, als etwas, das in der »Natur der Dinge« liegt.

Das Endresultat dieser Ideologie liegt darin, daß zwischen dem politischen Leben, beziehungsweise Kampf, und dem Darwinistischen Kampf ums Dasein, in dem der Stärkere überlebt, kein grundlegender Unterschied gemacht wird.

Max Weber beschreibt seine Vision der gesellschaftspolitischen Wirklichkeit in trostlosen Worten:

»Für den Traum vom Frieden und Menschenglück steht über der Pforte der unbekanntten Zukunft der Menschengeschichte: lasciate ogni speranza.«⁵

Auch Webers Soziologie der Macht ist zunächst in der Ideologie der Arbeit verankert, aus der in der Folge die politische Soziologie abgeleitet wird. Weber meint, daß es im wirtschaftlichen Lebenskampf keinen Frieden geben könne und gibt. Dann vollzieht Weber eine wichtige Verschiebung des Zusammenstoßes vom Boden des Klassenkampfes auf den Boden des nationalen Zusammenstoßes. In den wirtschaftlichen Zusammenstößen sind nicht die Klassenkämpfe entscheidend, sondern die nationalen Kämpfe, die Kämpfe um die nationale

⁴ Die Großindustrie hat, nach Marx, durch die allgemeine Konkurrenz »das einzelne Individuum gezwungen, seine Energie bis zum Äußersten anzustrengen... Sie hat die Naturwissenschaften dem Kapital untergeordnet und der Arbeitsverteilung den letzten Schein von Natürlichkeit genommen... Die Großindustrie macht dem Arbeiter nicht nur das Verhältnis zum Kapitalisten, sondern auch zur Arbeit unerträglich.« (Vgl. Marx-Engels, Frühe Schriften, »Kultura«, Zagreb 1953, S. 327).

⁵ Vgl. *Der Nationalstaat und die Volkswirtschaftspolitik* in »Gesammelte politische Schriften«, zweite erweiterte Auflage, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1958, S. 12.

Macht und das Ansehen: »Machtkämpfe in letzter Linie sind auch die ökonomischen Entwicklungsprozesse, die *Macht*interessen der Nation sind, wo sie in Frage gestellt sind, die letzten und entscheidenden Interessen, in deren Dienst ihre Wirtschaftspolitik sich zu stellen hat; die Wissenschaft von der Volkswirtschaftspolitik ist eine *politische* Wissenschaft. Sie ist Dienerin der Politik, nicht der Tagespolitik der jeweils herrschenden Machthaber und Klassen, sondern der dauernden machtpolitischen Interessen der Nation. Und der *Nationalstaat* ist uns nicht ein unbestimmtes Etwas . . . sondern die weltliche Machtorganisation der Nation, und in diesem Nationalstaat ist für uns der letzte Wertmaßstab auch der volkswirtschaftlichen Betrachtung die »*Staatsraison*«.⁶

So gelangt Webers amorpher Begriff der Macht zu seiner operativen Bestimmung.

Die Sphäre der Macht wird in die Nation getragen, in die Nation und den Nationalstaat, und die »*Staatsraison*« des Nationalstaates wird zur höchsten Wertinstanz zur Beurteilung aller wirtschaftlichen Probleme, sogar der Wirtschaftswissenschaft. Die politische Macht der Nation stellt so der wirtschaftlichen Entwicklung Imperative. Nicht nur der wirtschaftlichen, sondern auch der kulturellen, denn was stellt die Macht einer Nation ohne *kulturelles*, politisch relevantes Ansehen dar?

Im Kampf des »Menschen gegen den Menschen«, der Nation gegen die Nation, beziehungsweise des Staates gegen den Staat müssen alle Potenzen eingeschaltet werden, und so muß auch Webers »Gott« oder »Dämon« aktiv an dem Kampf teilnehmen, der der Nation die Chance zur Macht bietet, aber die Menschheit bleibt ohne Hoffnung, angenommen, Frieden und Glück seien Ziel dieser Hoffnung. Wenn Frieden und Glück tatsächlich illusorisch sind, stellt sich die Frage, was in diesem Kampf denn bestimmt ist. Die Antwort kann nur lauten: das ist *Krieg* als letzte Konsequenz unseres politischen Seins, also ein Zustand, in dem schon im Voraus bestimmt ist, daß die Regierung und der Stärkere, jener, der wirtschaftlich, politisch und kulturell besser auf den Krieg vorbereitet ist, gewinnt. In den Beziehungen zwischen den Nationen bedeutet das praktisch die Übermacht der Mächtigeren über die Schwächeren, denn im wirtschaftlichen Wettkampf und im kriegerischen Zusammentreffen haben die Schwächeren keine Überlebenschancen. Der Krieg ist nicht nur das letzte Mittel der Entscheidung, sondern auch Hegels Praetor, der urteilt. In den inneren, »nationalen« Beziehungen liegen die Dinge nicht besser. Hier wieder erscheint der Staat als »Monopol der legitimen körperlichen Gewaltanwendung«⁷ oder als Arbitr in den Zusammenstößen der konkurrierenden Gruppen, um die Macht. In einem solchen Zustand verliert die politische Wissenschaft ihre präskriptive und gewinnt ihre deskriptive

⁶ Ibid. S. 14.

⁷ Ibid. S. 494 »Wer Politik treibt«, sagt Weber in der Fortsetzung, »erstrebt Macht: – Macht entweder als Mittel im Dienst anderer Ziele (ideeller oder egoistischer)“ – oder Macht »um ihrer selbst willen«: um das Prestigegefühl, das sie gibt zu genießen«. Ibid., S. 495.

Rolle: ihr einziges Ziel ist es, »sei es mit Machtanteil oder mit Einfluß auf die Machtverteilung zwischen Staaten oder auch zwischen Gruppen eines, diese Gruppen umfassenden Staates, das Streben« zu beschreiben. Im besten Fall bestimmen hier der politische status quo oder die politische Vorgeschichte der Menschheit hier fatal allen zukünftigen Stand.

II

In der modernen politischen Soziologie stellen die Kategorien der Macht und die Eliten eng verbundene Begriffe dar und nehmen wichtige Schlüsselpositionen ein. In der konservativen Theorie der Eliten – und das ist sie ihrem tiefsten und innersten Gehalt nach – erhält der Begriff Macht als Haeteronomie die Bedeutung der nackten, groben Macht. Die Theorie der Eliten ist entweder im ideologischen Kampf mit der Demokratie entstanden oder als Folge des Mißtrauens, das in die Demokratie gesetzt wurde, oder schließlich als Folge der objektiven Krisen des Parlamentarismus und des repräsentativen Herrschaftssystems.

Den Ursprung der modernen Theorie der Eliten müssen wir also in der antidemokratischen, traditionalistischen Doktrin der Theoretiker der französischen Konterrevolution suchen, vor allem in den Ideen de Bonalds und de Maistres. Die Basis dieser Lehre bildet eine eigenartige politische Pädagogie, deren wichtigste Instrumente: Prügel, Dunkelzelle, und der heimische Herd sind. Folgerichtig verwerfen die französischen Traditionalisten auch die Möglichkeit der Schaffung eines Staates auf der Basis der Vernunft, d. h. durch die gemeinsame Willenskraft der Bürger. Dem entgegen kommt alle Macht (Gewalt) von Gott, und ihre Ausführung hat er selbst einigen wenigen Auserwählten übertragen.⁸

Diesen wenigen stellen die französischen Traditionalisten, ähnlich den modernen Elitisten, die Masse, als gefährliche Anhäufung, die man durch Gewaltanwendung, Blendung, Glauben, Vorurteile, Gehorsam, Fanatismus unterwerfen kann, entgegen.

Indem er sich an das theologisch-christliche Dogma lehnt, daß der menschliche Instinkt nur dem *Schlechten* diene und daß dieses Schlechte gerade der »Volksmasse« eigen sei, die von Egoismus und niederen Leidenschaften besessen ist, sucht der Traditionalismus Wege zur Hemmung und kommt zu dem Schluß, daß dies nur durch Zwang und soziale Dressur zu erreichen ist. Für diese Aufgabe sind nur jene geeignet, die zum Herrschen bestimmt sind, aufgrund ihrer Geburt oder ihres Reichtums, die auf der einen Seite selbst die Dressur mitgemacht haben und einen besonderen, feinen Lebensstil pflegen und auf das Benehmen achten, und auf der anderen Seite stecken sie nicht in den unmittelbaren wirtschaftlichen Notwendigkeiten des Lebenskampfes.⁹ Im gegenteiligen Fall droht die bösartige menschliche Natur in Chaos, Unordnung und Barbarei auszuarten.

⁸ Vgl. de Bonald, *Oeuvres complètes*, Paris 1864, Band I, S. 121, und de Maistre, *Oeuvres complètes*, Lyon 1891–92, S. 344.

⁹ Vgl. de Maistre, siehe oben S. 354, 361.

In diesem Sinn brandmarkt de Bonald die Demokratie als politischen Atheismus. »Die Demokratie verwirft im wahrsten Sinne des Wortes in der politischen Gesellschaft jede sichtbare und feste Einheit der Führung, und den Souverän sieht sie nur in Subjekten oder im Volk, so wie der Atheismus den einzigen und wahren Ursprung des Universums (Gott, Lj. T.) verwirft und ihn nur in seinen Folgen oder der Materie sieht. In diesem System (im Atheismus, Lj. T.) vollführt die Materie alles, in jenem System (in der Demokratie, Lj. T.) hat das Volk das Recht, alles zu tun, und so könnte man die Demokraten die Atheisten der Politik nennen, und Atheisten die Jakobiner der Religion.«¹⁰

De Bonalds ausdrücklicher Vergleich der Demokratie mit dem Atheismus und sein verschwiegener Vergleich der Machtausübung der Elite mit dem Glauben an Gott zeigt die intensive Gegenwart der Idee, daß die Unterwerfung und der Gehorsam einem vorgesetzten *Paternalismus* gegenüber auf einer dauernden Infantilität der Beherrschten aufgebaut ist, und daß dem folgend die Idee der Demokratie gottlos ist und sich illegitim dem ewigen Lauf der Dinge widersetzt.

Es sei nebenbei bemerkt, daß man diesen unhistorischen Zutritt zum Staat auch bei einem so repräsentativen historischen Denker wie Hegel findet. Es ist schon bekannt, daß Marx Hegel deshalb kritisiert hat, weil er in seiner Konzeption der Verfassungs-Monarchie unhistorisch vorgegangen ist, weil er nämlich den Begriff der *Verbundenheit* mit dem Staat auf der *Psyche* des Individuums, also auf natürlichem, nicht auf historischem Boden aufgebaut hat. So geschah es auch, daß Hegel Brauch und Staat im konservativen Familienleben verankerte, und so hat er, ähnlich den meisten der konservativen Soziologen, den Staat auf genetische Art aus der Familie entwickelt.¹¹

Der neueren konservativen politischen Ideologie ist auf einer höheren Stufe dieser politische Paternalismus und Naturalismus eigen. Die Geschichte wird tacite oder expressis verbis aus den Betrachtungen als etwas Irrelevantes ausgeschlossen. Die politische Einheit, für die sich de Bonald einsetzte, wurde z. B. während des Nationalsozialismus zu einer *natürlichen Einheit der Nation* umgewandelt, und diese wurde ihrerseits durch die Wiederbelebung feudaler Grundsätze des Repräsentierens, im Führer personifiziert (Ein Volk – ein Führer). Die nationale Homogenität, begründet auf der »Blutgemeinschaft«, entwindet

¹⁰ Vgl. Oeuvres de Bonald, Paris 1849, Bd. X, S. 104 ff. De Maistre folgend haben wir Dogmen und nützliche Vorurteile »von unseren Vätern bekommen« und »der erste Mensch war der König seiner Kinder« (siehe oben S. 323). Seinerseits leitet de Bonald das Entstehen der »politischen Gesellschaft« von »Besitzerfamilien« ab. Edmund Burke (*Über die französische Revolution*, Suhrkamp, Frankfurt/Main 1967, S. 98) sieht den Grund für die Beständigkeit der englischen Familie im Besitz. Über den französischen Traditionalismus und Burkes konservative Kritik der französischen Revolution vgl. die außerordentliche Studie Herbert Marcuses, 1936 für die Horkheimer Sammlung »Autorität und Familie« geschrieben, neuerlich aber in »Idee zu einer kritischen Theorie der Gesellschaft« veröffentlicht, Suhrkamp, Frankfurt/Main 1969, S. 113 ff.

¹¹ Vgl. G. W. F. Hegel, *Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften*, hrsg. von Georg Lasson, Leipzig 1905, S. 442, und die entsprechenden Abschnitte der »Philosophie des Rechts« (§§ 142–360). Vgl. auch Marx »Kritik zur Hegelschen Rechtsphilosophie«, und besonders Hegels Kritik am Naturalismus in der Erklärung der monarchistischen Macht.

sich so allen Klassen- (gesellschaftlichen) Aufteilungen und bildet eine *biologische* Voraussetzung für die Politik. Der Gedanke des »Führers«, mit dem sich das »Volk« identifiziert, sollte das gesamte politische Leben vereinen, beherrschen und durchdringen. Der Führer ist der einzige, der diese hypostasierte nationale Einheit erklären kann, in der sich alles, was im wahrsten Sinn des Wortes *existentiell* ist, dem Normativen widersetzt, als einem, das schematisch und fiktiv ist, oder – es kommt auf dasselbe – die Biologie wurde zur einzigen normativen Instanz. Hier ist es Tatsache, daß *auctoritas* (im Sinne von *potestas*) *non veritas facit legem*, weil *veritas* als Fiktion angenommen wird, und *auctoritas* (*potestas*) als die einzige authentische Wirklichkeit.¹²

Dabei ist es wichtig anzuführen, daß die konservative Ideologie der Elite die bekannte Idee der antiken politischen Philosophie und der revolutionären natürlichen Rechte, über die *menschliche Größe* (die auf eine bestimmte Art auch Nietzsche eigen ist)¹³ restlos den herrschenden Eliten, als ihre inhärente Eigenheit überläßt, dem Volk als »Masse« aber schreibt sie niedere Eigenschaften zu. Dieses Ideologisieren des Begriffes Volk durch den *psychologischen* Begriff Masse einerseits und andererseits die Umwandlung des Begriffes Demokratie in ein plebiszitäres Machtsystem (»Massendemokratie«), deren Charakteristikum gerade die *Manipulation* eines blinden Haufens ist, führt mit logischer Notwendigkeit zur Idee von der unausbleiblichen Herrschaft *charismatischer* Persönlichkeit und zur Verewigung der paternalistischen Vormundschaft, in der der Erzieher immer Erzieher und Bestimmender, der Erzogene aber immer der Erzogene und Untergebene bleibt. In seiner »Psychologie du socialisme« hat Le Bon bewiesen, daß sich die Massen immer einem Caesar zu bewegen. Die »Masse« dient also nur als passive Kontrast-Kategorie, als begriffliches Komplement der Elite, als dunkler Hintergrund ihres mächtigen Glanzes.¹⁴ Da man die Möglichkeit der Demokratie nur in der Form eines Repräsentanten-Systems sieht, besteht das *Volk* als *Substanz* der Demokratie nur in der Form der *Masse*, der Anhäufung. Während nämlich die Elite als privilegierte Gruppe, der besondere geistige Eigenschaften zustehen, betrachtet wird, selbst dann, wenn sie diese augenscheinlich nicht mehr hat, also Eigenschaften, die sich einer rationalen Überprüfung entziehen, wird die Masse – wie das schon gesagt wurde – als, im rein psychologischen Sinn, Haufen, bar jeder Selbstständigkeit, jeder Berechnungsfähigkeit und Verantwortung, angesehen. Ihre Eigenschaften sollten per definitionem: Einheitlichkeit, Anpassung, Nivellierung, ein niedriges Kulturniveau sein, also jene Eigenschaften, die notwendig ein manipulatives Führen verursachen. die sozusagen nach

¹² Vgl. Mathias Schmitz: *Die Freund-Feind-Theorie Carl Schmitts*, Westdeutscher Verlag, Köln und Opladen, 1965, S. 160 ff.

¹³ Vgl. Danko Grlić, *Ko je Nietzsche* (Wer ist Nietzsche) »Vuk Karadžić«, 1969, S. 57 ff.

¹⁴ Vgl. Hans P. Dreitzel, *Elitebegriff und Sozialstruktur*, Ferdinand Enke Verlag, Stuttgart 1962, S. 132. Die Tendenz der »Masse« Urteilsunfähigkeit und moralische Gleichgültigkeit zuzuschreiben führt zur Gleichsetzung der Begriffe »vulgus« und »populus«, die aber Hegel streng unterschieden hat. Die Werke Hendrik de Mans sind charakteristisch für diese Denkrichtung (*Vermassung und Kulturverfall*), sowie die Werke von José Ortega y Gasset (*Der Aufstand der Massen*). Die angeführten Werke der französischen Traditionalisten sind voll solcher Beispiele.

einer Elite lechzen. Es ist geradezu eine Eigenheit der konservativen Soziologie, die Übermacht der Elite über die Masse durch die Organisationsfähigkeit, beziehungsweise durch die Neigung der Massen zur Desorganisation, zu rechtfertigen, oder wie bei Pareto durch einen Rakurs in die irrationale, residuale Sphäre.¹⁵

Diese Rechtfertigung der Macht der Elite und der Ohnmacht der Masse wird durch Umwandlung politischer in psychologische Kategorien, historischer und gesellschaftlicher Qualitäten in natürliche und körperliche Eigenschaften durchgeführt.

Von Bedeutung ist es auch zu sagen, daß Max Weber, wie auch die Schüler der konservativen Soziologie der Elite, ausgesprochen oder stillschweigend die Demokratie als gemeine *Demagogie* betrachten. Der Parlamentarismus ist als politisches System nichts anderes als eine Form der Übermacht der *Auserwählten* über die *Wähler*, eine Macht, in der die Abgeordneten die Wahlen benützen, um ihre eigene Souveränität auf Kosten der Volkssouveränität zu schaffen.¹⁶ Derselbe Prozeß spielt sich in den großen politischen Parteien ab, in denen das Ansehen der Führer die großen demokratischen Grundsätze besiegt, ebenso wie deren engherziger und egoistischer Ehrgeiz. Diese Tendenz zur Usurpierung betrachten in unserer modernen Zeit die Theoretiker der Übermacht der Elite als inhärente Eigenschaft der Demokratie als solcher.¹⁷

Hier wird das Ignorieren der Demokratie auf die Demokratie projiziert, und so drängen sich die Herrschaft der Elite und das Vertrauen in die rohe Gewalt von selbst als natürlich und als unausbleibliche Lösung auf, ja noch mehr, sie erscheinen als eine Art natürlicher Notwendigkeit jedes möglichen politischen Lebens.

Wenn, Lockes Lehrsatz folgend, die Demokratie *die Herrschaft der Mehrheit* ist, so ist nach der der konservativen Theorie der Elite das einzige natürliche System das, in dem die *Minderheit* und zwar die Minderheit gewählter, mächtiger Leute, die durch rücksichtslosen Kampf bis an die Spitze der gesellschaftlichen Hierarchie gedrungen sind, herrscht.¹⁸ Der Erfolg in diesem Kampf wird zum einzigen, wahren Kriterium, ohne Rücksicht darauf, mit welchen Mitteln er erreicht wurde oder auf welchen Lebensbereich er sich bezieht. Auch umgekehrt ist der *Masse* Erfolglosigkeit und Mittelmäßigkeit eigen. Das

¹⁵ Vgl. Vilfredo Pareto, *Traité de sociologie générale*, Lausanne-Paris 1919, § 1439. Vgl. auch Vojin Milić, *Apologija iracionalnosti i sile. Paretovo mesto u sociologiji saznanja*. Zeitschrift »Sociologija«, Jgg. IX (1967). Nr. 1, S. 16 ff.

¹⁶ Vgl. Robert Michels *Soziologie des Parteiwesens*, A. Kröner, Stuttgart 1957.

¹⁷ *Ibid.*, S. 354.

¹⁸ Damit in Verbindung bemerkt Ditzel ganz richtig, daß die konservative Theorie der Elite, obwohl andere Ziele verfolgend, zum Verteidiger der Macht wird. Alle diese Machiavellisten sind zu Apologeten der Macht geworden – wenn auch bei Mosca mit dem bedauernden Unterton des Liberalen, und bei Michels mit der Bitternis des vom Sozialismus Enttäuschten. Die positivistische »Wertfreiheit« ihres politischen Pessimismus enthüllt sich als die »Wertlosigkeit« ihrer Sozialphilosophie. Wo sie Geschichte und Gesellschaft nur noch aus dem Machtstreben verstanden wissen wollen, öffnet die Sinnentleerheit ihres kritischen Aspekts gerade jener Ideologiesierung die Tore, die sie als solche enthüllen wollten. Daß sie dann – mit oder gegen ihren Willen – zu den grossen Lehrmeistern des Faschismus wurden, lag in der Konsequenz ihrer Theorien. . .« (s. o., S. 124). Was für die konservative Theorie der Elite und der Macht gilt, gilt genauso für jede positivistische »reine« Theorie.

eigentliche Memento dieser Theorie lautet: sichere und bestimmte Macht der Elite und fatale Ohnmacht der Masse. Dies dient gleichzeitig und gleichwertig der Vergeblichkeit allen Kampfes um die Demokratie.

Der ideologisierten Soziologie der Macht und der Elite ist Formalismus und die sogen. Wertneutralität eigen. Dies ist hauptsächlich bei Weber und bei Pareto zu bemerken. Diese Haltung trägt den Standpunkt in sich, daß im Zusammenprall der Werte keine Lösung liegt. Wenn alle Werte gleichen Rang haben, so ist der *Nihilismus* eine unausbleibliche Folge. Eine *Diskussion*, auf der alle politische Tätigkeit in einer Demokratie beruht und die eine rationale Voraussetzung aller politischen Entscheidungen bildet, muß in Übereinstimmung mit den Prämissen der konservativen Soziologie ihren Platz der *Dezision* räumen, derzufolge Gewaltanwendung und Krieg der Schlußpunkt von Politik und Recht sind. Die Politik der Macht und die bellicistische Ethik füllen da die höchsten Stellen im politischen Leben. Die Lüge des Friedens und die Wahrheit des Krieges sind die einzige Wirklichkeit, nicht nur die gegenwärtige, auch die zukünftige.¹⁹ Der Kampf um das nationale Interesse, der ewige Kampf um den »Lebensraum« der eigenen Nation, der Existenzkampf und die Bereitschaft nicht nur zu Opfern, auch zur Vernichtung und zum Tod sind der kategorische Imperativ der kriegerischen Politik und Ethik, und diese Bereitschaft ist gänzlich unabhängig von irgendeiner Begründung oder irgendwelchem Denken. Sollte man denn daran zweifeln, daß ein außerordentlicher oder Besatzungszustand zum normalen politischen Zustand wird und der normale Zustand des Friedens zur Ausnahme? Ist es ein Wunder, wenn man die politische Pathologie als normales System predigt, das politische Leben als Militärlager, und den Frieden als Utopie?²⁰ Das Militärlager und das Konzentrationslager, als sinnlich fühlbare und deutlich sichtbare Symbole der nackten Macht und des Kampfes des Menschen gegen den Menschen, müßten notwendig den höchsten Rang in der Hierarchie der Rechtsinstitutionen erhalten (wenn hier von Recht überhaupt die Rede sein kann).

III

Heute ist es schon bekannt, daß die konservative Theorie der Macht und der Elite einerseits gegen den bürgerlichen Liberalismus und andererseits gegen den Marxismus und Sozialismus gerichtet ist.²¹ In ihrem Gehalt ist sie fatalistisch, weil sie nicht an den Fortschritt in der Geschichte glaubt.

¹⁹ Vgl. Strauß, s. o., S. 17 weiter.

²⁰ Vgl. Herbert Marcuse, *Friede als Utopie*, in »Neues Forum«, XV Jahr, Heft 179/180, Nov.-Dez. 1968, S. 705 ff. Und doch gehört nicht jeder Krieg in den Kontext der kritisierten Ideologie der Macht oder der »Realpolitik«. Man muß, wie das Marcuse tut, der marxistischen Tradition folgend, den gerechten (Verteidigungs-)Krieg vom rechtlosen (Angriffs-)Krieg unterscheiden. Das klassische, das neueste und roheste Beispiel eines auferzwungenen Krieges ist der in Vietnam, und die Verteidigung, die das vietnamesische Volk jahrelang gegen die modernisierte Angriffsarmee, die Welt je gesehen hat, leistet, beweist die Übermacht der »Utopie des Friedens« über die Eroberungs-, Kriegs-, »Realpolitik«.

²¹ Vgl. Dreitzel s. o., S. 122.

Karl Mannheim hat, wie es bekannt ist, einen Versuch unternommen, diesen fatalistischen Vorgang in der politischen Soziologie zu korrigieren und die Theorie der Elite mit der Theorie der Demokratie zu versöhnen, und ihm folgt heute die neoliberalistische Strömung in der Soziologie, aber mit der Konzession an die Eliten-Theorie, daß der Begriff der Demokratie, der im XVIII. Jahrhundert entstanden ist, eigentlich veraltet ist.²²

Der Neoliberalismus verwirft den klassischen Begriff der Demokratie als ideologischen Selbstbetrug und versucht, die Krise der Demokratie auf dem Boden der sogen. »Industrie-Gesellschaft« und innerhalb ihres Rahmens zu lösen. Sein Ideal beruht auf der Verbesserung der Wirkung eines politischen Systems durch Entpersönlichung der Funktionen und durch Formalisierung des Wahl-Kriteriums. Die Depolitisierung der Gesellschaft geht Hand in Hand mit der Erhöhung des Lebensstandards und der Stärkung der Repräsentation der Elite, womit man den sogen. »totalitaristischen« Tendenzen in der Gesellschaft ausweichen will. Diese Theorie beruht auf vier Prozessen, von denen man annimmt, daß sie sich in der »Massengesellschaft« abspielen, und die wir wie folgt zusammenfassen können:

1. Es gibt eine Konkurrenz innerhalb der Elite-Gruppen, und schon damit allein kommt es zur Schwächung der Schlagkraft der Macht der Eliten. Gleichzeitig ist ein wirkungsvolles Führen der Gesellschaft auf alte Art nicht mehr möglich.

2. Es gibt einen Vernichtungsprozeß innerhalb der geschlossenen Elite-Gruppen;

3. Es ändert sich die Auswahl der Elite-Zusammenstellung in Richtung einer Wahl aufgrund der *Leistung* (des Beitrages) und

4. Es ändert sich die innere Zusammenstellung der Eliten und das führt zur Selektion der beweglichen Elemente im Verhältnis zu den früheren Elementen.²³

Mannheim folgend sind die neuen Eliten, den alten gegenüber, farblos und substanzlos. Die Differenzierung innerhalb der neuen Gesellschaftsstruktur entsteht vor allem aufgrund der »Leistung« und des Verbrauchs, so daß anstelle der alten wirtschaftlich etablierten Klassenstruktur eine wachsende »Mittelklasse« entsteht und ein funktionales Verhältnis zwischen Arbeitgeber und Arbeitnehmer. Da die alten Klassenverhältnisse überlebt sind, ist auch die alte Idee der Demokratie überlebt. Nach diesem Schluß müßte das Wissen, das zur Leistung beiträgt und sie möglich macht, das Wahlkriterium der Elite sein. Der »neue« Elitebegriff käme, noch mehr, in der neuen (Industrie-)Gesellschaft in den Mittelpunkt, anstelle des alten Klassenbegriffes (in der bürgerlichen Gesellschaft). Auf diese Weise würde die

²² Vgl. Otto Stammer: *Politische Soziologie und Demokratieforschung*, Humboldt, Berlin 1966, S. 66.

²³ Vgl. Karl Mannheim, *Mensch und Gesellschaft im Zeitalter des Umbaus*, Leiden 1935, S. 60/61, 63–72, 90/91.

Industriegesellschaft gleichzeitig die Elite und die Demokratie retten, aber in einer »vernünftigen« Proportion, d. h. unter beiderseitigen Opfern. Dies würde – wieder in einer vernünftigen Proportion – den Aspirationen des Sozialismus und den Forderungen des Kapitalismus genügen, wobei man den autoritären Tendenzen, die in der konservativen Theorie der Elite enthalten sind, ausweicht.

Und doch wird die »Industriegesellschaft« gerade als Folge davon *ideologisch* begriffen. Vor allem bleibt die Frage nach dem Bestehen der »Industriegesellschaft« äußerst problematisch und offen. Denn die Veränderungen in der bürgerlichen Gesellschaft sind eher *quantitativ* als *qualitativ*. Trotz der kräftigen und unerhörten Entwicklung der Industrie und der Produktion im allgemeinen schützen gesellschaftliche Armut und gesellschaftlicher Reichtum ihr *Verhältnis* und zwar genau in dem Maß, in dem auch weiter *privilegierte* Schichten bestehen, die die gesellschaftliche Macht kontrollieren und regulieren. Der Neoliberalismus versucht dem ideologisierten Begriff der Industriegesellschaft dadurch Ansehen zu verschaffen, indem er ihm rational allgemein annehmbare Eigenschaften zuschreibt, aber Eigenschaften, die bei kritischer Betrachtung der gesellschaftlichen Wirklichkeit auf verächtlichen Voraussetzungen beruhen. Denn gesellschaftliches Ansehen erreicht man nicht durch persönliche Fähigkeiten, es unterliegt vielmehr auch weiter entweder den Kriterien der *Eigenschaft* oder den Kriterien der *Staatsgründe*. Nüchterne Anhänger dieser Theorie können nicht umhin, zuzugeben, daß auch weiter: Nepotismus, Cliquentum, Patronage, Konformismus, Protektion, Biographien, über Verdienste, Beliebtheit aufgrund des Willfahrens dem Publikumsgeschmack u. s. w. gibt, anstelle der echten Kriterien, die man aufgrund persönlicher Fähigkeiten erreicht, aufgrund moralischen Ansehens und eines realen Beitrages für die Gesellschaft.²⁴

Andererseits besteht die Klassenherrschaft auch weiterhin, aber verborgen bis zum Moment, da die Frage der öffentlichen, demokratischen Kontrolle bestimmt gestellt wird.

Die Popularität dieser Theorie unter den Soziologen ist keineswegs ein verlässliches Zeichen ihrer Wahrheit. Es ist eher möglich, daß sie technokratische Universallösungen für die Gegensätze der zeitgenössischen kapitalistischen und sozialistischen Gesellschaft bietet. Sie verengt den Raum für die Demokratie und ermöglicht eine Invasion der Eliten auf alle Gebiete des gesellschaftlichen Lebens (nicht nur des politischen), von der Wirtschaft zur Kunst und zum Sport. Die neoliberalistische Theorie der Elite versucht die verzweigte Arbeitsverteilung, die Begünstigungen der Delegierten auf dem Gebiet der Produktion und des Verbrauchs (Manager, Film- und Sportstars) und das Errichten einer Hierarchie innerhalb der parzellierten Arbeit als das Schwinden der Klassengesellschaft und als ihre Ersetzung durch rationale Verwaltungsfunktionen zu erklären. In diesem Sinn erfüllt sie tatsächlich nur eine ideologische Funktion.

²⁴ Vgl. Dreitzel, s. o., S. 106 und Stammer s. o., S. 180.

IV

Die Kritik der konservativen Soziologie der Macht und der Elite und der neoliberalistischen Soziologie der Elite ermöglicht es uns, uns mit den entscheidenden Fragen des Verhältnisses Macht, Eliten und Demokratie auseinanderzusetzen.

Der aufmerksame Leser wird leicht darauf schließen, daß die Kritik an der Ideologie der Macht und den Eliten das Verwerfen der Versuche bedeutet, die der unterdrückenden Macht und den Eliten außerhistorische und allgemeine Werte verschaffen wollen oder den Klassencharakter der zeitgenössischen Gesellschaft verdecken, indem sie die gesellschaftlichen Zusammenstöße in irrationale oder marginale Lebensgebiete verschieben.

Aber hier ist nicht von einer Beichte einer kontrastiven Ideologie der Ohnmacht als Ersatz für die Ideologie der Macht die Rede, sondern es ist gerade von der Rückkehr der entfremdeten »forces propres« als einer gesellschaftlichen Kraft die Rede, von einer Kraft, die einzig imstande ist, die Wege und Bedingungen einer klassenlosen Gesellschaft vorzubereiten. Deshalb muß die Kritik der Ideologie der Macht und der Eliten vor allem die Verteidigung der Demokratie bedeuten und die Verwerfung aller Versuche, die die Demokratie als veraltete Form des gesellschaftlichen und politischen Lebens abtun und an ihrer Stelle den Ersatz des Liberalismus bieten.

Die Herrschaft der Elite ist tatsächlich die Übermacht der Minderheit. Dies bedeutet aber nicht, daß jeder politisch relevante Einfluß der Minderheit auch bedingungslos die Herrschaft der Elite bedeutet, obwohl er das unter bestimmten geschichtlichen Bedingungen werden kann. Er kann zur Herrschaft der Elite nur unter solchen gesellschaftlichen Bedingungen werden, in denen die *Demokratie* schwindet. Die Herrschaft der Elite besteht immer und überall dann, wenn die *privilegierte* und vom Volk *nicht kontrollierte* Minderheit in ihren Händen öffentliche Funktionen hält, sei es, daß sie sie selbst ausführt oder daß sie sich an Bürokratie oder Technokratie lehnt. Die unterdrückende Macht kann also nicht nur in der kapitalistischen (obwohl sie dort in erster Reihe besteht),²⁵ sondern auch in despotischer Form des Sozialismus und Kommunismus bestehen. Um kein Mißverständnis aufkommen zu lassen, hier wird unter Demokratie die revolutionäre Kontrolle des *armen* oder *produktiven* Volkes über die Ausführung der öffentlichen Funktionen verstanden, oder wenn man so will: unter dem Begriff Demokratie wird hier ihre ursprüngliche Bedeutung verstanden, also die, die ihr schon Aristoteles gegeben hat und die alle großen Revolutionen von der Französischen bis zur Oktoberrevolution praktiziert haben.

Demokratie ist aber nicht dasselbe wie Parlamentarismus und das repräsentative System, die von der konservativen Bourgeoisie geschaffen wurden, und die oft mit dem einzig möglichen Weg der Demokratie gleichgesetzt werden. So nennt diesen Weg Maurice Duverger mit Recht »die Demokratie ohne Volk«.

²⁵ Es ist selbstverständlich, daß im Feudalismus und in der absoluten Monarchie die *Aristokratie* den repräsentativen Begriff der Übermacht der Elite darstellt. Hier ist von den modernen Gesellschaftsformen die Rede.

Die historische Schwäche des Parlamentarismus haben auch die Theoretiker der konservativen Macht und Elite erkannt, aber ihr Fehler liegt darin, daß sie sie der Demokratie als Demokratie zugeschrieben haben. Wenn man nämlich das parlamentarische System als einzig mögliche Form der Demokratie begreift, dann ist es tatsächlich schwer, sich dem Widerspruch der sogen. »Macchiavellisten« entgegenzusetzen, daß die demokratische Macht notwendig zur Macht der Elite wird. Räumt man die ideologischen Ablagerungen weg, so war die historische Funktion des Parlamentarismus doppelt: einerseits bedeutete sie, wie das unlängst Kurt Jürgen Huch²⁶ schön gesagt hat, die Umwandlung der gesellschaftlichen Opposition in eine parlamentarische, d. h. in eine integrierte Instanz des bürgerlichen Staates, und andererseits hatte sie zum Ziel, auf formell-demokratischem Wege die Disziplinierung und Integrierung der revolutionären Bestrebungen der Arbeiterklasse in das bürgerliche System der Herrschaft zu rechtfertigen. Diesen Zielen dienten die *politischen Parteien*, auf deren Kandidaten, Vertreter die gesamte Volkssouveränität übertragen wurde.

Die Parlamentarisierung des Klassenkampfes führte unbedingt zur demokratisch verschleierte Oligarchie – bürgerlichen oder proletarischen Ursprungs –, schon aus dem Grund, da die gewählten Vertreter nach den Wahlen praktisch während ihres ganzen Mandates nicht *abgesetzt* werden konnten. Der Wille des Volkes und seine Souveränität – wesentliche Elemente der revolutionären Demokratie – wurden zum Willen und zur Souveränität *Auserwählter*, also einer Minderheit, die sich immer selbstständiger machte, was das Interesse und die Bestrebungen des Volkes betraf, und wurde zur privilegierten Elite der Macht, durch den Titel der Volkssouveränität gestärkt.

Diese unwirkliche Einheit der Auserwählten und der Wähler, die sehr häufig auf fiktivem und manipulierten *Vertrauen* beruht, dem Vertrauen der Wähler zum Gewählten, zu zerstören, bedeutete und bedeutet noch immer das Zerstören der autoritären Macht, die sich unter der demokratischen Decke birgt.

Die unmittelbare Demokratie ist die einzige Form, die für dieses scheinbare gesellschaftliche und politische Rätsel eine Lösung bietet. Das ist die Demokratie *von unten*, wobei ich mich wegen des Gebrauchs der Tautologie entschuldige. Sie ist nämlich als einzige imstande, einen Damm gegen die neue Aristokratie, die neue Oligarchie oder die neue konservative Elite zu errichten. Historische Beispiele für diese Form der Demokratie bieten uns die Pariser Commune von 1871 und die Sowjetherrschaft nach dem Oktober. Die unmittelbare Demokratie herrscht also praktisch nur dort, wo es eine unaufhörliche *historische Initiative* der Bürger gibt, eine *freie Öffentlichkeit* oder – einfacher gesagt – wo die *Revolution* am Werk besteht.

²⁶ Vgl. Kurt Jürgen Huch *Alle Macht den Räten*, »Neues Forum« Jahr XVI, Heft 186/187, Wien, Juni/Juli 1969, S. 427 weiter. Marx war der Ansicht, daß »es ohne Parteien keine Entwicklung, ohne Scheidung keinen Fortschritt gäbe« vgl. Werke Bd. 1, Dietz, Berlin 1958, S. 104. Aber Marx Auffassung über die Partei (=im großen historischen Sinn) ist eine ganz andere als die der apparatgewordenen Parteien unserer Zeit.

Das repräsentative oder parlamentarische System nützt diese Idee aus, wenn es in sozialistischen Staaten angenommen ist, aber nur im Sinne einer ideologischen Verstümmelung, da die historische Initiative des Volkes und damit auf Gnade oder Ungnade die des *Partei-Apparates*, auf den das Volk keinerlei wesentlichen Einfluß hat, und der, dort, wo noch revolutionäre Impulse bestehen eine reine *Institutionalisierung der Revolution* ist, übertragen wird.

Das Partei-Mandat der Funktionäre im Parlament ist nicht das Mandat des Volkes, ist kein demokratisches Mandat, eher eine *hierarchische Investitur* mit plebiszitärer Zustimmung, also der Schein oder die Fiktion von Demokratie. Die unmittelbare oder wahre Demokratie aber kann man nicht ohne *imperatives Mandat* und die Möglichkeit einer *Abberufung* denken, oder ohne »permanente Verunsicherung« (Rudi Dutschke) derer, die öffentliche Funktionen ausüben.²⁷

Die Bedingung der Demokratie beruht also nur im Klima eines permanenten *Mißtrauens* des Volkes gegen die Ausübenden öffentlicher Funktionen oder, was dasselbe bedeutet, in einer permanenten *Überprüfung* ihrer öffentlichen Tätigkeit. Deshalb verträgt die Demokratie auch keinerlei Form von paternalistischer Bevormundung, und sie fußt auf der *Mündigkeit* der Bürger im öffentlichen Leben.

»Alle Macht den Räten« war das Lösungswort der historischen Wahrwerdung der Demokratie. Die Sowietmacht (Macht der Räte) war zur Zeit der Revolution nicht die *Macht* der Sowjets, sondern die *Macht* der *Sowjets*. In seiner Schrift »De republica« hat Cicero in der römischen »civitas« drei Begriffe unterschieden, auf denen der römische politische Aufbau beruhte: potestas, auctoritas und libertas. Die Träger der »potestas« waren im alten Rom die geschäftstüchtigen *Magistratsherren*. Zum Unterschied vom Magistrat hatte der *Senat* die »auctoritas« in Form der Aufsichtsvollmacht und des Rates inne, während die »libertas« dem *Volk* zukam.²⁸ Auch die Sowjets der revolutionären Periode waren keine politische Macht im Sinne von »potestas«, sondern eine politische Form, in der Freiheit und Autorität rational vereint waren, eine Form wie die der Pariser Commune sollte die *Befreiung der Arbeiterklasse* bewerkstelligen, sowie die *Befreiung alles armen Volkes* von jeder Form elitistischer Bevormundung, damit, mit einem Wort die Arbeit als *Eigenheit einer Klasse* abgeschafft werden sollte oder die »potentia« als *freies Spiel menschlicher Kräfte* sollte von der »potestas« gelöst werden. Das bedeutet nicht, daß die Demokratie ihre »gegenständliche Wahrheit« ohne Gewalt (Kraft) verwirklichen kann, sondern nur, daß sie sich von Anfang an gegen jede Form von *Unterdrückung* erhebt. »Im allgemeinen aber«, schreibt Marx, »können soziale Reformen nie *mittels der Freiheit des Starken* (unterstrichen Lj. T.) durchgeführt werden, sie müssen und sie werden mit Hilfe der *Stärke der Schwachen* (unterstrichen Lj. T.) durchgeführt.«²⁹ Revolution oder Demokratie ist ge-

²⁷ Vgl. mein Buch *Poredak i sloboda* (Gesellschaftsordnung und Freiheit) »Kultura«, Beograd 1967, Abschnitt »Socijalizam i ustavni poredak«.

²⁸ Vgl. Theodor Eschenburg: *Über Autorität*, Suhrkamp, Frankfurt/Main 1969, S. 14/15.

²⁹ Vgl. Marx-Engels, Werke, Bd. 4, Dietz, Berlin 1959, S. 298.

rade diese »Stärke des Schwachen« oder es ist die praktische Energie, die der *befreiende* Charakter, wo der historische Stand zwischen »potestas« und »libertas« radikal geändert wird, besitzt. Hier muß noch ein, für die Demokratie wesentlicher Vorzug erwähnt werden. Dies ist die »iustitia« oder das Recht des (armen) Volkes. Über das Verhältnis der Gewalt und des Rechtes hat Blaise Pascal bildhaft geschrieben: »Recht ohne Gewalt ist machtlos. Gewalt ohne Recht ist tyrannisch. Deshalb müssen sich Recht und Gewalt vereinen, damit das was gerecht ist, gewaltig wird, und das, was gewaltig ist gerecht sei.«³⁰

Der unaufhörliche Kampf darum, daß das Volk (das Proletariat) zur politisch entscheidenden *Kraft* wird, und nicht die Masse, auf die sich die Elite von Zeit zu Zeit beruft, um ihre Herrschaft zu rechtfertigen, bedeutete jeder Macht einen Dorn im Auge, nicht nur der offenen diktatorischen, auch der parlamentären, nicht nur der bürgerlichen, auch der autoritär-sozialistischen, jeder also, in der die Machthaber ihre Privilegien bewahren wollen, wo das »Reich der Freiheit« der »Freiheit des Reiches« oder des Staates geopfert wird. Das vergangene und dieses Jahr geben uns lebendige Zeugnisse, wie einige »demokratische« oder sogar »revolutionäre« Parteien ihre politischen Funktionen vergessen und bei *Polizei*-Funktionen Zuflucht suchen, sobald sie das Annähern der Demokratie, der Kontrolle des Volkes fühlen.

Demokratie und Macht (potestas) der Elite sind unvereinbar, so wie es Revolution und Magistratesdienst, Freiheit und Unterdrückung, Gleichheit (Recht) und Exploitation, Brüderlichkeit mit verderbtem, gierigem, brudermörderischen und nationalistischem Willen zur Macht ist.

³⁰ Vgl. Blaise Pascal, *Pensées*, Fragm. 298, Ausgabe des Institut de France.

DAS ETHOS DER DEMOKRATIE

(THUKYDIDES, DIE GRABREDE DES PERIKLES)

K. H. Volkmann-Schluck

Köln

Man hört immer wieder die Meinung – und sie ist inzwischen ge-
läufig geworden –, daß die Demokratie nicht aus sich selbst, sondern
nur durch ein Prinzip der Entgegensetzung, also nur negativ bestimm-
bar sei, so daß die heute unablässig erhobene Forderung nach »De-
mokratisierung« eine nichtsbesagende, leere Redensart sei. Daß es sich
in Wahrheit anders verhält, daß die Demokratie durch ein eigenes
und nur ihr eigenes Ethos ausgezeichnet ist, aus welchem sich das Ver-
hältnis von Macht und Humanität erst bestimmt, zeigt bündig und
klar der geschichtlich erste Wesensentwurf der Demokratie im Zeit-
alter der Machtpolitik, den wir dem größten griechischen Historiker
und Geschichtsdenker, Thukydides, verdanken. In der berühmten To-
tenrede des Perikles, gehalten bei der Totenfeier für die Gefallenen
des ersten Kriegsjahres 431, von Thukydides jedoch zugleich der ge-
samten Jugend Athens zugebracht, die in diesem Würgekrieg dahin-
geopfert wurde, entfaltet Thukydides dasjenige politische Ethos, aus
dem die griechische Klassik hervorging und in dessen Dienst Perikles
und seine Freunde die Machtpolitik als ein Instrument seiner Be-
wahrung gehandhabt hatten.

Die Darstellung des politischen Ethos erfolgt nach den drei Ge-
sichtspunkten der staatlich-gesellschaftlichen Verfassung, der Grund-
richtung des Strebens und der menschlichen Wesensart.

Die staatlich-gesellschaftliche Verfassung Athens ist durch fol-
gende Grundzüge bestimmt: der Staat ist nicht die Sache weniger,
deren Privileg die Lenkung der staatlichen Geschicke wäre, sondern
er ist auf alle gestellt, die das Bürgerrecht haben. Die Gesetze sind das
für alle Gemeinsame, und jeder ist mit jedem vor dem Gesetz gleich;
jeder Bürger hat an dem staatlichen Leben den gleichen Anteil. An-
sehen und Geltung des einzelnen hängen nicht von der Zugehörig-
keit zu einem Geschlecht ab, also nicht von Herkunft und Abstammung
oder von der Zugehörigkeit zu einem Stand, Verband oder einer Par-
tei, sondern beruhen allein in der Tüchtigkeit und dem Verdienst für
das Gemeinwesen.

In Athen ist das öffentliche sowohl wie das private Leben durch die Freiheit bestimmt. Das politische Ethos hat zu seinem Lebenselement einzig und allein die Freiheit, und zwar die Freiheit in einer Vielfalt von Dimensionen. Es gilt daher, die Freiheit in ihrer Mehrdimensionalität zu entfalten und sie dann auf den Wesensgrund ihrer Einheit zurückzubringen.

Athens Bürger leben in Staat und Gesellschaft ein freies Leben, d. h. mit Aufstiegsmöglichkeiten, die nicht durch Familien- und Gruppenzugehörigkeiten oder durch die ökonomische Lage behindert sind. Die ökonomischen Unterschiede bilden keine Herrschaftsformen. Das private Leben ist bestimmt durch die Freiheit des gegenseitigen Gelten- und Gewährenlassens. Es gibt hier keine gegenseitige Aufpasserei, keine im Anschein der Moral auftretende Entrüstung, keinen Ausschuß für den Kampf gegen »antiathenische Umtriebe«, keine gesellschaftliche Diffamierung und deshalb auch keinen gesellschaftlichen Konformismus. An dieser Stelle der Rede stoßen wir auf eine Struktur, die immer wiederkehrt: Jedesmal sieht es so aus, als habe ein Vorzug deshalb etwas Bedenkliches an sich, weil er etwas anderes, das auch notwendig ist, auszuschließen scheint. So bereits hier: Führt dieses freie Gewährenlassen nicht zur Anarchie, diesem Bürgerschreck aller Zeiten? Die Rede macht betont darauf aufmerksam, daß das freie Leben die Befolgung der Gesetze und die Achtung vor den Mitbürgern, denen durch Wahl die Leitung des Gemeinwesens anvertraut ist, einschließt, vor allem die strengste Befolgung der Gesetze, die vor Unrecht schützen. Die Rede spricht den Bezug von Freiheit und Recht aus, den später Kant ein für allemal dahin geklärt hat, daß der Rechtsstaat unmittelbar aus der Idee der Freiheit entspringt. Die gleiche Freiheit für alle kann nur als *gesetzliche* Freiheit Bestand haben, d. h. sie wird allein durch effektive Gesetze bewahrt, die, weil sie Freiheitsgesetze sind, die strengste Befolgung verlangen. Eine freie, ungebundene Lebensweise und die Strenge in der Befolgung der Freiheitsgesetze sind ein und dasselbe. Dazu gehört auch die Achtung vor den ungeschriebenen Gesetzen, die keine gesellschaftlichen Tabus sind, sondern die das Menschliche hüten.

Der Freiheit des politischen und gesellschaftlichen Lebens im Inneren entspricht die Freiheit nach außen, die Weltoffenheit Athens. Denn nicht nur, daß zufolge ihrer vielfältigen Handelsbeziehungen alle Güter aus aller Welt in die Stadt gelangen, Athen gewährt auch jedermann den freien Zutritt in die Stadt. Anders als andere Städte, wie das konservative Sparta z. B., das aus Mißtrauen und Angst von Zeit zu Zeit die Ausweisung von Fremden beschließt, bleibt Athen jedem geöffnet. Es gibt keine Überwachung der Fremden, es gibt keine Geheimbezirke, deren Betreten verboten wäre, sondern die Stadt liegt mit allem, was zu ihr gehört, jedem Betrachter frei und offen. Perikles erklärt: »Wir bauen nicht so sehr auf Rüstungen und deren Geheimhaltung, sondern mehr auf unseren eigenen entschlossenen Mut zur Tat«.

Dieser Wagemut der Athener, von den Zeitgenossen ebenso sehr argwöhnisch bewundert wie gefürchtet und gehaßt, entspringt einer eigenen Sorglosigkeit, die nicht ängstlich besorgt unentwegt an kom-

mende Gefahren denkt, wohl aber im rechten Augenblick, wenn die Situation es verlangt, sich mit einem Schlag in die Energie der Tat verwandelt, einer Sorglosigkeit also, die in sich die verborgene Entschlossenheit zur Tat ist und die aus der Freiheit entspringt, welche das Unberechenbare an sich selbst ist. Aus diesem freien Wagemut gehen die höchsten Vollzüge des Lebens hervor. Er gewährt dem Menschen die Überlegenheit über sich selbst und macht ihn frei für ein ganz in die Gegenwart aufgehendes und erfülltes Dasein. Dieses Vermögen, ganz in der Gegenwart dasein zu können, ist die Liebe zur Schönheit und zum Wissen. »Wir lieben das Schöne und bleiben einfach; wir lieben das Wissen und werden nicht schlaff«. Diese Sätze sprechen den Ursprung der griechischen Klassik aus, den freien Wagemut.

Das Schöne ist das durch seine Anwesenheit dem in seinem Umkreis Weilenden die Erfüllung Gewährende, durch seine Anwesenheit selbst und allein und nicht durch irgendeine Form der Brauchbarkeit. Und bei dem Wissen, von dem hier die Rede ist, geht es allein um die in ihm sich ereignende Auflichtung der Welt, die dem Menschen ein durchsichtiges Weltverhältnis verbürgt. Wie Kant uns gelehrt hat, beruht das Verhältnis zum Schönen in einer gegenseitigen Gunst. Dem ganz dem Werk zugewandten Schaffenden und dem das Werk Beschauenden erweist das Schöne eine Gunst: Es läßt die Welt in ihrer Schönheit beim Menschen anwesend sein. Umgekehrt erweist der Mensch dem Schönen eine Gunst: Er läßt es inmitten des schon Vorhandenen als solches erscheinen. In diesem Verhältnis gibt es keine gegenseitig zu verrechnenden Ansprüche, sondern es waltet ein ganz und gar freier wechselseitiger Austausch. Aber diese Liebe zum Schönen ist wie alles Freie auf ihre Weise bedroht: durch den prunkvollen Aufwand der Mittel, durch den falschen Selbstgenuß eines sich selbst in Prachtenfaltung bespiegelnden Lebens, durch die geschmäckerliche Kennerschaft im Formalen, durch bloße Schau und Repräsentation. Im wahren Verhalten zum Schönen herrscht eine verborgene Strenge in der Bemessung und Begrenzung der für die Erstellung des Werks erforderlichen Mittel, die deshalb verborgen bleibt, weil sie ganz in das Scheinen des Schönen eingeht und selbst als solche nicht hervortritt.

»Wir lieben das Wissen und werden nicht schlaff«. Wenn das erstrebte Wissen den Blick ganz und gar auf sich zieht, kann die Liebe zu ihm den Ursprung vergessen, aus dem es stammt: den freien Wagemut, die Entschiedenheit zur Tat. Aber das Wissen ist nur solange wahr's Wissen, als es die menschliche Verfassung im Blick behält, aus der es entsprungen ist. Indem das freie Welterkennen seinen eigenen Wesensgrund selbst ins Licht des Wissens hebt, bedürfen die nach Wissen Strebenden nicht erst der Mahnung an das politische Engagement, sondern das Wissen selbst wird ihnen zum Antrieb, die freien Lebensverhältnisse zu wahren und durch die Tat für sie einzutreten, überhaupt die Stätte des freien Lebens zu verteidigen, ohne daß eine in Wissen gegründete Welt nicht bestehen kann. Wenn die nach

Welterkenntnis Strebenden den im freien Dasein beruhenden Ursprung des Wissens selbst ins Wissen heben, dann wird das Wissen niemals zur bloßen Theorie, die nur sich selbst nachgeht und deren Vertreter, um ungestört in ihr weilen zu können, am politischen Dasein nur, so weit Interesse nehmen, als ihnen Ruhe, Sicherheit und Ordnung verbürgt wird, sondern das Wissen selbst stößt die Wissenenden zurück in jene Grundhaltung, aus der es entspringt, in den freien Wagemut, der deshalb für die Welterkenntnis frei ist, weil er zur Tat entschieden ist.

Und schließlich gehört zur Bewahrung eines freien Gemeinwesens die ständige Bereitschaft und Fähigkeit der Bürger, von der Vielfalt der Beschäftigungen und Interessen, in die sie tagtäglich aufgehen, absehen zu können, um für die Besorgung der gemeinsamen Dinge offen zu bleiben. In Athen nannte man jemanden, der am politischen Geschehen nicht teilnahm, nicht einen unpolitischen, sondern einen unbrauchbaren Menschen, d. h. einen zum Dasein im Gemeinwesen nicht befähigten Menschen, weil er zu der Gemeinschaft nichts beiträgt, die ihm doch das freie Leben erst verbürgt, dessen er sich erfreut. Die politischen Entscheidungen werden durch öffentlich gemeinsames Bereden und Beraten gefällt. Denn im Privaten wie im Öffentlichen herrscht der wissende Mut, der die Möglichkeiten und Gefahren zuvor durchdacht und erwogen hat. Bei vielen besteht freilich bis heute die Meinung, das gemeinsame Bereden und Bedenken hemme das Tun, es ziehe ein Zaudern und Zögern nach sich. In Wahrheit redet diese Meinung dem verwegenen Draufgängertum und der Tollkühnheit das Wort. Und es ist bekannt, daß die bloße Tollkühnheit, wenn das Vorhaben mißlingt, in ein ruinöses Umsich-schlagen übergeht. »Für die innerlich Stärksten wird man mit Recht diejenigen erkennen, die aus klarer Erkenntnis vor dem Schrecken und Freuden nicht zurückweichen«.

Überblickt man dieses in der Rede entfaltete politische Ethos im Ganzen seiner Wesenszüge, so könnte man meinen, hier werde vielleicht zum erstenmal ein humanistisches Bildungsideal aufgestellt, das dem Menschen die allseitige Ausbildung seiner Vermögen und Kräfte zum Ziel setze. Sagt doch Perikles selbst: »Zusammenfassend behaupte ich, daß unsere Stadt eine Bildungsstätte für Griechenland ist«. Man könnte diese Bildungsidee dann noch näher dahin bestimmen, daß sie in einer die Gegensätze umgreifenden Synthese bestehe und so das volle Menschsein uneingeschränkt zur Darstellung bringe. In der Tat hat die deutsche Klassik vor allem das Athen des Perikleischen Zeitalters im Lichte dieses Ideals gesehen. Die Kritik an dieser Auffassung hat dann vor allem geltend gemacht, daß es doch eine Rede auf die Gefallenen sei, daß der politische Bezug dominiere und der Opfertod für die Stadt als höchste Tugend gefeiert werden. Der politische Humanismus der 20er Jahre in Deutschland hat die politische Seite der Rede gegenüber dem Ideal zeitlos gültigen Menschentums hervorgehoben. Aber es will uns scheinen, daß diese Betonung des Politischen, weil sie reaktiv auf klassisch humanistische Vorstellung bezogen bleibt, ebenfalls nicht den Grundgedanken der Rede zu entsprechen vermag.

Halten wir uns streng an das, was die Rede zur Sprache bringt, dann zeigt sich, daß es hier nicht um die Verwirklichung einer allseitig entfalteten Menschennatur geht. Zwar erscheinen immer wieder paarweise entgegengesetzte Verhaltungen, die einander auszuschließen scheinen und die dennoch zusammengehen, aber nicht dadurch, daß sie in der umgreifenden Einheit einer allgemeinen Menschennatur vereinigt sind, und auch nicht und erst recht nicht durch die Milde- rung und Mäßigung von Extremen zu einer Harmonie. Im Lichte ihrer eigenen Gedanken stellt sich die wesentliche Intention der Rede so dar: Jeder Vorzug, jede Auszeichnung ist zugleich etwas Fragwürdiges, Bedrohliches, etwas den Menschen im öffentlichen und privaten Dasein Gefährdendes, weil er das Andere, das unumgänglich notwendig ist, auszuschließen scheint. Alles den Menschen Auszeichnende gefährdet ihn zugleich, wenn nicht das Eine mit seinem Gegenteil zusammengeht. Was aber ist das, was dieses Zusammengehen ermöglicht? Man mache die Probe auf die folgende These: Sie gehen zusammen, sofern sie freie Verhaltungen sind, d. g. sofern der Mensch sich zu ihnen *frei* verhält. Die Freiheit ist es, die den Menschen, indem er sich in ein Verhalten verlegt, zugleich offen sein läßt für das entgegengesetzte andere, wenn dieses zu vollbringen die Stunde verlangt. Nur wenn die entgegengesetzten Verhaltungen Dimensionen der Freiheit sind, vermag der Mensch sich in ihnen zu halten und die aus ihnen kommenden Gefährdungen je und je zu bestehen.

Machen wir zu Bestätigung dieser These selbst an den Hauptgegensatzpaaren die Probe: Würden die Bürger in die privaten Interessen und Verrichtungen aufgehen, ohne sich zugleich für das Gemeinsame offen zu halten, dann wäre es um die politische Freiheit bald geschehen. Würden sie ihre freie Lebensweise nicht streng an die Gesetze des Rechts binden, dann würde sich das Gemeinwesen in ein Gegen- und Durcheinander auflösen. Lebten die Bürger, von der Sorge um die Zukunft gefesselt, in der ständigen Bereitschaft, kommenden Gefahren zu begegnen, dann vermöchten sie nicht die Schönheit und wären nicht frei für das Welt-aufschließende Wissen. Wäre umgekehrt die Liebe zur Schönheit und zum Wissen nicht immer schon von einer Entschiedenheit zur Tat in Not und Gefahr getragen, dann würde die Stätte dieser freien Lebensvollzüge selbst in Verlust geraten. Es zeigt sich also, daß allein im Element der Freiheit sich die Wesensmöglichkeiten des Menschen gegenwärtig entfalten können. Es ist die Freiheit im Verhalten zu ihnen, welche das, was sich auszu- schließen scheint, in eine Einheit zusammengehen läßt. Das Eine je- weils sein im freien Verhältnis zu ihm und deshalb für das entgegen- gesetzte Andere zugleich geöffnet und frei bleiben, dieses also eben- falls der Möglichkeit nach sein – aus dieser Seinsverfassung bestimmt sich die Art und Weise, gemäß welcher der Mensch das Dasein be- stehen kann, das ihm entgegengesetzte Verhaltungen abverlangt. Alle Verhaltungen aber sind politisch bezogen, weil nicht schon der Be- reich der Natur, sondern erst die eigens zu gründende politische Ge- meinschaft die Stätte eines freiheitlichen Lebens sein kann. Und das politische Leben ist dann seinerseits durch Freiheit bestimmt, wenn die Staatsbürger im verantwortlichen Mitbeteiligtsein an ihm aus der

Zuwendung zum eigenen Glücks- und Erfolgsstreben jederzeit in die Sorge um ein nach innen und nach außen freies Gemeinwesen zurückkehren können.

Diesem Entwurf des politischen Ethos der Demokratie fügt Perikles den Satz hinzu: »Und daß dies nicht ein bloßer Prunk mit Worten für den feierlichen Augenblick ist, sondern die wahre Wirklichkeit, das zeigt die Macht unserer Stadt selbst, die wir uns durch diese Wesensart errungen haben.« Der Realitätsbeweis für das Dargelegte ist die politische Machtstellung Athens selbst. Denn was Athen zu dem gemacht hat, was es ist: diese starke Stadt an der Spitze des attischen Seebundes, ist eben das, was dargelegt wurde: das Vollbringen des Einen im Freibleiben für das Andere, die freie Existenz. Oder mit einem das Dasein der Griechen besiegelnden Wort Jacob Burckhardts: »Was sie taten und litten, das taten und litten sie frei«.

Bekanntlich war das Zeitalter des Perikles die Zeit eines offen ins Erscheinen hervorgetretenen machtpolitischen Geschichtsprozesses, und der Peloponnesische Krieg, den Thukydides dargestellt hat, war der erste europäische Krieg, der alle Wesenszüge eines politischen Krieges trug. Thukydides hat als erster das Problem der Macht allseitig durchdacht und einer Lösung entgegengeführt. Die Macht ist durch und durch selbstbezüglich, und sie erstrebt aus ihrem eigenen Wesen nur sich selbst, d. h. ihr Mehr und immer Mehr. Sie ist deshalb aus sich selbst nicht fähig, sich eine Grenze zu setzen, sondern sie bedarf eines Anderen, das sie bindet und begrenzt. Dieses die Macht Bindende und Begrenzende können nicht schon die moralischen Gesetze sein, die immer nur an den einzelnen als einzelnen ergehen und deshalb überfordert werden, wenn man von ihnen eine Begrenzung der Machtausübung erwartet, sondern allein das politische Ethos. Deshalb ist auch die Macht nicht als solche schon das Unmenschliche und Verderbliche, sondern sie wird es erst dann, wenn das politische Ethos zerfällt, im dessen Dienst sie gehandhabt wird, oder wenn es sich noch nicht ausgebildet hat. Das in der Perikles-Rede entworfene Ethos, Realität und Aufgabe zugleich, war es, was im Zeitalter der Machtpolitik der Machtausübung Grenze, Maß und Ziel anwies. Und es war der Zerfall dieses Ethos in der Zeit nach Perikles Tod, der Schritt für Schritt die sich selbst erstrebende Macht freisetzte, zuerst in der Form eines allein noch auf Machtsicherung bedachten politischen Denkens, das, weil es bloße Funktion der Machtsicherung geworden war, der Macht kein Ziel mehr zu setzen imstande war, und dann als imperialistische Machtentfaltung, die mit der entfesselten Selbstsucht des Einzelnen zusammengeht. Daß Athen nach der Katastrophe in Sizilien den bereits verlorenen Krieg noch solange durchstehen konnte, war einerseits seinem Improvisationstalent zu danken, andererseits der Langsamkeit und Schwerfälligkeit der peloponnesischen Alliierten.

Das Werk des Thukydides will den einzigen Nachweis erbringen, daß Athen den Krieg nicht verlor, weil sein größter Staatsmann sich geirrt und die Kräfte falsch eingeschätzt hätte oder weil die demokratische Verfassung Athens sich der oligarchischen Staatsform Spartas als unterlegen erwiesen hätte. Verloren ging der Krieg zufolge des

politisch-sittlichen Versagens der Nachfolger des Perikles und in ihrem Gefolge der athenischen Bürgerschaft überhaupt, also durch den Verlust des politischen Ethos. Das ist die einfache Lehre, die Thukydides, für seine Zeit ohne Hoffnung, den kommenden Geschlechtern hinterlassen wollte. Und es scheint, als seien seine Gedanken uns vor allem zgedacht, die wir im Zeitalter der Machtpolitik und der demokratischen Revolution leben, denen daher die Freiheit Sache höchster Anstrengung des Denkens und der Praxis zu sein hat, wenn wir in unserem Zeitalter nicht nur leben und überleben, sondern *menschlich* leben wollen.

INTERSOGGETTIVITA' DEL POTERE

Enzo Paci

Milano

Cercherò in questa analisi di chiarire in rapporto al potere le caratteristiche e le strutture essenziali di un nuovo tipo di socialismo che da qualcuno è stato indicato come umanesimo socialista. Da molte fonti, ma soprattutto dai paesi socialisti e, in modo particolare, dalla Cecoslovacchia, dalla Romania e dalla Polonia, ricevo richieste di chiarificazioni su ciò che può significare un umanesimo socialista. Devo dire che io personalmente non ho creato la dizione «umanesimo socialista»: mio compito, che per molti aspetti coincide con quello dell'umanesimo socialista, è stato quello di compiere una analisi fenomenologica del marxismo e, correlativamente quello di compiere una analisi marxistica della fenomenologia. La prima espressione di tale compito e quindi la notorietà della sua impostazione, è dovuta ad una conferenza che ho tenuto a Praga, ricollegandomi in qualche modo alle ultime conferenze che Husserl stesso aveva tenuto in quella città, una conferenza del 1962 che aveva per titolo «Il significato dell'uomo in Husserl e in Marx.» Dopo quella conferenza i problemi di una caratteristica umanistica del marxismo si sono sviluppati in modo particolare e indipendentemente da me in Cecoslovacchia, in Polonia, in Jugoslavia, in Romania. Anche in altri paesi socialisti ci si è interessati del problema. Ma la via che l'umanesimo socialista deve percorrere è ancora lunga ed estremamente dura.

In primo luogo che cosa intendiamo noi per umanesimo socialista? Poiché il termine «umanesimo» è molto vago dobbiamo insistere sul fatto che l'umanesimo, che per noi è fenomenologico, è prima di tutto un ritorno al soggetto, al soggetto come autore di operazioni concrete, come produttore. In generale, si è insistito, a proposito del socialismo, che esso riguarda la massa, il popolo, ciò che è, in qualche modo, collettivo. Ora è proprio sul termine «collettività» che bisogna discutere. In Marx questo problema si presenta come un problema della classe proletaria la quale, nel modo che diremo, rappresenta se stessa, così come rappresenta le altre classi, e cioè tutto il popolo et tutta l'umanità. Per quali ragioni in Marx troviamo queste posizioni? Per la ragione che al proletariato vengono tolte tutte le caratteristiche che costituiscono un uomo in quanto uomo. Ora quando il proletariato combatte per

sé, il segno negativo di tutte le caratteristiche negategli, diventa un segno positivo. Poiché al proletariato viene negato tutto ciò che è umano, esso combatte per tutto ciò che è umano e per l'umanità stessa. E' proprio la negazione dell'umanesimo inerente al marxismo come dottrina e come prassi, che fa sì che il proletariato, in quanto combatte per sé, finisce per combattere a favore di tutti gli uomini, e cioè per la eliminazione di ogni divisione di classe. Si deve sottolineare che nella dialettica di questa situazione il proletariato, che è una parte, si presenta ed agisce, come una totalizzazione continua. Il proletariato, in quanto parte, ha in sé la totalità di ciò che è umano. Ci preme insistere sul fatto che la comprensione di ciò che è umano avviene attraverso la negazione di quel fatto negativo che è lo sfruttamento dell'uomo. Il socialismo, quindi, come voleva Engels, per quanto in un senso diverso, si afferma come una negazione del negativo, e cioè come l'affermazione di una società umana nella quale ogni uomo deve avere il potere che gli spetta, in quanto il lavoro che compie è suo ed è di fatto e concretamente, e non secondo affermazioni astratte e non verificate né verificabili, collegato con il lavoro di un altro e di più uomini. Il socialismo nel passato ha parlato spesso di questo collegamento e si è trovato di fronte ai problemi della divisione del lavoro, della indentità ripetitiva di un lavoro della stessa specie, della potenza negativa che ha la ripetizione meccanicistica di ridurre l'uomo ad un semplice strumento, della meccanicizzazione generale necessaria alla produzione. Questo problema diventa sempre più grave quanto più si procede verso un sistema di produzione che si serve dei cervelli elettronici e dei giochi strategici e cioè dell'applicazione della cibernetica al lavoro e alla economia, e della teoria strategica dei giochi alla previsione della produzione, della concorrenza, della competizione. Morgenstern e Neuman hanno chiarito questa posizione nella famosa opera *Theory of Games and Economic Behaviour*.

Noi non abbiamo nessuna intenzione di negare le tecniche strategiche dell'economia e tanto meno l'importanza dei cervelli elettronici e degli automi. Noi abbiamo bisogno nel lavoro e nella pianificazione di vasti piani che agiscono su strutture non unidimensionali e che richiedono perciò previsioni sulle probabili reazioni del campo economico. Ciò nonostante, anche in questo caso, che è il caso più avanzato della produzione capitalistica, la produzione che si serve di ogni mezzo cibernetico ed automatico non può e non deve dimenticare il soggetto. Infatti è proprio questo che conta: non dimenticare il soggetto. Parlando di soggetto non intendiamo il soggetto in senso idealistico o grammaticale, ma il soggetto in carne ed ossa, *leibhaft*, come diceva Husserl. Il nostro umanesimo è quindi un ritorno al soggetto, e questo ritorno vale sia per le società a capitalismo avanzato, sia per i paesi socialisti. In ambedue i casi troviamo una alienazione che nel primo caso è dovuta al carattere borghese che permane nelle società socialiste o a un mancato sviluppo tecnico scientifico, nel secondo caso riguarda il fatto che anche nelle società nelle quali trionfa il massimo tecnicismo e si ottengono i prodotti migliori e più numerosi – nei limiti di una società capitalistica – l'uomo è ridotto da soggetto a oggetto o, come dice Marcuse, a uomo unidimensionale. La posizione dell'uomo non migliora in una società ricca, in una *affluent Society*,

come direbbe Galbraith, perché non migliora in quella organizzazione che Galbraith stesso chiama »tecnostuttura«. Anche ammettendo che la tecnostuttura non abbia più per scopo il profitto ma il miglioramento tecnico scientifico e sociale, rimane il fatto che l'uomo nella tecnostuttura si trasforma in un meccanismo del sistema e cioè si autonega come uomo. Lo stesso Galbraith sa che l'uomo della *affluent Society* non è un uomo completo, ma un uomo ridotto alla funzione che egli compie nella tecnostuttura. Galbraith stesso finisce per ammettere che una società tecnostutturata ha bisogno, alla fine, di una guerra o della possibilità di essa, perché l'economia sia spinta al massimo di occupazione e di produzione. Non solo ma Galbraith osserva che una società tecnostutturata deve e può essere trasformata da quegli elementi che come gli studenti, i professori, e gli uomini di cultura, non fanno parte ancora del sistema chiuso della *affluent Society*. Ciò che vuole l'umanesimo socialista non è, naturalmente, la tecnostuttura di Galbraith, ma una società che, pur servendosi dei cervelli elettronici e delle tecniche di produzione e di distribuzione più avanzate, non riduca l'uomo a un elemento passivo della tecnostuttura, ma lo riporti sul piano dell'autonomia, della possibilità di scelta, dell'*autorealizzazione di se stesso*, del *potere che egli deve avere per realizzarsi*. Lo scopo finale del socialismo è di dare all'uomo la possibilità di realizzare se stesso come uomo in una società di uomini che tutti sentano e vivano come realtà il proprio *potere* umano. In questa visione teleologica della società umana, umanità e potere tendono a identificarsi: è questa la via che deve essere seguita. E' la via che come parla dell'intersoggettività e quindi dell'intercomprensione e dell'interazione dell'uomo, così parla dell'intersoggettività, dell'interconnoscimento e dell'interazione del potere. Per essere chiaro: in una società socialista l'intersoggettività e di conseguenza ogni rapporto delle azioni tecniche guidate dall'uomo, deve essere tale che il rapporto tra i soggetti non sia mai già costituito, ma debba costituirsi e ricostituirsi ad ogni passo dell'associazione, della collaborazione, dell'interazione, della pianificazione che si rinnova nel momento stesso in cui pianifica, offrendo un piano che non deve semplicemente essere applicato, ma deve ricostituirsi, rinnovarsi e perfezionare continuamente la linea verso la quale si muove, la linea verso il quale è diretto, e tutto questo deve essere fatto senza rinunciare agli elementi sintetici del piano e all'organicità dell'insieme. Un piano non è l'applicazione concreta di un disegno fatto a tavolino, ma l'unione del disegno e dell'applicazione che organicamente confluiscono, rettificano, per così dire, la via, e quindi continuamente si autocorreggono e si autopreperfezionano non in nome di una società astratta ma degli individui o dei soggetti concreti di cui in realtà una società è costituita. Ci interessa notare che la »società astratta« di cui qui si parla non è molto diversa dall'operaio astratto di cui si parla nel *Capitale*. Marx insiste sul fatto che l'essenza della dialettica è riconducibile all'opposizione tra l'astratto e il concreto. Il capitalista fa un piano o ordina ai suoi ingegneri di farlo. Questi considerano l'operaio e gli altri esecutori come punti o numeri o equazioni del piano. Ma operai ed esecutori sono uomini concreti. Se io li obbligo ad agire come il piano prevede essi diventano astratti e sono io che ho il potere di farli diventare

tali. I pianificatori non fanno differenze tra i soggetti umani o le cose e gli oggetti. L'uomo diventa oggetto. Anche di questi dialettica ci parla Marx non solo nel 1844, ma anche nei *Grundrisse* e in altri manoscritti vicinissimi al *Capitale*. Marx dice chiaramente che il capitalismo è l'assunzione dell'astratto come concreto e del concreto come astratto. Ed insiste osservando, alla fine, che il capitalismo si può definire come quel sistema nel quale il soggetto si capovolge in oggetto. Potremmo osservare che qualcosa di simile avviene nel potere. È possibile identificare un potere astratto senza fondamento, che in realtà agisce come se fosse concreto, e può esistere un potere concreto che, per mancanza di consapevolezza delle proprie reali possibilità, indica mete irrealizzabili che annullano il risultato del lavoro umano.

L'avvenire del socialismo è possibile se la produzione e la società civile sono fondati. Intendiamo qui servirci del concetto fenomenologico di «fondazione». Qualsiasi scienza, qualsiasi organizzazione produttiva, qualsiasi struttura sociale e politica non deve essere un sistema categoriale astratto. Come ogni scienza deve essere fondata sulla *Lebenswelt*, così anche la produzione deve essere fondata sui soggetti concreti, sulle operazioni concrete degli operai e dei produttori.

Come i soggetti della fenomenologia costituiscono l'intersoggettività, così gli operai, con i mezzi di produzione e i ritmi di lavoro, devono costituire una intersoggettività produttrice, dove i veri centri di produzione debbono essere continuamente in rapporto tra loro e reagire l'uno sull'altro in modo di dar luogo ad una risposta reale ai bisogni e ad una organizzazione elastica, mobile e coordinata.

L'organizzazione intersoggettiva prende il posto della pianificazione. In genere la pianificazione, disegnata in base a dati e categorie scientifiche non fondate sul precategoriale, si impone dall'esterno ai soggetti e ai gruppi produttivi. In tal modo non è la scienza che si adegua alla concreta intersoggettività precategoriale, ma è la produzione precategoriale che è costretta a seguire ritmi e fini per arrivare ad un prodotto di cui i soggetti produttori non hanno in realtà bisogno e che si impone all'operaio reso astratto e cioè che, pur essendo concreto viene fatto vivere, dice Marx, come se fossero davvero vivi i dati categoriali imposti alla produzione. Se si seguissero le indicazioni qui appena accennate, verrebbe eliminata una pianificazione puramente esterna anche se i suoi conti tornano sul piano statistico e matematico. Alla pianificazione bisogna sostituire un'organizzazione che sorga dalle esigenze precategoriale e intersoggettive degli operai, degli operatori, esigenze di cui i gruppi di produzione e le tecniche di produzione devono tener conto e trasformarsi, se è il caso, secondo fini che sorgono non prima dell'organizzazione produttrice, ma soltanto quando quest'ultima è già in atto.

Per sostituire alla pianificazione astratta l'organicità della produzione intersoggettiva è necessaria una particolare preparazione dell'operaio, preparazione non solo specializzata, ma tale da arrivare, da parte degli operai, al massimo della sostituibilità de lavoro. In discussioni tenute questo inverno con gli operai dell'Alfa Romeo di Milano,

si è arrivati alla conclusione che l'operaio, che all'inizio compie un solo movimento o agisce in un settore chiuso, vuol rendersi conto dei vari modi possibili per risparmiare tempo nei movimenti del suo lavoro specifico. Partendo di qui è però interessato al lavoro dei suoi compagni e di una stazione o scala di montaggio. Alla fine l'operaio aumenta la sua cultura e la sua produttività quando comincia a rendersi conto della varietà e della coordinazione delle macchine di tutta una fabbrica. In molti casi l'operaio critica il modo di funzionare di una catena di montaggio o di alcuni sistemi coordinati di produzione. L'operaio dice: »Dopo aver lavorato tre anni in una stazione e aver imparato come si deve agire non in un solo punto della catena ma in tutti i punti, sono arrivato alla conclusione che gli ingegneri hanno sbagliato costruendo le macchine in un dato modo, un modo che obbliga a compiere movimenti inutili e che spreca fatica e tempo.«

In altre parole ogni operaio è un centro, un soggetto, che alla fine può rendersi conto dell'insieme. Se potesse acquistare un certo tipo di cultura, non solo scientifica, ma anche umanistica, l'operaio sarebbe in grado di progettare un lavoro, o di suggerire uno schema basato non su un piano categoriale, ma sull'esperienza precategoriale quotidiana.

Le possibilità che un soggetto come l'operaio influisca sull'organizzazione della produzione dipende dal suo maggiore o minore potere. Ciò vale per la preparazione, l'allenamento, la capacità sintetica o, in generale, dalla possibilità di una cultura che, sia al livello universitario, sia al livello operaio, di natura enciclopedica. Il termine *enciclopedia* ha qui un significato vasto ma preciso: si vuol dire che nessuna scienza è indipendente dall'altra, perché tutte sono fondate sulla struttura precategoriale. Allo stesso modo l'educazione dell'operaio esige che anche nel caso che egli sappia compiere soltanto tre o quattro operazioni, si renda conto del senso di queste operazioni per l'insieme. Stranamente si osserva qui che è proprio la intersoggettività e quindi, alla fine, il riconoscimento della personalità dell'operaio che raggiunge più facilmente una visione totalizzante. *In base ad una educazione sintetica sempre in atto aumenta il potere operaio* che, anche quando gli operai, per ragioni di età, non appartengono più alla fabbrica, nel senso che non lavorano, fa sì che la loro esperienza venga comunicata e ereditata, anche se trasformata, dai giovani. Si noti che nel discorso che stiamo facendo si ritrovano due momenti: il primo è la *visione di insieme*, la preparazione totalizzante una enciclopedia concreta delle operazioni lavorative; il secondo è l'implicita ammissione che anche se si deve realizzare una precisa specializzazione di lavoro, questa specializzazione è tanto più redditizia e tanto più umana, quanto più in ogni parte è presente la totalità dell'insieme. I due punti accennati risultano dallo sviluppo dei problemi della fenomenologia. Le ragioni di fondo per cui per Husserl le scienze e le tecniche sono in crisi è che esse non sono fondate sulle operazioni intersoggettive della *Lebenswelt* precategoriale. La crisi delle scienze riguarda l'uomo stesso e l'uomo di tutte le nazioni. La soluzione è una enciclopedia fenomenologica che riguarda non solo la conoscenza, ma anche la prassi nella sua interezza. D'altra parte le linee fondamentali di una enciclopedia fenomenologica – noi stiamo scrivendo da vari anni una opera

che avrà per titolo: *Idee per una enciclopedia fenomenologica* – debbono tener conto delle varie situazioni storiche, geografiche, ecologiche. Ma se si insiste sull'interesse di un certo paese, ciò non vuol dire che siano ignorati quelli degli altri. Quello che si è detto per l'intersoggettività vale qui per l'internazionalismo. Da una direzione di questo tipo nasce dunque *una nuova realtà internazionalistica che tende a diminuire le differenze di produzione e di potere tra paese e paese, e tra blocco e blocco*. E' solo una nuova organizzazione dei soggetti operai e di tutti i gruppi produttivi che può evitare un urto tra i paesi più avanzati, il che sarebbe la massima espressione della crisi delle scienze così come la intendeva Husserl. Nell'età atomica e missilistica la scienza non entra in crisi da un punto di vista meramente conoscitivo, ma diventa una forza che può distruggere l'umanità. Il problema è risolvibile se *il potere non è un mezzo esterno di coercizione ma viene costituito intersoggettivamente e internazionalmente*. Nel suo significato valido il potere è sempre intersoggettivo e internazionalistico. Il potere di produzione e di costruzione di armi termoneucleari monopolizzato da una, due, o magari tre nazioni, se non si trasforma e se non ritorna al suo fondamento intersoggettivo precategoriale ed umano, si può volgere verso una direzione che trova alla sua conclusione l'autodistruzione di tutta l'umanità.

THE UNIQUENESS OF MAN AND THE DIALECTIC OF HISTORY

John Lewis

London

When the Pope addressed the pilgrims assembled outside his summer house Castel Gandolfo on the occasion of the first landing of man on the moon he spoke of »the ecstasy of this prophetic day – a real triumph for man-made means, for the dominion of the universe«; but at the same time he confessed to a disturbing awareness that the creation of this power, of unimaginable dimensions, not only seems to find us indifferent to the hunger of the world, which it has failed to satisfy, but embodied in the machines, stands over against us its makers, menacing – becoming, in the words of the Pope, »every day greater and more dangerous.«

Quite unconscious of the real significance of his anxiety, the Pope was apprehending, in his own way, the paradox and dilemma of the capitalist world today:

The enormous potentiality confronting desperate human need, instead of being used to make an end of the poverty of two thirds of the human race, is set in motion to send a Sputnik to Mars, or to create the atom bomb – somehow *not able* to be harnessed for human welfare, however desperate the need.

The Pope did not, of course, go on to develop the truth he thus glimpsed – the age of power resources of coal, oil, electricity and nuclear fission, – the age of immense technological advance, of automation, the multiplication of man's power to produce tenthousandfold – and yet, a world unfinished, still poverty stricken, wretched in its hunger, malnutrition, disease, and dreadful slums, of appalling rural misery, in spite of all the progress that has been made.

The Pope thought we needed only to *care*. But that is *not* the real difficulty. The problem is more intractable – built into the very structure of the great capitalist order of society which has taken us so far, only to halt at the very threshold of a new and better world – paralysed and helpless, unable to release its abundant gifts.

Why? The answer is deeply perplexing.

The wheels of industry will not revolve, and even the operations of agriculture cannot continue, otherwise than in conformity to the economic laws of the industrial and financial system. It needs to be said, again and again, that it is not a question of *caring*, of knowing the need, of wanting to do the right thing. It is a question of not being able to. Not being able to, that is to say, within the inescapable categories of the economic mechanism.

This seems to set limits to our productive capacity which cannot be overcome. They are very strange limits. Some things we *can* do – the limits seem suddenly to disappear. We can travel through Space. We can make armaments to an indefinite extent. We can build a paradise anywhere for the privileged. But what we cannot do, within the limits of the system, is to release the straining forces of production to meet insatiable and desperate human need.

The men who know why this is so are the economists, and they are very quick to tell us when we have reached the economic and financial limits of producing food and houses and other consumption goods for the people – not, let us remember, the limits set by our resources, our machines, or our man power – or when some other deviation has disturbed the delicate equilibrium of the system; and there are very many ways of *that* happening. One step too far, and economic chaos breaks out – a balance of trade deficit, inflation, falling profits, restriction of investment, curtailment of credit, closing of factories, redundancy, slowing down of housing projects, disastrous fall of agricultural prices, ruin to the farmer, to the small man, bankruptcy to the bigger man, collapse of the pound and the dollar. And the economist can tell you, or he thinks he can, just *why*, and just *what* you have done wrong. But none of these dreadful things happen if you want to spend a hundred million or a thousand million or ten thousand million dollars to get to the moon. Funny!

This is the menace of the economic mechanism, of the power »that every day becomes more dangerous«, of the law of the market, of the monetary regulator, of human power embodied in the external world and subordinating man to his own products.

It was Marx who first analysed the capitalist economic system to show just how its »tendencies work out with an iron necessity towards an inevitable end«; and since his day many other economists have contributed towards the understanding of the strange and menacing mystery of capitalist crisis, and the disastrous consequences of upsetting the equilibrium of economic law. Nor have they succeeded, as some people imagine, in overcoming these contradictions by monetary devices, international trading cartels, or government controls of industry, as the parlous condition of the British and Italian economies, the intractable mass of American poverty and slum ghettos, and the dangerous monetary situation of the United States demonstrates pretty clearly. And above all these experts have wrestled and in vain with the great paradox of potential plenty in a hungry world; which necessarily arises, as Engels said, because »the extension of the market«, that is to say the ability to purchase and consume, »cannot keep pace with the extension of production« – unless you are producing armaments of course, or luxury flats.

But if we are to solve the riddle thus presented to us, the first thing that we have to understand is that these laws are not, as they suppose, the unalterable decrees of nature, operative through all time, but the ways of working of the productive apparatus of one particular and passing stage of man's history. The economic model, the values and principles, of this moment in history, seem to nearly everybody to be eternal; but this is not so; and we escape from the dilemmas of the economic system not by finding some ingenious device for making it work in the opposite way to which it was constructed, but by transcending the system itself and passing to a different one in which the antagonism of owning and working classes is replaced by the free association of all in operating a common ownership of the productive powers.

This is not a utopian piece of wishful thinking, but strictly scientific anthropology. It is the essential nature of man to control natural forces socially to satisfy his needs. It is neither natural nor necessary for man to subject himself to the mechanical operation of the laws of the market, to be treated as a helpless object driven hither and thither by the antagonism of owning and working classes. It is to fall below his own unique capacity and destiny, to subject nature and its laws to human aims. Man is defined by his possibilities, by the necessity to enter into community with other men and to establish his mastery over the sources of natural power.

The difficulty lies in realising that the existing system is not that of nature, but *man made*; that its apparent independence of men is an illusion; that when we are considering the economic laws of modern capitalism and its disasters we are witnessing the domination over man of his own creation, his own handiwork turning against him. And that just as, less than 200 years ago, he jettisoned the pre-capitalist system to make this one, so he can, when conditions allow, when the time is ripe, scrap capitalism and make another and a better one.

Man makes and remakes his own economic systems, and with it his world, its institutions, its philosophy, its morals, its art, its values, and *his own nature*. But the creation of a new economic order is only possible when it becomes manifest that the existing system has exhausted its capacity for progressive development and the satisfaction of human needs.

But when a whole social system reaches the end of its usefulness and efficiency, and begins to give way to a new one, an intellectual crisis accompanies this change – a revolution in the mind and spirit of man.

We see much the same intellectual difficulty in the succession of scientific concepts – the Copernican system, the Newtonian, theories of motion, the nature of combustion, the concept of the ether, Maxwell's equations, relativity and quantum, creationism versus evolution. There is a very close connection between the demand for mental revolution, whether in the progress of science, or in social change. In both, the world and everything in it is not merely *interpreted*, subsequently to being objectively seen and described, it is *constituted* for us, as Kant saw, by the conceptual categories of the prevailing system. But just as the multiplication of irrationalities and discordant facts eventually compels a revolutionary change of the whole con-

ceptual framework in science to one that more successfully embraces the facts and eliminates the basic contradictions of the older theory, so in social change the old perspective becomes inadequate at its contradictions multiply and eventually compel what in science we call the *paradigm shift*, the total revolution in our constitutive categories, our mode of perception.

A Copernican change – basically in the relations between men from the cash-nexus or inequality of status to a human relation of co-operation, involving the end of exploitation; but also a change of all the categories of human thinking involved in a new *Weltanschauung*: not of course a sudden and complete reversal of concepts and relationships, but the *opening* of long period of transition: momentous turning point in the history of man.

But the basic difference between change in scientific theories and change in social system, is that while the former is influenced mainly by the theoretical requirements of a good scientific explanation, the latter is determined by the sequence of technological advances and the necessity for discarding an *inappropriate* economic system of operating the improved productive apparatus for a more *appropriate* one. And this not only demands a total change in the structure of society, but necessarily involves a loss of privilege on the part of those sections of society who benefit so largely by the working of a system; this creates a special kind of difficulty, and requires special measures to overcome it.

The inadequacy of the economic structure to cope with its functions is of course precisely the situation presented by the enormous potentialities revealed by the Moon achievement, and the paralysis of the same powers when we wish to apply them to human betterment.

This involves far more than an endeavour to change out-of-date ideas; not only because the whole conceptual framework of the economic system is linked to class interests, but because it is an integral part of the world system, and is supported and justified by the metaphysical presuppositions underlying economics, law, political theory, ethics and even religion. These are not seen by capitalist man in the perspective of history, as relative to a particular epoch, but as the final, objective nature of the world. And further, because the very nature of man is constituted by his place in the system – the ensemble of social relations proper to that system – and by its mores, values, legal concepts, – by the whole ideological set up that *constitutes* the personality and mind of man in any period, – it appears impossible to change human nature, and therefore impossible to change society.

That is why the most prevalent and convincing argument against socialism in England today is that man is by nature inherently aggressive, individualistic and competitive – that he is »a beast of prey«, to use Spengler's terms, and thus innately incapacitated either to create or function in a co-operative society. What this really means of course is that in *capitalist* society man requires to be competitive and aggressive. This type of human nature, is not *essential* man, but capitalist man. When society was differently constituted, as in medieval times,

we had not the individualistic type of human nature but a quite different one. As Labriola says somewhere »feudal morality differs from modern bourgeois morality as does chivalry from solvency.«

But the notion of radical change is a closed book with seven seals to capitalist theorists. Our contemporary sociology and political theory teaches nothing else, and affirms the permanence and unchangeability of capitalist society, emphatically, loudly and continuously. This is in effect the sociological standpoint of our British universities, of our intellectuals, of British broadcasting, of our serious weekly journals. This is our conceptual world, our ultimate truth.

It is the saturation and conditioning of the mind by this intellectual environment that now preserves the type of capitalist man. But we may take heart. In other circumstances he has grown into a different man – anthropology well knows the *structural specificity* of other cultures. Could he not conceivably be moulded into a post-capitalist man, a socialist man?

Anthropology and genetics are entirely with us here in showing that man is indeed constantly making and remaking himself, and that he does this precisely by making his tools and then with them making his world. By so doing, as Hegel first showed, and Vico of course, and then with a wealth of detail Karl Marx, man makes both his world and *himself*; and then as his technology advances completely remakes both: »The whole of history«, says Marx, »is nothing but the progressive transformation of human nature. By acting on the world and changing it, man changes his nature.«

Man is unique in that unlike his animal ancestors he is not constituted by his genetically determined adaptations to his environment. On the contrary, he alters and creates that environment, and in doing so creates his own personality, habits, knowledge system, ideas and values. There lies his unique role in history.

So far from being indissolubly linked, like a mole or a bat, or a horse, or a bird, to one mode of specialised life, he is infinitely malleable, unspecialised, a maker of tools and machines, and therefore a maker of the social structure necessary to their efficient use; capable therefore of organising and re-organising the social and economic pattern in harmony with his developing technological resources; and thus building one form of society after another, one civilisation after another, each with its whole unique complex of culture patterns, institutions, and values, each with its new type of man, its own variety of human nature – capitalist society with its required pattern of individualistic, competitive man; socialism with the pattern of co-operative man.

But since man as we find him in capitalist society is conditioned by that society, especially by his exploitation in the wage relationship, how is he to escape from its mental limitations and distortions? How can he create a new society based on fundamentally different principles?

Who is to educate the educators?

Marx's answer is that development of technology make social change necessary if human needs are to be met; and that in spite of the endeavours of obsolete classes to preserve out-of-date economic sys-

tems beyond their period of usefulness, because they still operate in their interests, the danger and wries of a system on decline will overcome man's confidence in the unchanging nature of things as they are. The interests of the majority, and especially those most closely connected with the new and powerful, but fettered, forces of production, will get their way, and bring the economic structure in line with the advanced technology.

It is essential to note that this is not an automatic process, determined inevitably by economic necessity. It does not occur at all apart from the activity of the mind, the critical examination of the economic situation, the scientific solution of the problem and the discovery of a new economic pattern. It does not happen apart from intellectual conviction obtained by polemical discussion, from a radical change of mind. But this also requires the destructive criticism of bourgeois ideology and the promulgation of a new system of human thought.

We need specially to consider the indispensable ideological struggle which this revolutionary transition involves. As we have seen the change is not merely one of persuading people of a better idea, like introducing a computer into the administrative apparatus of a factory. It involves the destruction of a solidly constructed world-view and all its categories and built in system of economic, moral and legal principles. It involves the construction and inculcation of a new and rival world-view, perspective, system of categories, in every department of human life. There is required a total shift of the paradigm, extending of course to what are regarded as the scientifically established *laws* of economic life, and the genetically established nature of man.

This would seem intellectually almost impossible but for one fact. An obsolete economic and social system manifests the same disturbance of ideological equilibrium as an outworn scientific conception:

Multiplication of irrationalities and contradictions.

Breakdown and proliferation of secondary theories to deal with these.

Collapse of the whole notion of rational explanation.

And, in the social sphere, the substitution of pessimistic and defeatist concepts for the confident faith of capitalism in its heyday.

And on the other hand, we see at the same time as this ideological disintegration, the emergence, in the world of thought, of counter philosophies of a more constructive complexion, establishing the claims of science and reason, and opposing contemporary nihilism.

The breakdown of outmoded scientific conception would thus seem to be paralleled by the disintegration of the thought of the capitalist world; and at the same time by the coming to birth of new philosophies of wider scope and more fruitful application.

Similarly, while on the one hand a decadent theory of human nature is proclaimed, this reversion to animalism has itself stimulated countertheories of the uniqueness of man, while prevalent irrationalism is vigorously opposed by new logical theories and by the scientific methodology of thinkers like Popper, Hospers and Nagel.

What becomes very clear is that the way forward requires a sound critique of the ideology of a whole society in decline. Failing that there arises from the collapse of capitalism not socialism but the po-

litics of cultural despair; for the battle for socialism cannot be won by men whose minds are dominated by the ideology of a dying world. In our society workers, teachers, scientists, writers, the man in the street, socialists themselves, are living in an intellectual environment that cannot be escaped. Either they must break with it and change their minds, or the world must continue to suffer and disaster must ensue. Therefore the first task on the philosophical front is to subject the philosophical theories that pertain to the world as it is to drastic criticism. The second task is to replace them by a reconstruction of philosophy, taking the fullest advantage of the best work in contemporary logic, epistemology, and metaphysics, so much of which, in spite of the errors which even the best philosophies cannot escape, is soundly based and thoroughly scientific, and which will help us to present a world-view that convincingly explains and fortifies a world in transition.

We have to set forth rationally and in convincing terms a counter-ideology – an alternative world-view supporting the political and economic policies of socialism.

Before economic theory, however correct, can be made operative, or even the political organisation of the masses for political struggle can be effective, an ideological battle must be fought and won. As Marx said: »Before the proletariat fights out its battles on the barricades it announces the coming of its rule with a series of intellectual victories.«

This ideological struggle has not yet developed to the intensity that the situation demands. Those victories have still to be won. It remains the major task of socialist and progressive intellectuals in our day and age.

DAS PROBLEM DER MACHT IN DER ANARCHISTISCHEN MARXISMUS-KRITIK

Arnold Künzli

Basel

Rudi Supek hat in seinem einleitenden Referat darauf hingewiesen, daß man für die diesjährige Sommerschule das Thema »Macht und Humanität« gewählt habe, weil die jugoslawischen Marxisten in besonderem Maße besorgt seien darüber, was im Augenblick in den sozialistischen Staaten an Machtmißbrauch und offener Gewaltanwendung geschehe, vor allem als Folge der sowjetischen Intervention in der CSSR. Ich möchte hier anknüpfen, um die im Zusammenhang von Theorie und Praxis zu sehende Frage zu erörtern, wer oder was dafür verantwortlich ist, daß im Namen des Marxismus und Sozialismus heute zum Teil eine Machtpolitik getrieben wird, die sich kaum unterscheidet von der traditionellen Machtpolitik, wie sie sich in Europa spätestens mit dem Entstehen der absolutistischen Monarchien eingebürgert hatte, und die außenpolitisch ebenso sehr imperialistische wie innenpolitisch konterrevolutionäre Züge aufweist.

Es wäre hier zunächst einmal mehr die bereits oft erörterte Frage zu stellen, inwiefern die Theorie von Marx nicht allein schon dadurch entscheidend deformiert wurde, daß der erste Versuch, sie zu verwirklichen, in einem Staate und einer Gesellschaft erfolgte, in denen beinahe keine einzige der von Marx selbst genannten Voraussetzungen für eine sozialistische Revolution nach seinen Vorstellungen gegeben war. Es wäre die Frage, inwieweit die Oktoberrevolution tatsächlich beanspruchen kann, eine marxistische und sozialistische zu sein, und – darüber hinaus – inwieweit das an authentischer Marxscher Theorie, was zumindest der Intention nach in die Oktoberrevolution und später in die Sowjetideologie und –praxis integriert wurde, nicht dem übermächtigen Druck der russischen geschichtlichen Tradition erlag und so der Marxismus bis zur Unkenntlichkeit russifiziert worden ist. Aber selbst wenn man – was mir legitim zu sein scheint – diese Frage weitgehend positiv beantworten wollte, bliebe dennoch eine weitere Frage übrig: wenn der Stalinismus sich jahrelang auf die Theorie von Marx berufen konnte, ohne daß ihm, von Ausnahmen abgesehen, von nicht-russischen Marxisten grundsätzlich widersprochen wurde – das Ge-

genteil war bekanntlich der Fall: sozusagen sämtliche Marxisten der ganzen Welt erblickten jahrzehntelang im sowjetischen »Marxismus-Leninismus« die einzige legitime Interpretation der Marxschen Theorie –, dann muß man sich zumindest fragen, welches die Lücken in der Marxschen Theorie sind, die eine solche Entwicklung ermöglichten. Oder anders formuliert: die Frage lautet, inwiefern die Theorie von Marx – sei es durch »blinde Flecke«, sei es gar durch zu wenig abgesicherte Anweisungen – für das Entstehen eines in ihrem Namen errichteten, nur notdürftig säkularisierten absolutistischen Gottesgnadentums nach den vergilbten Rezepten etwa eines Robert Filmer verantwortlich gemacht werden kann und muß.

Diese Frage sind nicht neu. Sie sind zum Teil schon zu Lebzeiten von Marx gestellt worden, und zwar unter anderem von den Anarchisten. Wer heute die Schriften der Anarchisten durchstöbert, der stellt überrascht fest, daß diese geradezu mit Exaktheit eine – in ihren Augen unausweichliche – Entwicklung der Marxschen Theorie zur Praxis eines bürokratischen Etatismus repressiver Natur vorausgesagt haben. So hat etwa Bakunin erklärt, Marx und seine Freunde seien auf dem besten Wege, »das Volk an eine neue Kandare zu nehmen«. Sie »geben vor, daß allein die Diktatur – selbstverständlich die ihre – die Freiheit des Volkes herbeiführen könne; darauf antworten wir, daß keine Diktatur ein anderes Ziel haben kann, als so lange wie möglich zu dauern«. Die angeblich vorübergehende Diktatur werde unvermeidlich »zur Wiederherstellung des Staates, der Privilegien, der Ungleichheiten und aller Unterdrückungen des Staates« führen, zur Bildung einer Regierungsaristokratie, »die unter dem Vorwand des Allgemeinwohls, oder um den Staat zu retten, von neuem mit der Ausbeutung und Unterwerfung beginnt«. Dieser Staat werde »um so eigenmächtiger sein, als sein Despotismus sich sorgfältig unter dem Anschein eines unterwürfigen Respekts . . . für den Volkswillen verbirgt«.¹

Bakunin wurde nicht müde, von der Verbindung einer jakobinischen Revolution mit »der Errichtung eines mächtigen zentralisierten revolutionären Staates« zu warnen, da dies »die militärische Diktatur für einen neuen Herrn zur Folge haben« und den »Tod der Revolution« bedeuten würde. Diese neuen revolutionären Staaten würden »ebenso zentralisierender und despotischer wie die heutigen Staaten sein«. Es würde zu einer »nur dem Namen nach« revolutionären Autorität führen, »die in Wirklichkeit nur eine neue Reaktion wäre, da sie tatsächlich die durch Dekrete beherrschten Volksmassen von neuem zum Gehorsam, zur Unbeweglichkeit, zum Tode verurteilen würde«.² Für ihn war es »klar, daß das System von Marx . . . zur Errichtung einer sehr starken sogenannten Volksmacht führt, das heißt zur Herrschaft einer intelligenten Minderheit, die allein fähig ist, die bei einer Zentralisation unvermeidlich sich ergebenden verwickelten Fragen zu erfassen, und folglich zu Knechtschaft der Massen und ihrer Ausbeutung durch

¹ Zit. in Daniel Guérin: Anarchismus. Begriff und Praxis. Frankfurt a. M. 1967, p. 24 f.

² Zit. in Max Nettlau: Der Anarchismus von Proudhon zu Kropotkin, Berlin 1927, p. 110.

diese intelligente Minderheit. Das ist das System revolutionärer Autoritäten, der aufgezungenen und von oben geleiteten Freiheit – das heißt, es ist eine schreiende Lüge«. ³

Dabei anerkannte Bakunin durchaus die Verdienste, die Marx sich um das Proletariat erworben hatte, ja, er schrieb ihm sogar einmal: »Du siehst also, lieber Freund, daß ich Dein Schüler bin, und ich bin stolz darauf, es zu sein.«⁴ Sogar noch auf dem Höhepunkt der Marxschen Kampagne gegen ihn schrieb er in einem zur Veröffentlichung bestimmten Dokument, er huldige den Bürgern Marx und Engels, den Schöpfern der Internationalen: »Unsere Achtung für sie ist rein und tief, aber sie geht nicht bis zur Götzenanbetung und wird uns niemals dazu hinreißen, ihnen gegenüber die Rolle von Sklaven zu übernehmen. Und obgleich wir den ungeheuren Diensten volle Gerechtigkeit widerfahren lassen, die sie der Internationalen geleistet haben und selbst jetzt noch leisten, so werden wir doch bis aufs Messer bekämpfen ihre falschen autoritären Theorien, ihre diktatorischen Anmaßungen . . .«⁵ Diesen autoritären Charakter der Marxschen Theorien führte Bakunin – das ist vielleicht für die heutige Diskussion von besonderer Bedeutung – unter anderem darauf zurück, daß diesen Theorien ein Prinzip zugrunde liege, »das . . ., von einem relativen Gesichtspunkt aus gesehen, vollkommen richtig ist, das aber vollkommen falsch wird, wenn es absolut betrachtet und gestellt wird, als die einzige Grundlage und erste Ursache aller anderen Prinzipien.«⁶ Bakunin, der ja ursprünglich auch von Hegel beeinflusst war, hatte sich – in seinem Selbstverständnis wenigstens – in einen radikalen Antimetaphysiker verwandelt und was er Marx hier vorwarf, ist, ein Priester metaphysischer Abstraktionen⁷ geworden zu sein und eine – an sich richtige – Partikularerkenntnis verallgemeinert und verabsolutiert zu haben. Seine leidenschaftliche Ablehnung alles Autoritären – der er freilich gelegentlich selbst untreu wurde – ließ ihn erkennen, welche Gefahren einer Theorie immanent waren, die mit dem Anspruch auf verbindliche Wahrheit auftrat: die Päpste, so meinte er, könnten sich in ihrem Wahrheitsanspruch wenigstens auf den Heiligen Geist und die Gnade beziehen, aber »Herr Marx hat keine solche Entschuldigung . . . Sobald aber das Absolute nicht existiert, kann es für die Internationale kein unfehlbares Dogma geben, folglich keine offizielle politische oder ökonomische Theorie, und unsere Kongresse dürfen nie die Rolle allgemeiner Kirchenversammlungen beanspruchen, welche für alle Anhänger und Gläubigen obligatorische Prinzipien verkünden.«⁸ Alles das liest sich, obgleich ein halbes Jahrhundert vor der

³ Michael Bakunin: Gesammelte Werke, Bd. III, Berlin 1924, p. 117.

⁴ Brief vom 22. 12. 1868. Zit. in Franz Mehring: Karl Marx, Berlin 1960, p. 410 f. – S. zum Verhältnis von Marx und Bakunin auch Arnold Künzli: Karl Marx. Eine Psychographie. Wien 1966, p. 355 ff.

⁵ Zit. in Mehring, a. a. O., p. 477 f.

⁶ Michael Bakunin: Gesammelte Werke, Bd. I, Berlin 1921, p. 90 ff.

⁷ S. dazu, was Bakunin über dieses Thema schreibt in »Gott und der Staat«. In: Michail Bakunin: Philosophie der Tat, Köln 1968, p. 168 f.

⁸ Michael Bakunin: Gesammelte Werke, Bd. III, a. a. O., p. 222.

Oktoberrevolution geschrieben, wie eine perfekte Ideologiekritik – oder besser Ideopraxiskritik⁹ – an einem halben Jahrhundert Sowjetmarxismus.

Bakunin hat denn weiter auch mit frappierender Hellsichtigkeit vorausgesagt, wohin eine sich auf die Theorie der Diktatur des Proletariats berufende und den Machtapparat des Staates in ihren Dienst stellende Revolution in Russland führen würde. Er prophezeite, daß eine russische Revolution, die versuchen würde, den »auf der Unterdrückung jeder Äusserung des Volkswillens gegründeten« Staat Peters des Großen zu perpetuieren, das Gegenteil des Erstrebten erzielen könnte. »Man kann das Etikett wechseln, das unser Staat trägt, seine Form . . . , aber im Grunde bleibt er immer der Gleiche.« Wenn dieser russische Staat nicht zerstört werde, müsse man sich »mit der schändlichsten und fürchterlichsten Lüge . . . versöhnen: der roten Bürokratie.« Und er sagte Stalin voraus: »Nehmt den radikalsten Revolutionär und setzt ihn auf den Thron aller Russen oder verleiht ihm eine diktatoriale Macht . . . , und ehe ein Jahr vergeht, wird er schlimmer als der Zar selbst geworden sein.«¹⁰

Aber kehren wir zu Marx zurück. Es gibt auch aus der Feder von Pierre-Joseph Proudhon einige merkwürdig hellsichtige Bemerkungen zu unserem Thema, die unsomehr ins Gewicht fallen, als sie aus der Zeit vor Marxens Kampfschrift gegen Proudhon – »Das Elend der Philosophie« – stammen. Marx hatte bekanntlich Proudhon 1846 aus Brüssel aufgefordert, sich mit Beiträgen aus Paris an seinen Korrespondenzbüro zu beteiligen. In seinem Briefe vom 17. Mai 1846 an Marx lehnte Proudhon diese Einladung höflich ab, denn »je fais profession avec le public, d'un antidogmatisme économique presque absolu . . . Mais, pour Dieu! après avoir démolé tous les dogmatisme à priori, ne songeons point à notre tour à endoctriner le peuple, ne tombons pas dans la contradiction de votre compatriote Martin Luther, qui, après avoir renversé la théologie catholique, se mit aussitôt, à grand renfort d'excommunications et d'anathèmes, à fonder une théologie protestante . . . ne nous faisons pas les chefs d'une nouvelle intolérance, ne nous posons pas en apôtres d'une nouvelle religion . . .«¹¹ Dieser Brief Proudhons ist zwei Jahre vor Veröffentlichung des »Kommunistischen Manifests« geschrieben worden. Nichts spricht dafür, daß Proudhon sich damals von irgendeiner persönlichen Animosität Marx gegenüber hätte leiten lassen.

Pjotr Kropotkin hat in seinem Buche »Worte eines Rebellen« ähnliches gesagt, wenn er von der vom Marxismus propagierten »revolutionären Diktatur« meinte: »Für uns Anarchisten ist die Diktatur eines Individuums oder einer Partei – was im Grunde genommen dasselbe ist – definitiv gerichtet . . . Wir wissen, daß Revolution und Regierung unvereinbar sind . . . Wir wissen, wohin selbst jede bestgemeinte Dik-

⁹ Der Begriff »Ideopraxis« zur Kennzeichnung der Praxis einer zur Ideologie pervertierten Theorie ist von Peter Weidkuhn geprägt worden in: Ideologiekritisches zum Streit zwischen Fasnacht und Protestantismus in Basel. In: Schweizer Archiv für Volkskunde, 65. Jg., Basel 1969, p. 51.

¹⁰ Zit. in Guérin, a. a. O., p. 25 f.

¹¹ Zit. in P.-J. Proudhon: Les Confessions d'un Révolutionnaire, Paris 1929, p. 435.

tatur notwendigerweise führt: zur Ermordung der wahren Initiative der Revolution! . . . Diejenigen, welche die Diktatur predigen, bemerken gewöhnlich nicht, daß sie . . . nur den Boden für jene vorbereiten, von denen sie später erwürgt werden.«¹² 1919 richtete Kropotkin aus Russland, wohin er aus seinem englischen Exil nach der Oktoberrevolution hoffnungsvoll zurückgekehrt war, eine Botschaft an die Arbeiter des Westens, in der er diese vor dem Herannahen einer »ungeheuren Bürokratie« warnte: »Ich bin der Ansicht, daß dieser Versuch, auf höchst etatistischer Basis und unter dem eisernem Gesetz der Diktatur einer Partei eine kommunistische Republik zu errichten, mit einem großen Fiasko endet. Russland lehrt uns, wie der Kommunismus sich nicht durchsetzen kann.«¹³ Und kurz vor seinem Tode, im März 1920, schrieb Kropotkin an Lenin: »Russland ist nur dem Namen nach eine revolutionäre Republik geworden. Heute wird es nicht durch Sowjets, sondern durch Parteikomitees regiert . . . Sollte die gegenwärtige Situation noch viel länger andauern, wird sich das Wort 'Sozialismus' in einen Fluch verwandeln, genau so wie es der Parole der 'Gleichheit' vierzig Jahre lang nach der Herrschaft der Jakobiner ergangen ist.«¹⁴

Ähnliches haben auch weniger bekannte Anarchisten gesagt. Rudolf Rocker veröffentlichte schon 1920 ein Buch über »Die Bankrotte des russischen Staatskommunismus«, in dem er die angebliche Diktatur des Proletariats als die Diktatur einer Partei denunzierte, die sich auf die Gewalt der Bajonette stütze: »Unter der Diktatur des Proletariats hat sich in Russland eine neue Klasse entwickelt, die Kommissariokratie . . .«¹⁵ Nachdem er sich im Sommer 1920 einige Monate lang in Russland umgesehen hatte, veröffentlichte der spanische Anarchist Angel Pestaña einen Bericht, in dem es heißt: »Die Prinzipien der kommunistischen Partei sind genau das Gegenteil dessen, was sie in den ersten Augenblicken der Revolution verkündet hat . . . Die kommunistische Partei hat beschlossen, . . . daß der, der nicht kommunistisch denkt (d. h. 'kommunistisch' in ihrem Sinn), nicht das Recht hat, zu denken . . . Die kommunistische Partei hat dem Proletariat die heiligen Rechte abgesprochen, die ihm die Revolution verliehen hatte.«¹⁶

Aus einer ganz anderen, mystisch-idealistischen Welt herkommend, kritisierte der deutsche anarchistische Sozialist Gustav Landauer den Marxismus. Diesem Einsamen, Übersensiblen, zutiefst vom Geiste des Judentums Geprägten – er war mit Martin Buber befreundet –, der an die »Abschaffung des Kriegs durch Selbstbestimmung des Volkes« glaubte, von Tolstois Idee der Gewaltlosigkeit ebenso ergriffen war wie vom Gedanken der sozialistisch-anarchistischen Revolution und der wegen seiner Beteiligung an der Münchner Räterepublik von deutscher Soldateska wie ein Vieh erschlagen werden sollte – diesem Verächter Meister Eckhardts, Spinozas und Goethes blieb die Theorie von Marx vollkommen fremd. Keiner hat sie, vom Sozialismus her, so erbittert bekämpft wie er. Seine Kritik richtete sich vor allem gegen

¹² Peter Kropotkin: Worte eines Rebellen, Wien 1924, p. 177 f.

¹³ Zit. in Guérin, a. a. O., p. 92.

¹⁴ Zit. in Paul Avrich: The Russian Anarchists, Princeton-New Jersey 1967, p. 226 f.

¹⁵ Zit. in Guérin, a. a. O., p. 93.

¹⁶ Ebd., p. 101 f.

die Marxsche These, daß der Sozialismus dialektisch aus dem Kapitalismus hervorgehen werde: »Der Kapitalismus . . . hat nicht die Entwicklungsfreundlichkeit geübt, sich langsam und brav in den Sozialismus umzuwandeln; er hat auch nicht das Wunder getan, in seinem platzenden Zusammenbruch den Sozialismus zu gebären. Wie sollte das Prinzip des Schlechten, des Drucks, der Beraubung und der Philisterroutine auch Wunder tun?«¹⁷ Für Landauer war es undenkbar, daß aus dem Schlechten des Kapitalismus ohne radikale geistige Erneuerung das Gute des Sozialismus hervorgehen könnte, da sonst der Sozialismus durch den Ungeist des Kapitalismus geprägt bliebe: »Von oben, auch von einer revolutionären Regierung, kann nur aufgehoben und befohlen werden. Der Sozialismus muß gebaut, muß errichtet, muß aus neuem Geiste heraus organisiert werden.«¹⁸ Sonst besteht »die ungeheure Gefahr . . . , daß Schlendrian und Nachahmung sich auch der Revolutionäre bemächtigen und sie zu Philistern des Radikalismus, des tönenden Worts und der Gewaltgebärde machen; . . . durch Dekrete könnte man die Menschen höchstens in ein neues Wirtschaftsmilitär einreihen . . .«¹⁹ Dadurch aber, »daß man die Menschen (er meint die Proletarier, A. K.) von Schuld freispricht und als Geschöpfe der sozialen Bedingungen erklärt, macht man diese Produkte der Gesellschaft nicht anders als sie sind.«²⁰ Weiter wandte Landauer sich vor allem gegen den »Wissenschaftswahn des Marxismus«, der glaube, die Zukunft vorausberechnen zu können. Der Marxismus sei »eine Sache, die verzweifelte Ähnlichkeit mit dem militärischen und bürokratischen Wesen hat.«²¹ Er führe zu einem Staatskapitalismus mit einer »Tendenz zur Uniformierung und Nivellierung«: »aus dem Proletarier des kapitalistischen Betriebs ist der Staatsproletarier geworden . . . , alle Menschen ohne Ausnahme sind kleine Wirtschaftsbeamte des Staates.«²² Landauer prägte auch schon das Wort vom »Polizeisozialismus«.²³

Gewiß sind die Anarchisten mit ihrer Kritik an Marx und am Marxismus zum Teil weit über das Ziel hinausgeschossen oder haben sich gelegentlich auch von persönlichen Ressentiments und naiv-utopischen Vorstellungen den Blick für die Wirklichkeit trüben lassen. Bakunins Polemik gegen Marx ist nicht frei von antisemitischen und germanophoben Projektionen. Kropotkin hat seinen Marx nur oberflächlich studiert. Landauers umfangreiche Kritik am Marxismus, von der hier nur eben ein kleiner Ausschnitt vermittelt werden konnte, ist oft auf peinliche Weise von Haßaffekten inspiriert, die vielleicht – wie Heinz-Joachim Heydorn vermutet – partiell als Reaktion des tief im Judentum wurzelnden anarchistischen Mystikers auf Marxens jüdischen Selbsthaß zu deuten sind.²⁴ Schließlich ist es von Bedeutung, daß

¹⁷ Gustav Landauer: Aufruf zum Sozialismus, Frankfurt a. M., 1967, p. 48.

¹⁸ Ebd., p. 49.

¹⁹ Ebd., p. 50.

²⁰ Ebd., p. 52.

²¹ Ebd., p. 100.

²² Ebd., p. 104.

²³ Ebd., p. 167.

²⁴ S. Heydorns Vorwort zu seiner Ausgabe von Landauers »Aufruf zum Sozialismus«, a. a. O., p. 28 f.

alle diese Anarchisten die Jugendschriften von Marx nicht kannten, sodaß ihre Marx-Interpretation gelegentlich eine etwas vulgärmarxistische Färbung aufweist.

Aber selbst wenn das alles mit eingerechnet wird, bleibt die Tatsache bestehen, daß zumindest die Entwicklung des Sowjetmarxismus die Kritik dieser Anarchisten auf eine schlechthin verblüffende Weise bestätigte. Was war es, das sie hellseherisch machte? Die Antwort auf diese Frage muß im Wesen des Anarchismus selbst gesucht werden. Anarchist wird nur, wer – sei es aus mehr subjektiv-psychischen, sei es aus mehr objektiven Gründen – aus Leidenschaft für eine umfassende Freiheit und Autonomie des Menschen aller institutionalisierten Macht von Menschen über Menschen fundamental mißtraut und in dieser die Quelle alles Bösen und aller Korrumpierbarkeit des homo sapiens sieht. Was immer man gegen die Theorie und Praxis der Anarchisten sagen kann – und es ist nicht wenig – : sie haben einen sechsten Sinn für die aller Macht und Autorität innewohnenden Gefahren für die Freiheit und Würde des Menschen. Deshalb ist für sie der Überbau – vor allem in Form von Staat und Regierung – wichtiger als die Basis. Die Abschaffung der Herrschaft des Menschen über den Menschen erhält bei ihnen Priorität vor der – nach ihrer Theorie dieser impliziten – Abschaffung der Ausbeutung des Menschen durch den Menschen. Zwar differieren Anarchismus und Marxismus im Endziel einer klassenlosen Gesellschaft, die des Staates nicht mehr bedarf, kaum, aber umsomehr in den Mitteln, wie dieses Endziel zu erreichen ist. Die Kritik der Anarchisten an Marx richtet sich sozusagen ausschließlich gegen die von ihm vorgeschlagenen Mittel zur Erreichung dieses Endziels, wobei sie zum Teil Marxens autoritären Charakter für die Wahl dieser Mittel verantwortlich machen. Auch wenn man diese mehr psychologische Frage ausklammert, bleibt die Tatsache von Bedeutung, daß die Anarchisten als erste von einem sozialrevolutionären Standpunkt aus die Frage nach der Rolle der Macht in der Theorie von Marx – und deren späteren Umsetzung in die Praxis – aufgeworfen und mit ihrem Spürsinn für die aller Macht immanenten Gefahren so tatsächlich den Punkt getroffen haben, an dem bisher der Versuch, unter Berufung auf Marx Sozialismus zu verwirklichen, auf jene Barriere des Etatismus gestoßen ist, die an manchen Orten die revolutionäre Welle des Marxismus konterrevolutionär zurückwirft und die zu durchbrechen lediglich Jugoslawien relativ gelungen ist.

Es wäre also, ausgehend von der anarchistischen Kritik, die Frage nach der Rolle der Macht, in der Theorie von Marx zu stellen. Das Problem ist umfangreich und kann hier nur eben skizziert werden. Die Theorie von Marx gründet auf der Überzeugung, daß Macht im wesentlichen eine ökonomische Kategorie sei. *Politische* Macht ist für Marx ein Element des Überbaus, sie ist nur ein Derivat ökonomischer Macht. Deshalb kann man die politische Macht nicht – wie die Anarchisten es, ihrerseits einseitig, fordern – direkt, sondern nur indirekt über eine revolutionäre Wandlung der sie bedingenden ökonomischen Basis bekämpfen und dialektisch aufheben. Nach erfolgter sozialer Revolution, und d. h. nach Beseitigung des durch das Privateigentum an den Produktionsmitteln gebildeten ökonomischen Fundamentes, stellt sich für Marx das Problem der politischen Macht, die er mit der

Macht der Bourgeoisie identifiziert, kaum mehr. Gewiß tritt zunächst an die Stelle der bourgeoisen die proletarische Macht, aber deren Charakter ist ein anderer als der Charakter jener. Die proletarische Macht steht nicht mehr im Dienste des privaten Interesses einer partikularen Klasse, sondern im Dienste des öffentlichen Interesses der sich zur klassenlosen formierenden Gesamtgesellschaft. Sie ist nicht mehr Macht der Ausbeutung, sondern Macht zur Beseitigung der Ausbeutung, nicht mehr Macht der Entfremdung, sondern Entfremdung von dieser Macht, nicht mehr Macht gegen den Menschen, sondern Macht für den Menschen, nicht mehr Macht als Gegenspieler der Freiheit, sondern Macht als Wegbereiter der Freiheit. Als solche stirbt sie mit ihrer Konsolidierung ab. Sie verwandelt sich in Freiheit und ihr proletarischer Triumph ist ihr Tod. Das heißt: wenn politische Macht eine ökonomische Kategorie der Klassengesellschaft ist, wird sie, nachdem sie ihre letzte Aufgabe erfüllt hat, diese zu zertrümmern, gegenstandslos. Wo keine Basis mehr da ist, bricht der Überbau in sich selbst zusammen.

Im Gegensatz zu Marx ist nun für die Anarchisten – die sich hier paradoxerweise mit ihrem Antipoden Hobbes treffen – die Macht zumindest primär keine ökonomische, sondern eine eigenständige politische Kategorie. Der »Überbau« hat hier weitgehend autonomen Charakter, wenn er sich sogar die Rolle der Basis übernimmt, und muß deshalb in direktem Angriff zertrümmert werden. Was Freiheit und Sozialismus verunmöglicht, ist für die Anarchisten primär die Existenz eines Staates, einer Regierung, einer Bürokratie, ganz gleich, ob an deren Schalthebeln Bourgeois oder Revolutionäre sitzen, denn Revolution und Regierung sind unvereinbar. Für die Anarchisten spielt die politische Staatsmacht deshalb weitgehend die Rolle, die bei Marx der ökonomischen Macht des Privateigentums zukommt. Die Expropriateure müssen vom Privateigentum an den politischen Machtmitteln expropriert werden. Deshalb kann – zumindest in einer idealtypischen Form des Anarchismus – Freiheit nicht durch ihren ärgsten Widersacher, den Staat, sondern nur durch ihre spontane Verwirklichung errungen und verteidigt werden. So wie es Bakunin einmal formulierte: »Die Freiheit kann und soll sich nur durch sich selbst verteidigen, und es ist ein gefährlicher Widersinn, sie zu beeinträchtigen unter dem . . . Vorwand, sie zu beschützen . . .«²⁵

Es soll hier nicht weiter untersucht werden, welcher Realitätswert dieser Theorie der Anarchisten zukommt. Was hier einzig zur Debatte steht ist der Realitätswert ihrer Kritik am Marxismus. Diese ist von der Überzeugung inspiriert, daß die politische Macht, eben weil sie primär keine ökonomische, sondern eine eigenständig-politische Kategorie sei, auch eine soziale Revolution in unverändert gefährlicher Form überdauern und so die Revolutionäre selbst korrumpieren kann. Ganz besonders, wenn diese Revolutionäre sich auch noch auf eine Theorie stützen, die expressis verbis die Errichtung einer Staatsdiktatur der Revolutionäre fordert. Der anarchistische »enragé« Jean-François Varlet hat in seiner im Gefängnis geschriebenen Broschüre »L'Explosion« die These verfochten, daß Revolution und Regierung inkompati-

²⁵ Michail Bakunin: Philosophie der Tat, a. a. O., p. 322.

bel seien, da auch Revolutionäre, die die politische Macht innehaben, sich an dieser berauschen und sie für alle Zeiten behalten wollen.²⁶ Zumindest in diesem Punkte haben die Anarchisten weiter gesehen als Marx, der sich mit seiner Reduktion der Macht auf eine ökonomische Kategorie die Einsicht in die tieferen politischen, psychologischen, biologischen und allgemein anthropologischen Hintergründe des Machtproblems verbaut und es deshalb unterlassen hat, die Möglichkeiten eines Mißbrauchs und einer Entartung revolutionärer Macht zu überlegen und einzukalkulieren und gleichzeitig die nötigen Sicherungen zur Verhütung solcher Entwicklungen in seine Theorie einzubauen.

Gewiß spielt dabei auch noch das eschatologische Element im Denken von Marx eine Rolle, das ihn das Proletariat als eine heilsgeschichtliche Potenz auffassen und damit überfordern ließ.²⁷ Der spekulative Charakter des Marxschen Proletariatsbegriffs immunisierte diesen allzusehr gegen die Erfahrung, daß auch Proletarier nur Menschen sind – und ihre Führer mit ihnen. So erscheint es denn auch mehr als fraglich, ob eine sozialistische Revolution, die sich gemäß der Theorie von Marx tatsächlich auf dem Boden einer hochentwickelten kapitalistischen Gesellschaft ereignet hätte, eine etatistische Entartung nach sowjetischem Muster hätte vermeiden können. Der neue Mensch wartet nicht schon um die Ecke, kaum sind die Expropriateure expropriert. So gesehen erscheint das Debakel des Etatismus wesentlich auch als eine Frage des Versäumnisses von Marx, das Problem der Macht gründlich durchdacht zu haben, was wiederum weitgehend als eine Folge seiner allzu optimistischen Anthropologie und der heilsgeschichtlichen Elemente in seinem Proletariatsbegriff – wie in seiner Geschichtskonzeption überhaupt – gedeutet werden muß. Hier könnte eine unvoreingenommene Auseinandersetzung mit der anarchistischen Kritik an Marx und am Marxismus – und darüber hinaus mit der Philosophie des Liberalismus, die ja zum Teil gewisse anarchistische Elemente enthält – wohl dazu beitragen, bisher Versäumtes nachzuholen und so die große Mauer des Etatismus zu sprengen, die den Weg in eine Gesellschaft mit menschlicherem Antlitz versperrt.

²⁶ S. Alain Sergent – Claude Harmel: *Histoire de l'Anarchie*, Le Portulan 1949, p. 82.

²⁷ S. dazu auch was Albrecht Wellmer über die »eschatologische Überhöhung des Proletariats« durch Marx, in der »ein theoretisches Korrelat für den Verfall der Praxis« zu sehen sei, schreibt in: *Kritische Gesellschaftstheorie und Positivismus*, Frankfurt a. M., 1969, S. 56.

HUMAN NATURE, POWER AND PARTICIPATORY DEMOCRACY

Paul T. Brockelman

Durham, New Hampshire

Until very recently, power has not been a word that has been on the lips or flowed from the pens of very many contemporary philosophers. Bertrand Russell wrote a book about it in 1938, Hannah Arendt discusses it in several of her works, and Herbert Marcuse points to it and deals with it throughout his reflection. But beyond that, at least in the English-speaking world, power seems not merely to be of peripheral importance to contemporary philosophers; it has been downright neglected.

And that's a rather peculiar if not ironical situation. You don't have to turn the pages of very many philosophical classics to realize that, if not by name then by implication, power has been a basic concern of the central figures of the western philosophical tradition.

We need but think of the eudaemonistic tradition in European philosophy to see the centrality of »power« in philosophical reflection. The Greek notion of aretai or virtue, for example, is of interest in this connection, and the way such philosophers as Plato, Aristotle and Spinoza developed their thought in relation to it has direct bearing upon a philosophical understanding of power. Virtue or virtues are a man's or group's excellences, his (or their) powers, his (or their) ability to succeed in particular endeavors as well as in life in general. Plato of course »cosmoscises« this notion of virtue or power: the power of a man or a group is to succeed, yes, but it is at the same time the achievement of a congruence between his (or their) action and being and the intelligible structure of the Cosmos. To know the good is to do the good.

Aristotle in a sense strips the intelligible dimension of something of its transcendence and thereby redefines virtue or power as the realization or actualization of the immanent (but determined) potential of the species. Life is an art, true, but still the will in this natural law tradition is subordinate to the intellect. In other words, virtue, power or success (in act and in being) is a result of actualizing that potential or

those potentials given to us as members of the species »rational animals«. Motion is the reduction of potency to act; human growth or becoming is to become what you (and we) already generically are.

And Spinoza, beautiful Spinoza, expresses quite clearly the close connection between the phenomenon of power and philosophical reflection. In a very real sense, he takes us back to the cosmic notions of Plato in his thoughts. Power is not force. Rather, power is such force realized or actualized, and it might be defined as the ability of any system or being to survive or be. For a man, of course, within the broad context of God in all of his modes and attributes, power means the realization of this essence, and that realization (paradoxically enough) depends upon understanding, i. e. seeing everything sub specie aeternitatis as a determined (logically) aspect of God or Being. Our power and our liberty consist in willing to become and be what in the context of nature we essentially are.

Well, we could go on with this, but I think my first point has been established: The classical tradition of philosophy, in one way or another, was fundamentally concerned with »power«.

Both Marxism, especially the early Marx, and Existentialism are contemporary movements of philosophy which might be considered to be sibling rivals and rebellions against Hegel. Both inherit from Hegel an historical sense, the modernist notion that what man and individual men are is not the result of their being members of a biological species but rather is the result of an historically constituted and conditioned development. We are a becoming, a process which is determined by ourselves either through »labor« for Marx or »subjective truth« for Kierkegaard. Thus, for the Marx of 1844, man is his labor, i. e. an alienation of himself whereby he transforms nature into useful products to satisfy his needs, thereby creating himself by creating the social relations and general conditions in which he lives. And for Kierkegaard, existence is a process of self-constitution »70,000 leagues over the deep,« i. e. a becoming wherein we write the script for the play we are in while we are in it.

For both the early Marx as well as the Existential thinkers, then, man is a process. In Ivan Svitak's words, »man is a history of his own definitions, the determination of himself.«¹ But more importantly than this likeness (which after all they share with Hegel) is the fact that for both there is no built-in end to this becoming and self-constitution. There is not, as with thinkers such as Plato, Aristotle or Spinoza, a culmination or end which can be achieved and which might be termed satisfaction, happiness, or power. All is open now, the vista from either perspective overlooks a never ending process of self-transcendence. After all, for Marx we labor together to fulfill needs, but no sooner have we transformed nature and ourselves through labor than we face new needs and thus a never ending spiral of catapulting over ourselves to create new »worlds« to fulfill those voracious force-needs within and amongst us. And for the Existential thinkers, the process of self-constitution through »subjective truth« or »will to power« or

¹ Ivan Svitak, »The Sources of Socialist Humanism,« *Socialist Humanism*, ed. by Fromm, New York (1966), p. 17.

»resolute decision« is likewise never ending. The end of life is in the living of it, i. e. in self-growth and development, and to speak of goals in this context is either naive or a matter of »bad conscience«. As Kierkegaard put it in the *Postscript*: »It will be evident that the ideal of a persistent striving is the only view of life that does not carry with it an inevitable disillusionment«.²

What this means, of course, is that a significant shift has occurred in European philosophical speculation concerning power, a shift which seems most significant to me. To put it baldly: power is no longer the achievement of a goal, whether that be the grasp of the intelligible structure of the universe as for Plato, the realization of a generic nature as for Aristotle, or the ability to be through an »understanding« of all of nature for Spinoza, and perhaps even for Hegel. Rather, now, power is the ability to *be*, the living of process, a constant self-becoming. Kierkegaard puts this well in the *Sickness Unto Death*: »A self, every instant it exists, is in process of becoming, for the self (katà dynamin) is only that which it is to become«.³ And for Marx »positive communism« is the abolition of alienation in its various forms and the return of man as laborer to himself, i. e. a return to the natural process of fulfilling his needs and creating his nature by transforming the world in which he lives. He says in the *German Ideology*:

»History is nothing but the succession of the separate generations, each of which exploits the materials, the form of capital, the productive forces handed down to it by all preceding ones and therefore, on the one hand, continues the traditional activity in completely changed circumstances and, on the other, modifies the old circumstances with a completely changed activity.«⁴

Power, then, is the actualization of an energy to go beyond, it is the *process* of self-transcendence and self-constitution, either as laborer over against nature (Marx) or as active agent with others over against death and other limits and conditions of our lives (the Existentialists). We seek power because we seek ourselves! Power is nothing but the endless process of self-growth, the ability, in one way or another, to be involved in that process which is the growth of oneself and the shared human world of our daily concerns. Force, we might say with Spinoza, is the potential thrust toward self-transcendence and becoming; power is the process itself.

Power is not only the achievement of becoming and self-growth, it also entails personal involvement and decision in that growth. Notice, for example, that in the following informal list of ordinary words non-autonomy is not only pejorative but is equated with indecision and powerlessness.

² Kierkegaard, *The Concluding Unscientific Postscript*, Princeton (1944), p. 110.

³ Kierkegaard, *The Sickness Unto Death*, New York (1954), p. 44.

⁴ Marx, *The German Ideology*, New York (1947), p. 38.

weak
pushed around
manipulated
forced
used
helpless
controlled
dominated

But in the following list, autonomy is equated with responsibility, decisiveness and the achievement of humanness. A »person« is *powerfull*.

self-determined
strong
independent
self-controlled
free
responsible

Power is self-transcendence, yes, but at the same time it involves a personal dimension of decision and engagement in that process. In fact, power, which *is* self-growth, is nothing but the decisive engagement of a person in the creation of his own future.

Let me say here that I *do* mean *personal growth*, but I don't mean by that a simply inward process having nothing to do with others and the world around. On the contrary, I believe we must analyze human nature in terms primarily of active life in a human world (Marx's Praxis). This means that changes in my being are always »with« others and entail alterations, for all of us together, of the world of meaning and value which we share, our situational lived world. Personal power then is never isolated: it is situated in a human context with others and changes in one entail changes in the other. If I become a revolutionary while teaching at a university, I have done so as a person with felt needs in a (to me) limiting situation, and the changes in me show up in my activity in the world and bear upon my relations to others in that world. We are not talking, then, about the »lonely« individual who is abstracted out of any context, whether economic or social or political.

Merleau-Ponty says:

»this subject is no longer alone, is no longer consciousness in general or pure being for itself. He is in the midst of other consciousnesses which likewise have a situation; he is for others, and becomes generic subject. For the first time since Hegel, militant philosophy is reflecting not on subjectivity, but on inter-subjectivity.«⁵

Power then is the very act of self-growth or becoming, an act which is not isolated within the individual, but which, because we are social and involved in a shared world, is precisely an event out in the world

⁵ Merleau-Ponty, *Sense and Nonsense*, Evanston (1964), pp. 133-4.

with implications for and influence in that world. Furthermore, as we have seen, this power is not a means to anything beyond itself: it is an end in itself; life is a becoming, and the validity of life lies in the process itself.

If this be true, then we might expect to find power to be a fundamental characteristic of all human life and institutions, as indeed I think is the case. Kolakowski has said: »Nowhere in the universe could man find a well so deep that he would not see his own face at the bottom of it.«⁶ We might alter that a bit to say: Nowhere in the human world could we find a human relation, group, institution or human endeavor so inhuman that we could not find power at the bottom of it, as an essential ingredient of it. Men grow, they are temporal beings. Because of this, their relations and institutions likewise grow and are historical, i. e. involve power, whether of groups or individuals. Any social philosophy must take this into account, and any sociology and social psychology which ignores such »power« does so to its own disadvantage. Indeed, one suspects not simply naïveté in such myopia: one suspects an unrecognized power defense on the part of those sociologists, social psychologists and philosophers who studiously ignore the problem.

Bertrand Russel rightly makes power as central to the social sciences as is energy to the physical sciences. And Kenneth Clark in an article in which he castigates the social sciences for ignoring the phenomenon of power, says:

»The problem of power is fundamental and pervasive in man's interaction with his material environment as well as with his social environment; within himself, in his interpersonal relations, in intergroup and international relations. Power permeates every aspect of human life and is therefore unavoidable.«⁷

There have been various definitions of social power offered over the years, but all of them involve *decision* and personal involvement in events.⁸ In other words, social power means participation by individuals and groups in the events and actions which shape their world, and thus themselves. As we said, power *is* participation in self-growth, and social power is the same thing, but limited to the social realm.

Every man seeks to be powerful, seeks to become what he lacks, seeks to be. But that means that he seeks to participate in the constitution of himself and the world in which he lives. He seeks, then, to par-

⁶ Kolakowski, »Marx and the Classical Definition of Truth,« *Revisionism*, ed. Labedz, New York (1962), p. 187.

⁷ Kenneth Clark, »Problems of Power and Social Change,« *Journal of Social Issues*, 1965, p. 7.

⁸ Some traditional sociological definitions of power:

McIntosh: The purposive control of events, or the ability to do so.

Mills: The ability to make decisions which have major consequences.

Weber: The ability to control the behavior of others.

Goldhammer and Shils: the extent to which a person influences the behavior of others in accordance with his own intentions.

Dahls: The difference in the probability of an event, given certain action, and the probability of the event given no such action.

ticipate in the decisions which shape himself and the world he shares with others. The release of power is the release of self; it is the achievement of identity, whether personal or social. My conclusion, of course, is that participatory democracy is the ideological social result of the basic human drive for power. Men seek to participate in those decisions which affect their lives because they seek to be what they are not yet.

We have recently witnessed, and shall continue to witness I believe, an upsurge of power expressions around the world and in various social contexts. French students and professionals nearly toppled the Gaullist government; Czechoslovakian students led the struggle to break the power strangle-hold of the party; Italian students put their professors on trial; American blacks have nearly brought the educational establishment down in their movement for community control of their schools. Wherever we look we see, as a prime characteristic of our time, a world-wide movement to overthrow control *by others* (whether colonial governments, a monolithic party or plain bureaucracy) and to broaden the enfranchisement of masses of people in the decisions and processes which determine their lives.

The thirst to be is a characteristic of human life, yes, but especially of the young. Facing a world which borders on suicide, living in social and institutional context which, in the name of love and freedom, breed pain and suffering, apathy, hatred and disintegration, our young people and our minorities seek power to overcome the lacks they feel: black power, student power, female liberation, the third world, the disadvantaged everywhere, etc. It is only by such power that people and groups change, for as we have seen, power *is* change.

James Comer, for example, in an interesting article in the *Scientific American*, explains the historical and social context for Black Power and the benefits such power has already bestowed upon black Americans. Power is necessary, not merely for economic and political ends, but especially to overcome a traumatized, self-defeating, apathetic and self-denigrating style of life forced upon American blacks for over two hundred years. Black Power is not so much a means as an end, i. e. the development and institution of dignity and self-reliance, a new identity. Massive and immediate action is called for, he says, but not white action. »The form of that action should be attuned . . . to the historically determined need for Negro political and economic power that will facilitate Negro progress and give Negroes a reasonable degree of control over their own destiny.«⁹

All persons seek to so structure their physical and social environment through their behavior that they attain a high potential for getting what they want out of the environment. In other words, people seek power, in various personal and social forms, because they seek to be more than they are. To blunt or turn aside that power, out of fear or greed or plane inertia, is to do harm to persons. It is to foster alienation and various forms of social pathology.

⁹ James P. Comer, »The Social Power of the Negro,« *Scientific American*, April, 1967, p. 27.

Listen to the description one journalist wrote concerning some alienated but rebellious French professionals in France of May, 1968.

»Dignity is a key issue to French medical strikes . . . as a visitor to the Faculté de Médecine, the main medical school in Paris quickly discovers. The students who have occupied the school have plastered its halls with revolutionary posters, but the gripes they voice are not political; they boil down to a feeling that the school treats its students like children.

The present system of medical study and organization of hospitals dates back to Napoleon and has not been changed since, says a young student nurse. It is practically a military system. She complains that nurses are not permitted to give opinions to doctors and that many procedures can't be done without the approval of the hospital's chief doctor, who is appointed for life by the government. A male medical student interjects that students never get to examine a patient until after graduation and thus have no chance to assume gradually the responsibilities they will face as doctors.

A neuropsychiatrist who joins the discussion indicates that even full-fledged specialists feel subjected to indignities – stemming chiefly from the chief doctor's power over other doctors' chances for promotion. He claims that promotions sometimes go to doctors with political influence and that the need to pay obeisance to the boss extends even to an expectation that all doctors will call on the chief doctor on New Year's Day to extend good wishes. I would probably do so anyway, but I want to do so because I want to, the neuropsychiatrist says.

Teachers are aggrieved chiefly because they feel they have no voice in an educational system run by government-appointed administrators. Many regard the system itself as outdated, too, and they intend to change it. In the northern French city of Maubeuge, for instance, striking teachers at a big technical high school, met over the week-end to draft recommendations for reforms – with the assistance of committees of their pupils.

There has never been an opportunity to make our opinions known, says a black-haired woman striker who teaches English in Maubeuge. Everything comes down from the top. She goes on to voice complaints that were common in U. S. schools decades ago: We feel there is a discrepancy between school and life. There is too much emphasis on giving knowledge, not enough on training the personality. We have pupils who know a lot of things, but they are not able to cope with life.«¹⁰

One student who participated in the cultural revolution at Peking University in 1966–67 expresses his joy at the newly discovered sense of participation: »Now that we dare to speak, dare to act, it's wonderful! We've never felt like this before.« He goes on to describe round-the-clock meetings, spontaneous and exuberant expressions of pent-up

¹⁰ »White Collar Revolt,« *The Wall Street Journal*, June 5, 1969, p. 1.

grievances and long-repressed hopes and desires for real educational reform at Peking University. Ultimately, he says, the cultural revolution aims at taking power away from an elitist and fossilized party bureaucracy and giving it to the people by instituting a »widening mass participation in state affairs such as Marx and Lenin foresaw as the prerequisite for communist society. The 'revolutionary masses' are seizing power not only through their representatives in the Peking Revolutionary Committee, but also directly, in their factories, communes, or institutions, through the 'revolutionary rebels' within.«¹¹

Power is to man what energy is to nature. »Participatory Democracy« is the social and political ideal which most directly reflects that intimate relation.

¹¹ V. Nee, »The Cultural Revolution at Peking University,« *Monthly Review*, July-August, 1969, pp. 68-72.

NATION UND MACHT

Dušan Pirjevec

Ljubljana

Im Rahmen unseres allgemeinen Themas Macht und Humanität auch über Nation zu sprechen, bedeutet, dasjenige sprechen zu lassen, was uns selbst in der Sache der Nation wesentlich und entscheidend bestimmt hat. Dieses Wesentliche und Entscheidende ist unser Partisanenkrieg, aufgefaßt als nationaler Befreiungskampf; das Wesentliche, worauf es uns in der Frage der Nation ankommt ist, auf seine Weise in den Prinzipien zusammengefaßt, die diesen Kampf geführt haben, durch ihn bestätigt wurden und zu ihrer Wahrheit gelangt sind. Diese Prinzipien sind am umfassendsten in beiden Ausgaben von Kardeljs Buch *Die Entwicklung der slowenischen Nationalfrage* ausgearbeitet.

In der ersten Ausgabe wird die Nation als »historisch entstandene dauernde Gemeinschaft der Sprache, der wirtschaftlichen Zusammengehörigkeit, des Territoriums und der psychischen Struktur, die ihren Ausdruck in den Besonderheiten der Kultur findet« beschrieben. Diese Bestimmungen werden nicht als originelle Definitionen des Verfassers präsentiert, sie werden vielmehr in Anführungszeichen gesetzt, da es sich eigentlich um die bekannte These Stalins handelt.

Aus einer Reihe von theoretischen Gründen und aufgrund seiner Erfahrungen mit dem Stalinismus hat der Autor in der zweiten Ausgabe die Definition modifiziert und folgendermaßen zusammengefaßt: »Die Nation ist also eine spezifische Volksgemeinschaft, entstanden aufgrund der gesellschaftlichen Arbeitsteilung der Epoche des Kapitalismus, auf einem geschlossenen Territorium und im Rahmen einer gemeinsamen Sprache und einer nahen ethnischen und kulturellen Verwandtschaft im allgemeinen«.

Die Nation wird also als eine spezifische Volksgemeinschaft bestimmt, in deren Konzept zwei Elementenkomplexe eingebaut sind. Das sind vor allem konkrete ökonomisch-soziale Elemente, die in der Formulierung über die gesellschaftliche Arbeitsteilung der kapitalistischen Epoche zur Sprache kommen, woraus folgt, daß gerade die für die Produktionsverhältnisse des Kapitalismus und für den Kapital-

prozeß charakteristische Arbeitsteilung eine neue Art der menschlichen Gemeinschaft, eine neue Art des Mit-seins, der historischen Existenz und Anwesenheit verlangt und möglich gemacht hat.

Zur Definition der Nation gehört jedoch nicht nur dieses genau fixierte Bedürfnis nach einer neuen gesellschaftlichen Form, denn dieses Bedürfnis an sich ist noch nichts echt Nationales. Um von diesem Bedürfnis und seiner Verwirklichung eben zur Nation zu gelangen, müssen überdies noch jene Elemente in Erscheinung treten, die durch folgende Bezeichnungen evoziert werden: gemeinsame Sprache, kompaktes Territorium, nahe ethnische und kulturelle Verwandtschaft sowie eine einheitliche, in der Besonderheit der Kultur zum Ausdruck kommende psychische Struktur. Dies allein sei das echt Nationale, dies allein gäbe der neuen Gemeinschaft das Recht auf die Bezeichnung *Nation*.

Die ökonomisch-sozialen Elemente sind zeitlich ziemlich genau lokalisiert und begrenzt; das gilt indessen für die national-ethnische Determinante nicht. Die ökonomisch-sozialen Elemente sind historisch später, bzw. jünger als die national-ethnischen Merkmale. Um die durch den Kapitalprozess produzierten gesellschaftlichen Bedürfnisse realisieren zu können, und zwar in einer Form, der der Name *Nation* tatsächlich zukommt, bedarf es einer schon vorher bestehenden Sprache, eines kompakten Territoriums, einer ethnischen Verwandtschaft, kulturellen Verwandtschaft usw. Diese national-ethnischen Bestimmungen sind also historisch-chronologisch älter, vom Standpunkt der sozialen Bedürfnisse des Kapitals aus gesehen so alt, daß sie nur als *Nationalität* definiert werden konnten: dies leitet sich von *natio* ab, und *natio* ist dasselbe wie *natus*, der Geborene. Das Nationale als Ableitung aus *natus-natio* ist also *das Geborene*, und das bedeutet auch jenes Erste und Älteste: der Mensch erhält sein national-ethnisches Gepräge schon durch seine Geburt.

Dieser historisch-chronologische Vorrang der ethnischen Determinanten bedingt auch deren Unabhängigkeit von sozialen Bedürfnissen des Kapitalprozesses. Die national-ethnische Bestimmung und Strukturierung bestanden schon lange bevor der Kapitalprozess seine Forderung nach einer neuen Art des Zusammenschlusses in Form einer Nation »stellen« konnte. Die national-ethnischen Determinanten waren schon lange da, sozusagen zum Anfassen nahe, darauf wartend, daß sie vom Kapitalprozeß auf eine neue Ebene, auf die Ebene der Nation gehoben werden.

Die national-ethnischen Determinanten sind kein Produkt des Kapitalprozesses, sie sind auch kein Produkt der Nation, allerdings auch kein Schöpfer der Nation im eigentlichen Sinne des Wortes. Es sieht nämlich alles so aus, als wären sie in Hinsicht auf das gesellschaftliche Geschehen des Kapitals etwas völlig Passives, was eindeutig aus folgenden Sätzen Kardeljs hervorgeht: »Die Frage der Sprache und der Kultur nahm in den wirtschaftlichen Bestrebungen des Bürgertums einen wichtigen Platz ein. Der feudale Adel war nicht an die Sprache seiner Nation gebunden. Die Sprache der feudalen Höfe waren Latein und Französisch. Dem Bürgertum indessen stellte sich diese Frage anders. Erstens war die Nationalsprache die

einzigste Grundlage, auf der die Zentralisierung erfolgreich durchgeführt werden konnte; und zweitens war die Nationalsprache das einzige Kommunikationsmittel am Markt, das heißt an dem Ort, wo es den Grundschichten des Volkes direkt begegnete. *Zu einer freien Entwicklung des Handels war also die freie Entwicklung der Nationalsprache und ihr Fortschritt notwendig.*«

Dieses Problem wird eingehender in der zweiten Ausgabe des Buches erörtert, indem besonders hervorgehoben wird, wie außerordentlich charakteristisch es sei, daß das Entstehen der neuen, dem Kapitalprozeß entsprechenden Gesellschaftsform keineswegs im Rahmen des Feudalstaates erfolgte, sondern im Rahmen der ethnischen Gemeinschaft, also im Rahmen der Sprache und der Kultur, was zuletzt durch die Behauptung erläutert wird, daß die freie Entwicklung und der Fortschritt der Nationalsprache für die freie Entwicklung der Wirtschaft unumgänglich gewesen seien.

Die ethnisch-nationalen Bestimmungen wurden in einen Anpassungsprozeß hineingeworfen und für etwas verwendet, was sie selbst nicht sind, oder anders gesagt: sie wurden in einer ganz bestimmten, und zwar ausschließlich in dieser Richtung aktiviert. Die Nation ist also eine spezifische Aktivierung dieser Grundbestimmungen des Menschen, so daß die Nation als eine neue Form der menschlichen Gemeinschaft nur dann in Erscheinung tritt, wenn auch diese spezifische Aktivierung der Sprache, der Kultur, der ethnischen Verwandtschaft, des kompakten Territoriums, also jener Determinanten, die schon seit jeher – von der Geburt an – bestehen vor sich geht. Dieses Aktivieren kommt offenbar von aussenher, vom Bedürfnis nach der freien Entwicklung einer spezifischen Wirtschaftsform, und zwar ausschließlich von dieser. Ist also die ethnisch-nationale Determinante in jeder Hinsicht älter, ursprünglicher und primärer, wenn auch ohne sie eine Nation überhaupt nicht sein kann, so ist es dennoch klar, daß dieses Ursprüngliche und Primäre in Hinsicht auf die Nation keinesfalls eine derart aktive Kraft darstellt, die von sich selbst aus die Nation als eine neue Form der menschlichen Vereinigung zu schaffen vermag. Die Nation wird eigentlich von einer anationalen Kraft geschaffen, von einer Kraft also, für die die Welt des Ethnisch-Nationalen und Geborenen prinzipiell und als solche eigentlich völlig irrelevant ist. Für diese Kraft, den Kapitalprozeß, sind die ethnisch-nationalen Elemente nur mit Rücksicht auf ihre eigenen Interessen »interessant« und deshalb kann ihre auf die Nation ausgerichtete Aktivierung lediglich diejenigen Gebiete erfassen, die eben diesen Interessen entsprechen.

Die Unterscheidung der ethnisch-nationalen Bestimmungen und alles Geborenen von der Aktivität ökonomisch-sozialer Elemente läßt wenigstens grundsätzlich die Möglichkeit offen, die Nation ohne Berufung auf Nationales und Ethnisches, ohne Rücksicht darauf, was durch *natus-natio* spricht, zu begreifen und zu bestimmen. Diese Möglichkeit wird durch den bekannten Vortrag Renans *Was ist eine Nation?* aus dem Jahr 1882 bestätigt. Die Gründe und Konstituenten der Nation suchend analysiert Renan eingehend folgende Elemente: Rassendeterminiertheit, gemeinsame Sprache, gemeinsame Religion,

gemeinsame wirtschaftliche Interessen und geographische Faktoren, verwirft sie aber einer nach dem anderen kategorisch, indem er erklärt, der Mensch sei kein Sklave seiner Rasse, Sprache, Religion, Ökonomie und seines Territoriums, so daß nicht ein einziges dieser Elemente zur Definition der Nation herangezogen werden könne. Hier schwanden also aus der Nation alle ethnisch-nationalen Bestimmungen, alles Erste und Geborene, ebenso schwanden auch einige der sozial-ökonomischen Elemente, die in die zitierte marxistisch-kommunistische Definition der Nation eingebaut wurden. Nur der Mensch ist geblieben, der kein Sklave ist, es ist also der freie Mensch geblieben als freies Subjekt, und somit dürfen wir schließen, daß die Nation eine Schöpfung der Freiheit ist und daß sie demnach überhaupt nicht auf dem Nationalen und Geborenen beruht. Tatsächlich betont Renan mit allem Nachdruck, daß eine Nation nur durch sich selbst existiere. Sie ist also eine freie Selbstschöpfung und in ihr gibt es nichts vom Nationalen und Geborenen, von demjenigen Ersten und Ursprünglichen.

Was ist dann eine Nation, wie ist eine Nation überhaupt möglich? Renan antwortet: »Eine Nation ist eine Seele, ein geistiges Prinzip. Zwei Dinge, die in Wahrheit eines sind, bilden diese Seele, dieses geistige Prinzip. Das eine liegt in der Vergangenheit, das andere in der Gegenwart. Das eine ist der gemeinsame Besitz eines reichen Vermächnisses an Erinnerungen; das andere ist die gegenwärtige Übereinstimmung, der Wunsch zusammen zu leben, der Wille fortzufahren, jenes Erbe nutzbar zu machen, das man ungeteilt empfangen hat. Der Mensch wird nicht improvisiert. Die Nation, wie das Einzelwesen, ist das Ergebnis einer langen Vergangenheit voller Anstrengungen, Opfer und Hingebung. Der Ahnenkult ist der legitimste von allen; die Vorfahren haben uns zu dem gemacht, was wir sind. Eine heroische Vergangenheit, große Männer, der Ruhm – das ist das gesellschaftliche Kapital, auf dem man einen nationalen Gedanken aufbaut. Hat man in der Vergangenheit zusammen Ruhm erworben und einen gemeinsamen Willen in der Gegenwart; hat man große Dinge zusammen vollbracht und will sie weiter vollbringen, dann hat man die wesentlichen Vorbedingungen, um ein Volk zu sein. . . . Eine Nation ist mithin eine große Solidarität, beruhend auf dem Gefühl der Opfer, die man gebracht hat und derer, die man noch zu bringen gewillt ist. Sie setzt eine Vergangenheit voraus; sie bestätigt sich dennoch in der Gegenwart durch eine fühlbare Tatsache: durch die Übereinstimmung, den klar ausgedrückten Wunsch, das gemeinsame Leben fortzuführen. Die Existenz der Nation . . . ist ein Alltagsplebiszit, wie die Existenz des Individuums eine fortwährende Bejahung des Lebens ist.« Vgl. Hannah Vogt, Nationalismus gestern und heute. Texte und Dokumente. Opladen, 1967, S. 140–141.

Der Ausgangspunkt ist in jedem Fall die Vergangenheit – und die Vergangenheit ist eine heroische, das sind große Männer, große Taten, das ist der Ruhm. Eine große, ruhmreiche und heroische Vergangenheit bildet das gesellschaftliche Kapital, auf dem allein man eine Idee der Nation aufbauen kann. In der bekannten Terminologie des

neunzehnten Jahrhunderts bedeutet dies, daß es sich hier um die Begründung der sogenannten historischer Nationen handelt, woraus der Schluß gemacht werden dürfte, Renans Definition sei einseitig, da sie den sogenannten nichthistorischen Nationen nichts biete, denen offenbar jenes gesellschaftliche Kapital nicht zur Verfügung stehe, das die Hauptbedingung der Idee einer Nation sei. Da sich jedoch in Europa auch unhistorische Nationen als selbständige und souveräne gesellschaftliche Einheiten affirmierten, könnte man daraus schließen, daß Renans Gedanken keinesfalls die Nation als solche bestimmen können.

Ein solcher Schluß ließe jedoch die wesentlichen Implikationen jener Auffassung der Nation außer Acht, die gerade durch Renans Gedanken so klar zur Sprache kamen. Denn diese ruhmreiche, heroische und große Vergangenheit ist nicht nur ein gesellschaftliches Kapital als solches, sie ist gleichzeitig ein Vorbild und Modell für die Gegenwart, sie bedeutet allein an sich nichts, sie bleibt nur Idee, sie wird zu keiner Wirklichkeit, es sei denn, es besteht der Wille, die Vergangenheit, die großen Taten in der Gegenwart fortzusetzen. Es bedarf nicht nur einer großen Vergangenheit, es bedarf auch einer großen Gegenwart. Eine Nation besteht wirklich, nur wenn sie als Ruhm, Heldentum und Größe geschieht, das heißt, als eine große historische Aktion. Eine Nation ist historische Aktion, beziehungsweise Bereitschaft und Wille zur historischen Aktion. Als solche ist eine Nation von sich selbst her gleichzeitig auch der Raum, worin der Mensch kein Sklave, weder der Sprache noch der Religion, sondern frei ist. Eine Nation ist also eine freie Aktion, die sich selbst setzt. Das Sich-Berufen auf eine große und ruhmreiche Vergangenheit heißt nichts anderes als nur, daß sich die Nation als Aktion in der Aktion begründet. Eine Nation ist mithin eine in sich selbst begründete und aus sich selbst hervorgehende historische Aktion. Wie eine Nation als Ganzes, so geht auch eine historische Aktion nur aus sich selbst hervor, sie hat keinen Grund außerhalb ihrer selbst, sondern sie setzt sich selbst, sie ist zu nichts und niemanden verpflichtet und also frei. Eben dieses völlige Frei-Sein einer historischen Aktion, die Tatsache, daß sie aus sich selbst hervorgeht und demnach eine Schöpfung der Freiheit ist, ist auch die wesentliche Chance und Möglichkeit aller unhistorischen Nationen, denn eine solche Aktion kann wo immer und wann immer, zu jeder Zeit in Erscheinung treten. Nur in diesem Licht kann man die paradoxalen Schicksale kleiner und unhistorischer Nationen begreifen.

Es stellt sich aber ein anderes Problem: wie kann das Prinzip einer in sich selbst begründeten Aktion verschiedene und zumindest im Prinzip gleichberechtigte Nationen bzw. historische Aktionen konstituieren? Diese Frage fragt nach dem Pluralismus der Aktion.

Das einzige, womit Renan die Nation überhaupt begründen kann, ist die These, daß die Existenz der Nation die Freiheit verbürge; gäbe es nämlich keine Nationen, behauptet er, hätte die Welt nur ein Gesetz und nur einen Herrn, und daraus folgt, daß das Wesen der Nation darin liege, daß sie selbst ihr eigenes Gesetz und ihr eigener Herr sei, und das bedeutet lediglich, daß sie nur durch sich selbst ist

und durch nichts anderes. Eine Nation ist nur durch sich selbst, ist sich selbst Gesetz und Herr, und all dies ist sie durch ihre freie Aktion. Eine Nation ist also Subjekt.

Diese Bestimmungen führen uns zurück zu den marxistischen Definitionen. Kardelj stellt nämlich auch Folgendes fest: »Im Sinne der obigen Definition ist es klar, daß innerhalb der gegenwärtigen gesellschaftlichen Bedingungen der Nationalstaat die größtmögliche freie Entwicklung der Nation ermöglicht . . . Die Nationen haben demnach ein Recht auf Selbstbestimmung – der Begriff der Selbstbestimmung kann wirklich nur im Recht einer jeden Nation existieren, einen eigenen Staat zu schaffen, im Recht auf Loslösung.«

Drei Begriffe sind entscheidend: der Nationalstaat, die freie Entwicklung der Nation und die Selbstbestimmung. Das Ziel ist auf jeden Fall die freie Entwicklung der Nation, die nur durch einen eigenen Staat verwirklicht werden kann, zu dem man nur im Rahmen und aufgrund von Selbstbestimmung gelangen kann. Die Selbstbestimmung ist der wichtigste Grund der freien Entwicklung, woraus folgt, daß diese Entwicklung eine unaufhörliche Verwirklichung der Selbstbestimmung ist. Das Geschehen der Nation ist das Geschehen der Selbstbestimmung, oder wie es Ivan Cankar ausdrücken würde: Die Nation schreibt sich selbst ihr Schicksal, oder auch: »Die Nation als Einheit des politischen Willens, die selbst über ihr Schicksal entscheiden will« (Fr. Zwitter, »Sodobnost«, 1964, S. 1062).

Selbstbestimmung wird als Freiheit, bzw. als freie Entwicklung der Nation aufgefaßt, und Freiheit ist nichts anderes als Entscheiden über das eigene Schicksal, jedoch so, daß dieses freie Entscheiden über sich selbst wesentlich an einen eigenen Staat gebunden ist; daher handelt es sich also nicht nur etwa um Kontemplation, grundsätzliche Deklarationen oder schriftliche Bestimmungen. Es geht um die Beherrschung und Gestaltung des eigenen Schicksals innerhalb einer konkreten sozial-historischen Situation, innerhalb der »gegenwärtigen« gesellschaftlichen Gegebenheiten und mittels von Instrumenten, die einzig und allein diesen Gegebenheiten entsprechen – und das ist eben der Staat. Nicht der Staat schlechthin, weder ein altorientalisches Imperium noch eine griechische Polis. Der Staat als Geschehen und Instrument der Selbstbestimmung und Freiheit ist jener Typ des Staates, der im neuzeitlichen Europa und Amerika entstand und definitiv durch die Französische Revolution geformt und generalisiert wurde. Die Nation als Selbstbestimmung ereignet sich also in einer gegebenen historisch-sozialen Welt und stellt eine der Möglichkeiten der Geschichtlichkeit und der Sozialität des Menschen dar. In diesem historischen und sozialen Zusammenhang setzt die Selbstbestimmung eine gewisse Aktivität und Eigenaktivität voraus. So wie man heute die Selbstbestimmung allgemein versteht, kann sie sich nur im Kampf oder in der Aktion behaupten. Ein passives Verhalten kann nie als beispielgebendes Gestalten des eigenen Schicksals aufgefaßt werden: Passivität bedeutet für uns Unterwerfung unter das Schicksal, Freiheitsverlust und Abdizierung. Die Beherrschung des eigenen Schicksals ist nur Aktion, jedoch immer eine freie, d. h. eine solche Aktion, die aus dem eigenen, nicht aus fremdem Willen entsteht, aus jenem

eigenen Willen, also, der der Wille zur Selbstbestimmung, bzw. zu einer großen historischen Aktion ist als Wille, jene große, ruhmreiche und heroische Vergangenheit fortzusetzen. Die Nation als Selbstbestimmung, als tägliches Plebiszit ereignet sich als freie historische Aktion.

Die Nation als Freiheit und Selbstbestimmung im Sinne der historischen Aktion bedeutet nichts anderes als Sich-selbst-Herr-sein und Sich-selbst-Gesetz-sein. Gesetz und Herr sein heißt aber verordnen, befehlen, beherrschen, mit einem Wort, Macht innehaben, d. h. Macht über das eigene Schicksal, bzw. über den gesamten Bereich der Welt, in dem das Schicksal geschieht. Herrschen, beherrschen, verordnen, befehlen und sich selbst bestimmen – all das ist seiner tiefsten Bestimmung zufolge dasselbe wie Macht innehaben, mächtig sein bzw. Macht sein. Nation als Selbstbestimmung in der Weise der historischen und freien Aktion ist also Macht. Und da die Nation eigentlich Wille ist, die ruhmreiche Vergangenheit fortzusetzen, so folgt daraus, daß eine Nation Wille zur Macht ist.

Die Macht, bzw. der Wille zur Macht geschieht im Fall der Nation innerhalb einzelner Nationen. Das Geschehen und Selbstgeschehen der Macht wird durch die Grenzen einzelner Nationen begrenzt, und mithin handelt es sich um eine Begrenzung bzw. Selbstbegrenzung der Macht. Das ist der Pluralismus der Macht. Im Pluralismus als Selbstbegrenzung der Macht beruht also das Prinzip der Existenz von mehreren Nationen. Die Nationen sind Selbstbegrenzung der Macht, bzw. des Willens zur Macht und sie können nur im Zeitalter solcher Begrenzungen und eines solchen Pluralismus oder Polyzentrismus bestehen; daher bietet sich die Möglichkeit, die Nation und das Prinzip der Nation eben durch Selbstbegrenzung der Macht und des Willens zur Macht zu begreifen.

Selbstbegrenzung bedeutet, daß die Macht noch nicht völlig frei ist, daß sie also nicht aus sich und für sich ist, daß sie noch nicht ihr eigener Grund und zugleich der Grund, d. h. Unterlage oder sub-jectum von allem ist. Die Macht in ihrer Selbstbegrenzung ist noch nicht ihr eigener Ursprung, sie ist vielmehr begründet in etwas und geht aus etwas hervor, das nicht sie selbst ist. Im Rahmen der Nation geht die Macht hervor und gründet sich in dem, das *natus-natio* heißt, also im Geborenen. Der Pluralismus und Polyzentrismus der Macht ist also Selbstbegründung der Macht im Nationalen und Ethnischen. Diese Begründung in einem anderen ist die Verborgenheit der Wahrheit der Selbstbegründung; das ist also die Verborgenheit jener Wahrheit, die durch Renans Behauptung, die Nation sei nur durch sich selbst, ausgesprochen wird und die sich durch Selbstbestimmung als Grunddimension der Nation verdeutlicht. Mit anderen Worten: durch die Begründung im Nationalen, Ethnischen und Geborenen birgt sich die Wahrheit, daß der wahre Grund von allem eigentlich die Macht selbst ist, daß sie selbst das einzig wirkliche sub-jectum, die einzige Unterlage und der Grund von allem ist, dies jedoch derart, daß sie selbst ohne irgendeinen Grund ist, völlig frei, durch nichts gebunden, niemandem verantwortlich, so daß ihre Wahrheit eigentlich ein *Nihil – Nichts* ist. Durch die Begründung in

national-ethnischen Determinanten birgt sich also die ursprüngliche nihilistische Wahrheit der Macht als Ursprung ihrer Freiheit, unaufhörlicher Selbstintensivierung und Selbsttranszendierung.

Das Schicksal des Nationalen und Ethnischen und das Schicksal der Nation selbst hängen also von Implikationen der Selbstbegründung als Verborgenheit der Wahrheit der Macht und des Willens zur Macht ab. Alles Nationale, Ethnische und Geborene muß demnach seine Bedeutung verlieren, wenn der Wille zur Macht im Prozeß seiner Selbstintensivierung einmal soviel Wille und Macht in sich sammelt, daß er sich als er selbst, d. h. als die einzige Unterlage oder sub-iectum der Welt entbergen »kann«. Dieser Sammelprozeß ist Versammlung in die Wahrheit, ist Entbergung und Verwirklichung, ist Befreiung des Willens zur Macht von allem, das nicht er selbst ist, und mithin Befreiung von allem Nationalen und Ethnischen. Der Wille zur Macht kehrt zu sich selbst zurück, er re-evoluiert zu sich selbst; so kann man sagen, daß eine Revolution als eine Umkehr innerhalb der Macht selbst geschieht. Ein Moment der Umkehr und der Revolution ist zweifellos auch der Gedanke Renans, in dem nichts Ethnisches, Nationales und Geborenes mehr enthalten ist.

In dieser Umkehr und Revolution geschieht das Ende der Nation: mithin erklärt es sich, daß der Gedanke vom Ende der Nation wesentlich zum Gedankengut des Marxismus gehört, der ja den Revolutionsgedanken par excellence darstellt. Kardelj spricht z. B. sehr deutlich über das Absterben der Nationen, ihre Verschmelzung, die Entstehung einer allgemein menschlichen Kultur, so daß der Mensch zum »direkten Weltbürger« wird, was wiederum bedeutet, daß der Mensch am Weltgeschehen nicht mehr vermittels Nation, sondern direkt als solcher teilhaben wird.

Die Frage nach der Nation und der Macht wird zur Frage nach dem Ende der Nation. Wie ist es heute um diese Frage bestellt? Als Antwort darauf soll ein sehr wortreiches Dokument, ein Bestseller, das Buch »Die amerikanische Herausforderung« des französischen Journalisten Jean-Jacques Servan-Schreiber angeführt werden. Dieser beginnt seine Untersuchung mit relativ alten und allgemein bekannten, sowie reich dokumentierten Feststellungen über den technologischen Abgrund, der Europa und Nordamerika trennt und in dem sich die Gefahr verbirgt, daß Europa früher oder später dem amerikanischen technologischen Kolonialismus zum Opfer fallen wird. Die sich daraus ergebende Frage ist die Frage nach der Macht. »Europa hat einen Markt, aber keine Kraft geschaffen«, es hat also keine Kraft, es hat keine Macht, und so stellt sich der Verfasser die Frage: »Wo ist die europäische Macht?«; da Europa machtlos ist, hat es sein »Schicksal nicht mehr in eigenen Händen«. Das Problem Europas ist also das der Macht, dies ist aber zugleich die Frage, wie das eigene Schicksal in eigene Hände zu nehmen ist.

Die Macht als Beherrschung und Gestaltung des eigenen Schicksals ist eigentlich die der Nation wesentlich zukommende Bestimmung, sie tritt indessen heute offenbar nur noch innerhalb einer weiteren, d. h. transnationalen Struktur auf – in europäischen Ausmaßen. Im Horizont der Macht, der Selbstbestimmung und der Beherrschung des

Schicksals gibt es keine Nation mehr, sie wurde von der Macht, bzw. vom Willen zur Macht verlassen, er hat sie hinter sich gelassen, weil er bereits in weitere Räume übergang. Macht kann nur mehr in Europa sein; damit Europa mächtig ist, darf sie sich allerdings nicht als Konföderation, sondern nur als Föderation ereignen, in der nicht durch allgemeine Übereinstimmung, sondern durch Stimmenmehrheit verwaltet wird. Europa muß zur »technologischen Gemeinschaft« werden, deren Verwirklichung »ein Test gegen den Nationalismus und für den Rationalismus« ist, was zugleich bedeutet, endlich einmal die Tatsache zu erfassen, daß »die Nation nicht die letzte Stufe der gesellschaftlichen Entwicklung darstellt«. Es gibt keinen Zweifel: die Macht hat sich von der Nation befreit, von allem Nationalen, Ethnischen und Geborenen. Wie wir ausgeführt haben, ist jedoch diese Befreiung eine Umkehr innerhalb der Macht, eine Befreiung zur eigenen Wahrheit, und so müssen wir die Frage stellen, wie der Name dieser Wahrheit heißt, ob sie überhaupt schon deutlich gesprochen hat, ob dies nicht etwa jene allgemein menschliche Kultur ist, von der Kardelj spricht, in der der Mensch zum direkten Weltbürger wird?

Europa muß, um mächtig zu sein, zur »technologischen Gemeinschaft« werden, woraus folgt, daß Macht Technologie ist und gerade Technologie jene allgemein menschliche Kultur ist, nach der wir fragen. Aus demselben Buch erfahren wir, »daß Legionen, Bodenschätze und Kapital nicht mehr Merkmale oder Instrumente der Macht« sind. »Die moderne Macht« ist die »Fähigkeit, Erfindungen in den Produktionsprozess einzubeziehen«, also Technologie. »Die Schwerpunkte« der Macht liegen nicht mehr »in der Erde, in Zahlen, in Maschinen, sondern im Geist, also im menschlichen Denk- und Schaffensvermögen«.

Es sieht also so aus, als wäre das, was uns am größten und edelsten erscheint, der schöpferische menschliche Geist, der Ursprung der Macht. Jawohl, der schöpferische Geist, allerdings aufgefaßt als Ursprung der Macht und reduziert im Sinne der Bedürfnisse und Möglichkeiten der Technologie als Macht, denn die Macht ist »Ausnützung und systematische Vervollkommung aller Instrumente des Verstandes, nicht nur auf dem Gebiet der Wissenschaft, sondern auch auf dem Kampffeld der Organisation und Verwaltung«. Das ist jenes Neue und Wesentliche: das Kampffeld der Organisation und Verwaltung, das ist es, wofür sich Europa noch nicht geöffnet hat, weil es noch immer unter der Herrschaft des Irrationalismus lebt, d. h. »im Fetischismus der Vorschriften«, die vom Vater auf Sohn übertragen werden, und im Geist »der Gottgesandtheit der Macht«, d. h. im charismatischen Charakter der Macht, in der Macht also, die heilig ist, gegründet auf das Nationale und Ethnische und deshalb irrational und unwirksam.

Der menschliche schöpferische Geist als Verstand und als rationale Organisation und Verwaltung ist heute das Geschehen der Macht. Dieser neue Organisations- und Verwaltungstyp ist eigentlich Kybernetik (kybernáo, gubernáo, steuern, herrschen, verwalten). Kybernetik ist, wie Heidegger sagt, die neue »Grundwissenschaft«, die alle anderen Wissenschaften »bestimmen« und »steuern« wird. Die Kyber-

netik »entspricht der Bestimmung des Menschen als handelnd-gesellschaftlichen Wesens. Denn sie ist die Theorie der Steuerung des möglichen Planens und Einrichtens menschlicher Arbeit« (Heidegger, Zur Sache des Denkens, 64). Kybernetik ist der heutige Name für Macht, das ist aber die völlige Rationalisierung des menschlichen schöpferischen Geistes, der nur dann Macht ist, wenn er sich als Kybernetik verwirklicht und wirkt, indem er sich von allem Irrationalen, Traditionellen, Heiligen, Natürlichen und freilich auch von allem Nationalen, Geborenen usw. lossagt.

Die Selbstbefreiung des Willens zur Macht bedeutet keineswegs, daß am Ende der Nation auch alles Nationale und Ethnische irgendwie versickert oder verschwindet. Man kann es immer noch in das Selbstgeschehen der Macht und des Willens zur Macht einschließen, jedoch nicht um diese zu beschränken oder die Degradierung des menschlichen schöpferischen Geistes auf rationale Operationen zu verhindern, sondern um sie als Ansporn zu jeweils stärksten Willens- und Machtausdehnung wirken zu lassen. Damit wird der Wille zur Macht irrationalisiert, er wird wahnsinnig, nicht etwa in dem Sinn, daß er sich damit in der Macht potenzierte und sich selbst überträfe. Er wird zu einer zerstörerischen, tödlichen und vernichtenden Macht. Das ist eine wahnsinnige Nation. Die Nation als irrationale Macht ist im Nationalen und Geborenen begründete Macht, ist Unzulänglichkeit der Macht, da die wahre Macht nur der gänzlich rationalisierte menschliche schöpferische Geist ist. Man erhält Macht nicht mehr im Namen der Nation, des Nationalen und Ethnischen, sondern nur aufgrund der Technologie und Kybernetik. Das Problem der Nation ist immer noch eine Art des Zusammenlebens, nur muß sie und Rationalisierung.

Als Gemeinschaften bestehen die Nationen also immer noch, so daß das Wort vom Ende der Nation nur teilweise richtig ist, bzw. dieses Ende etwas anderes bedeutet als allgemein angenommen. Die Nation ist immer noch eine Art des Zusammenlebens, nur muß sie jetzt gänzlich außerhalb des Nationalen, Ethnischen und Geborenen verstanden werden. Die Nationen sind noch immer Subjekte und Aktionen, aber Subjekt ist jetzt der in Wissenschaft umgewandelte menschliche Geist, während die technologische Revolution, die Kybernetik, die Informatik jetzt Aktion ist. Es geschieht eine wesentliche Veränderung der Geschichte selbst und der Geschichtlichkeit des Menschen, wovon auch Servan-Schreiber viel zu sagen weiß, etwa: »Fortschritt ist Kampf, wie das Leben Kampf ist. Diese Tatsachen waren immer klar und die gesamte Geschichte der menschlichen Gesellschaft unterscheidet sich fast bis heute nicht von der Geschichte der Kriege. Heutzutage nähern sich fortgeschrittene Gesellschaften, die Vereinigten Staaten, die Sowjetunion, Europa dem Ende dieser Geschichte. Konflikte unter ihnen werden nur noch theoretisch oder atomar sein. Diese andere Hypothese, die Hypothese von der Vernichtung, können wir natürlich nicht ausschließen. Aber in unserem Nachdenken, in unserer Arbeit müssen wir von einer historischen Hypothese ausgehen, und das ist der atomare Frieden: sie heißt Industrie-Krieg.« Diese andere Hypothese ist »Krieg unter Zivilisa-

tionen«, der sich »im geschlossenen planetaren Kamffeld der Technologie, der Wissenschaft und Verwaltung vollzieht«. Das Neue ist also der geschlossene Kampfplatz der Technologie, der Wissenschaft und Selbstverwaltung, während der atomare Krieg als Selbstvernichtung nur eine Wiederholung der alten Geschichte ist, das heißt jener historischen Aktion, die die Nation als Veborgenheit der nihilistischen Wahrheit des Subjekts der Aktion und der Macht als wahnsinnige und vernichtende Macht darstellt.

Und wenn es so ist, erscheint auch unser Land als Gemeinschaft von Nationen in einem völlig neuen Licht. Das Problem dieser Gemeinschaft ist das der Rationalisierung. Diese Gemeinschaft ist eine Gemeinschaft von Subjekten, aus denen – zumindest prinzipiell – alles Dunkle und Irrationale verschwunden ist, sie sind nicht mehr Träger jener großen historischen Aktionen, die eschatologisch als der einzige Weg zum völligen Heil des Menschen und der Nation festgesetzt waren, sie sind heute Träger der technologischen Revolution und damit der Wahrheit der Macht. Sie sind nur dann verantwortlich, wenn sie ihrer Wahrheit entsprechen, die die Wahrheit der neuzeitlichen Subjektivität ist, sie dürfen in ihre Aktion und ihre gegenseitigen Beziehungen kein irrationales Element hineintragen, also auch nichts, was in Zusammenhang mit Nationalem, Ethnischem oder Geborenem steht. Jegliches Irrationalisieren oder Eschatologisieren ist voll von katastrophalen Implikationen.

Natürlich bedeutet das nicht, daß die Nationen als Subjekte keine klar profilierten »Persönlichkeiten« mehr seien. Aber diese Verschiedenheiten, auf die wir uns berufen, sind nicht ursprünglich, primär und angeboren, vielmehr handelt es sich nur um Unterschiede in Quantität, Qualität und Struktur einzelner Mächte, als Folge eines unterschiedlichen konkreten historischen Geschehens, der Nation als Wille zur Macht. Diese Unterschiede sind nichts Irrationales oder Unbegreifliches, sie können rational erfaßt und quantitativ bestimmt werden, und zwar unter dem Gesichtspunkt jener Möglichkeiten, die das Prinzip der Nation den Menschen für ihre historische Existenz bietet. In Form einer Hypothese kann im Rahmen unserer Überlegungen darauf aufmerksam gemacht werden, daß den Menschen von der Nation hauptsächlich drei Möglichkeiten ihrer sozial-historischen Verwirklichung geboten wurden: der Staat, die Bewegung und die blockierte Bewegung.

In unserem Land gibt es immer noch eine Nationalfrage, das ist aber nicht mehr die alte Frage danach, was eine fremde und stärkere Nation mit einer anderen und schwächeren macht, vielmehr besteht die Frage darin, was jede einzelne Nation mit sich selbst macht. Die Nationalfrage in unserem Land ist die Frage der Rationalisierung der Macht. Die Rationalisierung der Macht bedeutet ihre Befreiung, was für uns Befreiung zur Teilnahme am Geschehen der Welt-Macht als Technologie bedeutet.

Diese Frage stellt sich heute aufs Dringlichste. Die erste, sich dabei aufzwingende Voraussetzung, besteht darin, daß die Nation als Geschehen des Willens zur Macht und als Problem der Macht begriffen wird, das heißt unter anderem, daß unser eigenes Institutionalsystem

nicht mehr als Repräsentation der mit charismatischem Heiligenschein verklärten Nation, sondern als Repräsentation von Machtzentren begriffen wird, die im Sinne der Bedürfnisse und des Geschehens der Macht unaufhörlich angepaßt und funktionalisiert werden müssen.

Das Ende der Nation ist also deren Versammlung in ihre eigenen höchsten Möglichkeiten, in die Möglichkeiten des Willens zur Macht. Das ist die Rationalisierung der Macht, das heißt Ablassen von ihr und deren Entlassen aus dem Nationalen, Ethnischen und Geborenen. Das Ende der Nation ist die radikale Trennung der Gemeinschaft vom Nationalen, der Macht vom Geborenen. Diese Scheidung bedeutet keineswegs, daß sich jetzt die Macht und das Geborene auf derselben Ebene gegenüberstehen würden, indem etwa jenes Geborene in der Weise der traditionellen historischen Geschehnisse und einer traditionellen historischen Aktion zum Kampf gegen die Macht, gegen Rationalisierung der Macht und gegen Wissenschaft antreten würde, um sich erneut als Nation zu affirmieren, wodurch eine Art Wiedergeburt der Nation erfolgte. Dies wäre eine wahnsinnige Aktion und eine wahnsinnige Nation, dies wäre Vernichtung und Selbstvernichtung.

Aber was bedeutet das Ende der Nation für das Nationale, Ethnische und Geborene? In diesem Ende befreit es sich aus der Nation und aus dem Willen zur Macht. Es kehrt zu sich selbst zurück, als solches eröffnet es sich uns und wir haben uns ihm zu öffnen. In diesem Augenblick, wo wir so vor dem Nationalen und Ethnischen stehen, das wir nicht mehr zur Konstituierung einer neuen eschatologischen Aktion gebrauchen können, und deswegen als Subjekte unserer ursprünglichen Nihilismus, unsere ursprüngliche unbegründete Freiheit auf uns nehmen müssen, wissen wir irgendwie nicht, was dieses Nationale und Geborene eigentlich überhaupt ist. Wir wissen nicht, was wir damit anfangen sollen, und es scheint uns, als ob es dieses Nationale und Ethnische nicht gäbe. Als wäre es ein bloßes Nichts. Und es ist auch ein Nichts. Nichts, das heißt hier, daß uns dieses Geborene zu einem Nichts bestimmt, das einer Aktion, der Macht und dem Willen zur Macht ähnlich ist.

Dieses Geborene ist entleert, entsetzlich verwüstet und verarmt. Das ist unsere Selbstentleerung, Verwüstung und Verarmung. Was wissen wir z. B. von unserer Vergangenheit, auf die wir uns so gerne berufen, um auf ihr unsere sogenannten spezifischen Eigenschaften, unsere Nationalinteressen und Rechte einzelner Nationen zu begründen? Unsere eigene Vergangenheit in irgendeine metaphysische Kategorie verwandelnd haben wir eine ganze Hälfte dieser Vergangenheit als trauriges Dokument der Reaktion und des Obskurantismus über Bord geworfen. Die andere Hälfte aber, von der wir sagen, sie sei fortschrittlich, betrachten wir bloß als Vorbereitung unserer eigenen großen Aktion. In ihrem Licht erhält diese ganze fortschrittliche Vergangenheit Dimensionen ehrlicher, hingebungsvoller und höchst achtungsvoller Anstrengungen, die dennoch bloß Vorbereitungen bleiben und deshalb nicht völlig legitim mit der Größe desjenigen verglichen werden können, das wir nach so vielen mißglückten Versuchen sozusagen mit einem Schlag endlich doch verwirklicht und erfolgreich vollführt haben.

Was wissen wir von unserer Sprache, auf die wir uns immer als auf das Unabdingbarste berufen? Hat nicht die Nationalsprache innerhalb einer Nation als Kommunikationsmittel des Marktes funktioniert, d. h. als Funktion der freien Entwicklung des Handels und der Produktion? Und wenn es so ist, wie kann man dann die Poesie verstehen, die ja Sprache *par excellence* ist? Was ist Poesie als Kommunikation, als Vermittlung von Botschaften und Informationen?

Im Ende der Nation sehen wir uns in der Verlorenheit aus dem Geborenen. Wir müssen uns in das Geborene erst öffnen, das ist aber nur möglich, wenn wir es nicht mehr zur Begründung des Subjektes, der Aktion und der Macht verwenden. Wir müssen in jener Offenheit bleiben und verharren, die der Unterschied zwischen Nation und Nationalem, zwischen Subjekt und Geborenem ist.

Das Geschehen dieses Unterschieds ist das Ende der Nation, es bedeutet, daß sich die Macht als solche entbirgt, d. h. als Nihilismus und Freiheit. In diesem Unterschied bleiben heißt in dieser Wahrheit selbst bleiben, das ist: sich in das Nationale und Geborene als solches öffnen. In diesem Unterschied bleiben heißt dem Nationalen, Ethnischen und Geborenen treu bleiben. Diese Treue ist Treue zum Leben und für das Leben.

CONTEMPORARY FORMS OF MENTAL VIOLENCE

Ivan Kuvačić

Zagreb

I

The concept of violence is usually associated with a notion implying the application of means which are capable of producing physical, bodily pain and destruction. These means have always served as the most secure support of authority in its effort to insure the obedience of its subjects. However, it is naive to believe that any authority can long maintain itself if it continues to be founded exclusively upon the use of naked force. Aside from the application of physical coercion, which is the most secure and ultimate authority, there exists a wide range of various manipulative levers which comprise the essence of political skill. These also are the means of domination and consequently also of violence. However, there is disagreement in regard to this, since such a conclusion is not always obvious.

The basis of the disagreement lies precisely in that these so-called manipulative techniques do not always conform to the classical concept of violence, which assumes the existence of an opposition and resistance on the part of its victims. These types of techniques most often insure a so-called »voluntary obedience« which gives the impression that the use of violence is absent. This impression results from the fact that »voluntary obedience« is a fundamental preparation or conditioning by means of which resistance is broken at the outset, thereby creating conditions favorable to unrestricted domination. In this regard, we will later on draw a conditional distinction between *physical* violence which occurs when people are governed on the basis of either the potential or actual use of means which can produce physical pain and destruction, and mental violence when government is conducted with the aid of applied manipulative procedures, which make its subjects appear as if they were obeying voluntarily.

It is a characteristic of our time, that as a result of scientific and technical development the latter form of violence is becoming more and more widespread. The role of the cudgel is being exchanged for that of the technique of suggestion, which means that the advertising spe-

cialist and newspaper editor are replacing the gendarme and the jail-keeper. It is not enough to characterize a contemporary state which relies predominantly upon the use of physical violence simply as being tyrannical. Such a state that does not apply the means of mass suggestion, which are so much more powerful and refined, this being the central characteristic of the modern methodology of government, would very soon become conspicuous for its incompetence and ineffectiveness.

If we ask ourselves what it is that is making possible the ever greater application of the subtle forms of violence, then the answer must above all be searched for within the framework of existing conditions. Among these conditions is the existence of powerful mass organizations. People are more and more becoming units of large productive and administrative organizations. The more a country becomes modernized, the more its inhabitants begin to assume the characteristic of being numbers, capable of being calculated and manipulated. In other words, this means that man progresses insofar as he no longer regards himself to be an individual, insofar as he successfully merges with the established norm of what is to be »average« and »desirable«. Under such conditions, becomes possible the creation of new needs as well as the means for their manipulation, which are founded upon the exploitation of the subconscious mind and which above all make use of certain procedure for the formation of a conditional reflex by means of extensive repetition and the elimination of thought and discussion.

II

This then is the general framework from which arise the several aspects of mental or psychological manipulation, among which we list the following as being the most relevant:

Fascist Manipulation. If we are to raise the question of the internal structural and technical character of fascist government, it must be said to be a skillful combination of psychological manipulation and police terror. Within the framework of the national-socialist theory racist imperialism, which was conceived of as an appropriate instrument of mass manipulation in the interest of German economic expansion, certain manipulative procedures stand out from the rest and are significant enough so that some authors consider manipulative techniques the essence of Nazism.

»Anti-semitism« is included among the basic elements of fascist manipulation. By placing the blame for all misery and difficulty on an enemy which found itself isolated within the body of a foreign nation incapable of defending itself, the Nazis succeeded in creating a high level of integration in German society. The resentment of middle and lower social strata was channelled in such a way that they not only did not question the system, but rather strengthened its very basis. This is constructive example which demonstrates the extraordinary power of political action when it has at its disposal the means of mass suggestion. A large part of the total explanation is offered by the theory of the so-called authoritative syndrome, according to which

in conditions of external social pressure accompanied by internal repression of certain impulses, the individual arrives at an accommodation with society solely by seeking satisfaction in submission and obedience. There develops on the one hand an unquestioning belief in authority and on the other a readiness to attack those who are considered socially inferior and who would prove acceptable as sacrifices. On the social scale, this is characteristic of the lower levels of the middle class where there arises a type of social weakening plagued by insecurity who is prepared to participate in organized violence and aggression. In conditions of general crisis and frustration, as reigned in Germany after the first World War, the authoritative syndrome easily took hold even among other social classes.

Another important element of fascist manipulation consists in the creation of authoritarian and semi-authoritarian organizations, which take control of the individual from the cradle to the grave. Direct human relationships are thus transformed into indirect ones, which threaten even the last remains of human spontaneity. At work, at play, in sports, in cultural and family life – everywhere, encroaches the principle of organization, which significantly advances technical efficiency at the cost of freedom's suppression. It is of great importance that the individual be held in a constant state of tension and activism so that he will not be able to think independently, and since activity unguarded by thought is impossible, activism merely becomes bureaucratic manipulation. In this way the activity of the authoritarian apparatus takes on the appearance of spontaneous mass activity. Such is the technique of the Nazi mass meeting (as developed by Hitler). Hitler writes that the mass meeting is indispensable because it is in the mass meeting that the lonely »common man« for the first time acquires that encouraging sensation of belonging to a large community. When such an individual leaves the small workshop or the large factory and comes to a mass meeting, where he is surrounded by thousands upon thousands of people sharing his beliefs, he falls under the spell of so-called mass suggestion. This kind of mental violence was of course accompanied by the physical terror of the SA and SS formations with the support of the judicial system and other governmental bodies.

Consumer Manipulation is not at all as neutral a factor as it is sometimes said to be. This type of manipulation constantly reproduces and expands the prosperity of the rich at the expense of the poor, and it is reaching its most refined level of development in capitalist countries in which the ever rising level of consumption is a fundamental precondition of growth and expansion of production. In this regard, commercial advertising plays an important role, as it maintains existing and stimulates new drives and needs of the consumer masses. Even education is adapted to this, since in the jargon of pecuniary philosophy »to educate« means »to educate to consume more and more goods«. Here it is not human reality that prevails, rather pecuniary reality is that which produces success, and accordingly, that which sells goods. If the background and structure of the most successful commercial advertisements are analysed, the conclusion is arrived at that they do not pay heed to the rules of rational logic. It simply is

not necessary to do so, since advertisements do not appeal to reason, rather they appeal to basic emotions and drives. In these advertisements an untruthful claim is usually expressed in such a way so as to seem truthful, but without any pretensions to be understood as such. It is not necessary to back the claim up with proof since if the claim does produce results which are beneficial to the one who launched it, then it is truthful. This is the principle of a society in which production is man's highest purpose, wealth being the goal of production. This principle degrades and transforms everything it touches into money. An example would be that a woman losing both her shame and dignity, in view of the fact that her most intimate privacy is being commercialized, could not be evaluated as a negative result if it stimulated the expansion of production. The conclusion is similar with results encouraged by the mass distribution of trash literature, criminal films or even the waging of aggressive acts and wars. The force and influence of pecuniary truth lies in circumstances where the majority finds its own self-realization exclusively in the accumulation of means for raising its material living standard. The minority which opposes this is constantly exposed to the repressive effect of public opinion which in turn is formed and maintained with the aid of the mass communications media.

Stalinist manipulation developed and perfected very effective means for inflicting mental violence, which is complemented and supported by the open application of physical force to the end of suppressing all resistance. Its fundamental strength lies in a monopolistic interpretation and exploitation of revolutionary eschatology which allows for the confusion of boundaries between revolutionary and repressive violence, thereby presenting the conflicts with all opponents as the struggle against counterrevolution. In view of the enormous force of those ideas which arose from the victorious revolutionary upheaval and because of the fact that only one indisputable interpretation of these ideas is permitted, every open deviation from them meets immediately with extraordinary powerful moral and material pressure, similar to that which heretics were subject to in times when the Church was the dominant social institution. Heretofore, the various forms of Stalinist repression have been poorly explained and even more poorly explained have been the social conditions which permitted them to arise in the first place. But even those sparse data and accounts that have been passed on to us speak of many forms of physical and mental violence. Of course, it is the latter which is attracting greater attention since understanding the various forms of mental violence is more important for acquiring an understanding of the entire Stalinist system itself. It is arrogant, self-confident violence which hides behind the banner of revolution and looks upon its victims as degraded excommunicates, who have lost all claims to dignity and worth. Thousands and ten thousands simply perished under this pressure. They were so to speak, erased from the birth census as if they had never existed at all. This bears witness to the power of repression i. e. to the impossibility to question and dispute its essence and origin. The victims themselves, though confident of their own guiltlessness, did not have the internal strength to refute the authority of violence which

crushed them. Many perished in the belief that they were victims of misunderstanding, intrigue, or the crimes of individual state organs, not bringing the authority of the leader or high party leadership into question. In this regard, the distinction between »subjective« and »objective« truth had an important ideological function, establishing the basis on which a man could be accused and judged though he was not conscious of guilt. While within the framework of market manipulation truth is equated to utility, here the truth is an inhuman category which reveals itself according to its own immanent laws. After rehabilitation, as Khrushchev said at the 20th Congress, it was necessary to persuade many communists who have been brought up in that way and later sentenced to eight, ten or fifteen years that they were not guilty after all. The strength of this total repression was significantly weakened after the successful resistance proffered in Yugoslavia and later to some extent in other countries. Like a nightmare, however, it still oppresses enormous areas in which powerful bureaucratic organizations have arisen, developed and found a foothold in the newly arisen social strata and which in harmony with their interests achieved technical progress while simultaneously obstructing every attempt aimed at changing the existing social order. Even though the destruction of Stalin's cult of personality had created a rift in the system one should not disregard the fact that the bearers of the bureaucratic ethos very quickly established a line of defense utilizing at the outset the argument of the adversary in such a way that they attributed the sources of all obvious ills exclusively to the cult of personality, only later when they had secured their position to question the value of this same argument. However the mystic cult of the party has not yet been seriously questioned at all, which by the logic of development in harmony with established interests grows from a means to an end in itself and it is precisely this which is the basis of Stalinist repression. Numerous arrests, torture and murder in prisons and camps are all done in the name of the party »which never errs« and which »carefully follows every trial expecting from the accused and sentenced communists to remain loyal«. »To remain loyal« means to cease to exist as an independent personality and completely identify with the will of the leadership of the party. Numerous acts of mental violence have been committed to this end, with the common goal of breaking every resistance to the monolithic party bureaucracy.

Neither the acts nor their goal are very surprising. In one form or another they are typical of every tyrannical authority. Much more surprising is the effectiveness of Stalinist repression, i. e. the obvious incapability and inability of the victims to proffer moral resistance to violence, even when it seemed possible to do so. It is all the more amazing that many of those victims were tempered revolutionaries who had earlier bravely endured many struggles and torture.

A good part of the explanation lies in understanding the nature of a violence which masquerades as the revolutionary eschatology about which we spoke earlier. But here it is necessary to add that the above-mentioned victims were people of an organization who were capable of the greatest exploits and heroism in conflict with the class enemy but almost entirely impotent in conflict with their own organization.

Just as Protestantism by its teaching »that a man is nothing more than a means of divine glory« – which means that his action has a goal which is outside himself – indirectly paved the way for the mass acceptance of Fascism in Germany, so also in a similar manner did the Stalinist doctrine concerning the relationship of the individual and the masses effect a great influence on the deformation of communists after the October Revolution. The most important and most valuable distinction which a man receives consists in the fact that he is a member of the party. This is the basis of the monolithic structure which gives the communist order the form of a militant phalanx. But this is at the same time the source of the impotence and tragedy which is the price a communist must pay when his party bureaucratizes. Identification with the organization, which is a pre-condition of success in the revolutionary phase, becomes fatal for many in the phase of stabilization. It often occurs that brave revolutionaries become weaklings and cowards after they have been separated and expelled from the organization. They do not possess their *own, personal foothold* and consequently the party leadership easily crushes and discards them.

II

In conclusion, I think that in seeking common sources of all the cited forms of violence it is not necessary to think primarily in terms of the instinctive traits of the human species. No single species is so refinedly destructive as the human species, and this is not because of biological traits which arise from prehistory, but rather because of social conditions which history creates. Civilization restricts instinctive impulses, thus creating the tension which is a continual latent source of violence. It also expands the area in which social inequality can develop and even repressive violence becomes unavoidable as a means of pacifying the oppressed. One cannot deny that the former factor is one of the causes of violence in the example we have analyzed. But it is obvious that in this respect the latter is much more important in all examples. A third factor, which particularly imposes itself in connection with the question of why in the contemporary world, forms of mental violence increasingly repress and replace all the forms of physical violence, concerns the relationship which exists between power and humanitarianism.

It seems that these two categories stand irreconcilably opposed. This means that among the fundamental prerequisites for strengthening human power in relation to nature, is an even greater concentration of social power which consists in an inevitable and constant lessening of human freedom. Because technical progress makes man more and more a part of an all embracing organization, room for the development of his freedom of necessity diminishes. He is relegated to a partial role, which by the mechanical logic of technological interdependence, is firmly incorporated into the general system of labour. The system of labour itself and in harmony with this the way of life also become an essential factor of repressive uniformity and discipline.

Owing to this, control acquires an immanent character, because it becomes more and more manipulative affirmation and reformist correction of the existing order. While the cities of antiquity and the Middle Ages were surrounded by walls and towers with permanent armed garrisons which were not only a defence against attacks from outside but were also an indispensable guarantee of internal order, today's industrial settlements arise in open spaces and freely expand alongside freeways. In spite of this, because of the isolation of individuals and because of the centralization of a powerful system of telecommunications, control of the contemporary population is much more strict and effective. In perspective, this assumes really frightening dimensions, because it is obvious that programming will increasingly embrace all aspects of life, and as a result creative spontaneity will become the privilege of small elites; while the majority of those freed from physical poverty, assume a condition of spiritual poverty and frustration.

Thanks to the successes of applied science the conviction is constantly growing that technical progress is the inner meaning of human existence. Space exploration and the conquering of other planets is becoming the basis of the technocratic myth, which assumes the function of a very effective, global means in a system of contemporary mental violence. Thus, power as a potential of authority finds a new ideological foothold for oppression and manipulation. In harmony with this, social contradictions in developed countries assume a different, modified character. There are clear indications even now that future generations will resist more and more strongly a policy which subordinates human needs to technological programming. Therefore, although the immediate prospects for increased human freedom are not great, nevertheless an Orwellian pessimistic outlook is not the only alternative which confronts mankind.

DER INTELLEKTUELLE UND DIE POLITISCHE MACHT*

THESEN

Werner Hofmann

Marburg

I.

Das Verhältnis von Intelligenz und politischer Macht ist kein übergeschichtliches, kein übergesellschaftliches, es stellt sich keineswegs in wiederkehrender Form. In allen vorbürgerlichen Ordnungen ist das Verhältnis zwischen Denkenden und Herrschenden, wenn überhaupt, so ein Problem von Individuen. Erst auf einer fortgeschrittenen Stufe der gesellschaftlichen Epoche tritt sowohl die politische Macht, als *Staat*, wie auch die Intelligenz, als Träger besonderer Wirksamkeiten, gesellschaftlich *verselbständigt* auf. Erst hier können die Verwicklungen zwischen beiden sozialen Charakter annehmen, erst hier gewinnen sie die Natur von Rollenkonflikten.

* Der Teilnehmer der VI Sitzung der Korčula-Sommerschule Professor Werner Hofmann starb plötzlich bei der Gartenarbeit am 9. November 1969. 1922 geboren promovierte Werner Hofmann 1953 im Fach Nationalökonomie bei Adolf Weber in München. Er habilitierte 1958 an der Hochschule für Sozialwissenschaften in Wilhelmshaven über Nationalökonomie und Wirtschaftssoziologie. Von 1962 an lehrte er an der Universität Göttingen und im Jahre 1966 wurde er Ordinarius für Soziologie an der Universität Marburg und Direktor des Soziologischen Instituts. Er veröffentlichte eine Reihe von Büchern im Gebiet der Ökonomie und Soziologie, darunter: *Die Volkswirtschaftliche Gesamtrechnung* (1954), *Wohin steuert die Sowjetwirtschaft? Zur Deutung der Sowjetgesellschaft von heute* (1955), *Die Arbeitsverfassung der Sowjetunion* (1956), *Europamarkt und Wettbewerb* (1959), *Gesellschaftslehre als Ordnungsmacht. Die Werturteilsfrage heute* (1961), *Die sekuläre Inflation* (1962), *Ideengeschichte der sozialen Bewegung des 19. und 20. Jahrhunderts* (1962), *Stalinismus und Antikommunismus. Zur Soziologie des Ost-West-Konflikts* (1967), *Universität, Ideologie, Gesellschaft. Beiträge zur Wissenssoziologie* (1968).

Die Thesen, die wir hier veröffentlichen, wurden von Professor Hofmann an der Korčula-Sommerschule ausführlicher entwickelt. Der Tod verhinderte ihn, die ausgedehnte Version seiner Thesen für den Druck vorzubereiten, und so veröffentlichen wir die Thesen in ihrer ursprünglichen, kurzen Form.

(Red.)

II.

Intelligenz und politische Macht: das ist auf den ersten Blick die Spannung von Theorie und Praxis, von Einsicht und Handeln. Aber dieses Verhältnis wird zum Problem zwischen beiden Teilgliedern der Gesellschaft nur, weil es ein Problem jeder Seite für sich ist: beim Staat der Kontrast zwischen dem Staatsgedanken und seiner Umsetzung (Verfassungsanspruch und »Verfassungswirklichkeit«), bei der Intelligenz der Gegensatz von selbstbestimmter und gesellschaftsbestimmter Funktion. In beidem äußert sich der allgemeine Widerspruch von *Möglichkeit und Wirklichkeit* einer Gesellschaft.

III.

Als soziale Sondergruppe kann die Intelligenz ihre eigenen Bedürfnisse mit denen der Gesamtgesellschaft verwechseln. Die Freiheit, die sie für sich in Anspruch nimmt, bleibt in der gespaltenen Gesellschaft ein soziales Vorrecht. Die Freiheit des Gedankens aber wird glaubhaft erst in der befreiten Existenz derer, von denen die Intelligenz selbst lebt.

IV.

Im Zeitalter der Koexistenz mehrerer Ordnungen unterliegt die Intelligenz auch in der neuen Gesellschaft der Neigung zur sozialen Absonderung. Ihre Auflehnung gegen die politische Macht bedeutet unter diesen Umständen nicht notwendigerweise einen Schritt über diese hinaus, sondern hinter sie zurück, solange die Intelligenz selbst bleiben will, was sie ist. »Freiheit« kann eine Losung des Thermidor sein.

V.

Der Konflikt zwischen Intelligenz und politischer Macht kann aufbrechen, solange der Staat als gesellschaftliche Sondergewalt besteht und solange Intellektualität Beruf und gesellschaftliches Vorrecht bleibt, d. h. solange beide gegeneinander wie gegenüber der Produzenten in einer entfremdeten Existenz verharren.

DIE MACHT UND DIE UNMITTELBARE DEMOKRATIE

Franz Marek

Wien

Ich möchte versuchen, im Rahmen der Thematik dieser Woche, einige Fragen der revolutionären Strategie zur Diskussion zu stellen, wobei ich mich auf die europäische Perspektiven beschränken will. Dies, obwohl mir präsent ist, daß diese europäische Perspektiven untrennbar mit der Entwicklung der sogenannten dritten Welt, verbunden sind; dies, obwohl es verlockend wäre, die Haltung zu dem Problemkomplex der dritten Welt als Prüfstein für den sozialistischen Humanismus abzuwandeln, von dem hier soviel und allgemein die Rede war: und dies obwohl es nicht uninteressant wäre, gewisse Dekadenzerscheinungen in der Arbeiterbewegung auch in jenem Eurozentrismus hinzuweisen, dem manche Marxisten verhaftet sind, wenn sie mit europäischen Maßstäben Problemkomplexe Asiens, Afrikas und Lateinamerikas beurteilen und verurteilen, – ein bißchen so an die Vorstellungswelt des Columbus erinnert, der in der neuen Welt eine Bestätigung für die Mythen der Antike suchte und bei Begegnung mit den Seehunden glaubte, den gefährlichen, aber attraktiven Sirenen begegnet zu sein.

In ihrer Junius-Broschüre hatte Rosa Luxemburg geschrieben: »Was in Frage steht, ist der ganze 45-jährige Abschnitt in der Entwicklung der modernen Arbeiterbewegung. Was wir erlebten ist die Kritik, der Strich und die Summa unter dem Posten unserer Arbeit.« 45 Jahre nach Lenins Tod könnten die Kommunisten, zumindestens Westeuropas, dieses Statement Wort für Wort wiederholen. In der Tat hat der 21. 8. 1968 für sie ungefähr die Bedeutung, wie der 4. 8. 1914 für die europäische Sozialdemokratie. Es ist offenkundig, daß sie in der Wissens- und in der Gewissensforschung, zu der sie im Jahre 1956 angetreten sind, nicht über die Rinde der Erscheinung gelangt sind: daß sie bei der Analyse der Deformationen, deren Epizentrum in der UdSSR liegt, an der Oberfläche geblieben sind; und daß selbst jene Formel, die in den letzten Jahren in den kommunistischen Parteien Westeuropas sehr beliebt war – daß es nämlich noch Widersprüche gibt zwischen der sozialistischen Eigentumsstruktur und dem politischen Überbau – als unzulängliche Überbrückungshilfe erwiesen hat. Diese Formel hat von allem Anfang an weniger dem Modell des marxistischen Begriffsapparates entsprochen als jener Sympifikation Stalins in der

Arbeit über die Sprachwissenschaften: daß dem privaten Eigentum an kapitalistischen Produktionsmitteln unbedingt ein kapitalistischer Überbau der sozialistischen Eigentumsstruktur ein sozialistischer Überbau entsprechen muß. Bei dem Gebrauch dieser Formel – in den letzten Jahren in fast allen westeuropäischen kommunistischen Parteien – schwang daher irgendwie die Hoffnung mit, daß sich letzten Endes die sozialistische Basis in eine sozialistische Demokratie umsetzen und durchsetzen muß.

Und nun stehen sie von der nackten, rohen und grausamen Bilanz, daß eine Bewegung die Kontrolle über ihre Führungsgarnitur verloren hat, die sich, wie Eugen Varga in seinem politischen Testament ausgeführt hat, auf eine Nomenklatur stützt, die sich nur aus sich selbst ergänzt und erneuert, in einem Maße, daß die Funktion der Bewegung erstarrt in der Bewegungslosigkeit der Funktionäre; daß die Formel von der führenden Rolle der Partei realiter nur die Rolle der Parteiführung umschreibt, die eine Macht konzentriert und potenziert in einem Maß, die die Feststellung rechtfertigt, daß die Arbeiterschaft von einer Klasse für sich wieder zu einer »Klasse an sich« degradiert wurde, wobei die Formel von der »führenden Rolle der Arbeiterklasse« – wie auch die letzten Wochen in der CSSR bewiesen haben – nur strapaziert wird, wenn es darum geht, die Campagne gegen unbequeme Intellektuelle zu organisieren.

Auf Grund dieses Führungs- und Leistungssystems sind Erscheinungen wie der 21. August – aber auch wie die Austreibung der Juden aus Polen – nicht zufällige Phänomene, gewiß nicht zwangsläufige, aber dieses Führungs- und Leistungssystem immanente Phänomene, wobei ich mich die Paranthese nicht versagen kann, daß Marxisten, die den Marxismus als Philosophie der Praxis werten, sich nicht damit begnügen dürfen, bei Diskussionen über den sozialistischen Humanismus deklarative Thesen zu präsentieren, sondern sich auch mit einer so brutalen Tatsache auseinandersetzen müssten: daß Volkspolen in Bälde »rein« von Juden sein wird, nach einem Genozid sui generis, in einem Lande, dessen Führungen sich auf Marx berufen und in dem Rosa Luxemburg geboren ist.

Wahrlich, wenn der junge Marx einmal gesagt hat, daß die sogenannten christlichen Staaten nicht unbedingt staatlicher Ausdruck des Christentums sind, so kann man analog dazu sagen, daß sogenannte sozialistische Staaten, die dieses skizzierte Leistungs- und Führungssystem adoptiert haben, nicht unbedingt ein staatlicher Ausdruck der Vorstellungen sind, die die Klasiker mit dem Begriff des Sozialismus verbunden haben – und nicht nur deshalb, weil sich der Sozialismus nicht in der Sozialisierung von Produktionsmitteln erschöpft. Hier ist vor zwei Tagen der, wie ich glaube, löbliche Versuch gemacht worden, einen Abriss über die Genesis des Stalinismus und seine Entwicklung zu geben. Ich glaube nun nicht, daß der Versuch sehr geglückt ist, weil lineale Kausalketten und summarische Schlußfolgerungen einer komplizierten Problematik nicht gerecht werden können. Man kann einfach nicht über so eine Tatsache hinweghüpfen, wie die Rolle, die die UdSSR bei der Zerschlagung des Hitlerfaschismus gespielt hat. Und man kann sich nicht jener komplizierten Problematik entziehen, auf die Isaak Deutscher hingewiesen hat, daß nämlich die Ideologie,

die zur Institution geworden ist, gewisse Verpflichtungen mit sich bringt, denen sich auch die Bürokratie nicht entziehen kann. Wie dem auch sei, eines steht fest: für den Durchbruch des sozialistischen Wollens in unseren Breitengraden kann nur ein sozialistisches Experiment attraktiv wirken, das mit einem Maximum an Demokratie, mit einem Maximum an Menschenwürde verbunden ist, d. h., daß jene Staaten, die das skizzierte Leistung- und Führungssystem adoptiert haben, für die Attraktivität der sozialistischen Idee einfach ausfallen und wegfallen.

Für uns Kommunisten ist es nicht uninteressant zu wissen, daß wir bei der Analyse der Deformationen, die wir seit 1956 versucht haben, mit Ausnahme von den jugoslawischen Kommunisten, zu wenig erkannt haben, daß eine der entscheidendsten Ausdrucksformen dieser Deformationen der Verzicht auf jene Produzenten-Demokratie war, die uns ursprünglich im Begriff der Sowjets angelacht hat und die dann bei der sogenannten stalinischen Verfassung auch formell abgeschafft wurde; sodaß die Sowjets nur mehr den Namen der Frühzeit trugen, im lokalen Maßstab bestenfalls mit einem gewissen Spielraum für administrative Angelegenheiten, im zentralen Maßstab leere Hülssen mit pseudoparlamentarischer Gymnastik.

Es ist interessant, daß wir voriges Jahr in der ČSSR vor die doppelte Aufgabenstellung gestellt wurden, einerseits – die parlamentarischen Institutionen, die jeden Inhalt verloren hatten und die ein Objekt der Nostalgie der Bevölkerung waren, zu revalosieren – und andererseits, nach bedeutsamen Auseinandersetzungen mit den Arbeitern in den Skoda-Werken, jene Arbeiterräte durchzusetzen, die – wie ursprünglich die Sowjet Organe – einer höheren und direkteren Demokratie sein sollten. Wenn Sie wollen, eine kombinierte Problematik, die dann freilich durch die kombinierte Aktion der Warschauer Staaten erledigt worden ist.

Für die Perspektiven der Arbeiterbewegung in den kapitalistischen Ländern erscheint mir diese Orientierung auf die Produktiv-Demokratie für lebenswichtig, lebenswichtig auch für die Auseinandersetzung mit der ausgehöhlten, verfaulten und manipulierten Bourgeois-Demokratie. Wenn Bertrand Russel die Entwicklung der Wissenschaften so dargestellt hat, daß er sagte: »Wir wissen immer mehr über immer weniger. Und es naht der Zeitpunkt, wo wir alles über nichts wissen werden.« So kann man die Entwicklung der Demokratie angesichts der Machtkonzentration bei Technokratie und Bürokratie ungefähr formulieren; immer mehr Leute haben immer weniger zu reden und der Zeitpunkt naht, wo alle nichts zu reden haben werden. In der Tat reduziert sich in kapitalistischer Hülle die Meinungsfreiheit doch immer mehr und mehr auf die Freiheit, das zu meinen, was einem die Meinungsfabriken gebrauchsfertig ins Haus liefern; die Koalitionsfreiheit auf die Auswahl, sich einer der bestehenden Riesenapparaturen zu unterordnen, und die Wahlfreiheit in manchen Ländern, in immer mehr Ländern, auf die Freiheit, an gewissen politischen Schönheitskonkurrenzen teilzunehmen, die keine Auswahl zwischen Programmen gestatten, sondern eher eine Auswahl zwischen Gesichtern auf Plakatewänden; ich sage ausdrücklich »Gesichtern«, weil es sich nicht immer um Köpfe handelt.

Die Produzentendemokratie erscheint uns auch wichtig angesichts der Krise des Parlamentarismus, deren Zeitgenossen wir sind. Ich glaube, daß die bekannte These Lenins aus dem »Radikalismus«, daß der Parlamentarismus zwar historisch überholt ist, aber nicht im Bewußtsein der Massen, in unserer Zeit nur mehr bedingt richtig ist. Auch für Teile außerhalb der revolutionären Arbeiterbewegung ist es oft ziemlich klar, daß die lebenswichtigen Entscheidungen nicht im Parlament gefällt werden. Ich schlußfolgere daraus keineswegs eine nihilistische Einstellung zu Parlamentswahlen, zu parlamentarischen Kombinationen. Ich glaube, daß die oft verkündete Losung des Boykotts à tout prix manchmal nur eine Sprache der Stärke aus einer Position der Schwäche ist. Entscheidend ist jedoch für die revolutionären Perspektive primordial die Orientierung auf systemschwächende, ja, geradezu systemsprengende Kontroll- und Machtfunktionen der Produzenten, ohne die auch übrigens Nationalisierungs- und Verstaatlichungsmaßnahmen keinen reellen Fortschritt bedeuten. Eine Orientierung auf revolutionäre Reformen, um die Formulierung von Andre Gorz zu verwenden, die die Größe der sozialistischen Demokratie vorwegnehmen, zumindestens vorwegspüren lassen, systemschwächende vielleicht auch systemsprengende Reformen, Kontrollfunktionen, die in bestimmten Situationen in Machtfunktionen umschlagen können.

In verschiedenen Varianten bricht sich dieser Gedanke in immer mehr Ländern Westeuropas Bahn; in Deutschland in der unglücklichen Formulierung der »Mitbestimmung«, die v. a. in der sozialdemokratischen Interpretation kilometerweit nach Sozialpartnerschaft riecht, aber doch dieselbe Tendenz zum Ausdruck bringt, die in Frankreich den klaren und am jugoslawischen Beispiel formulierten Begriff der Autogestion kennt, in Italien den Begriff *potere operaio nella fabbrica* in England die Formel von *workers' control* und in Skandinavien diesen eigenartigen Begriff der »Demokratie auf dem Arbeitsplatz« als Ausdruck der einfachen Tatsache, daß die Menschen dort, wo sie den Großteil ihres bewußten Lebens verbringen und den Großteil ihrer Energie verausgaben, jedes demokratischen Rechts beraubt sind und im wachsenden Maße Kontrolle – zumindestens Kontrolle, wenn nicht Machtfunktionen – in Anspruch nehmen müssen.

Wenn wir diese Frage der Produzenten-Demokratie stellen, ergibt sich sofort die Frage: wer sind Produzenten? Ich glaube, daß wir uns darüber verständigen können, daß wir sie nicht auf die produzierenden »produktiven« Arbeiter reduzieren können. Die Strukturveränderung in der arbeitenden Bevölkerung, die wachsende Anzahl der Angestellten und vor allem die Strukturveränderung im Rahmen der wissenschaftlich-technischen Revolution, die die Wissenschaft immer mehr zur entscheidenden Produktivkraft macht und jene Schicht bildet, die Serge Mallet »la nouvelle classe ouvrière« genannt hat (und die im Schnitt in den meisten kapitalistischen Ländern jährlich um 7% zunimmt, so daß wir in den 80er Jahren 20% der arbeitenden Menschen dieser Schicht als zugehörig betrachten müssen, zwingt uns, diese Menschen miteinzuschließen in den Begriff der Produzenten; ja noch mehr, im Rahmen dieser wissenschaftlich-technischen Revolution wandelt sich auch die soziologische Stellung der Studenten, erfährt die

Universität eine qualitative Funktionsveränderung. Der Kampf gegen die hierarchischen Strukturen der Universität hat gesellschaftskritische, ja, gesellschaftsverändernde Bedeutung. Der Kampf um eine wirkliche revolutionäre Bildungsreform ist so auch ein Kampf um Produzenten-Demokratie und jene Studentenbewegung, die Papst Paul VI so liebevoll »Explosionen der Torheit« nannte, ist in Wirklichkeit eine Ausdrucksform des wachsenden Widerspruchs zwischen Produktivkräften und Produktionsverhältnissen in unserer Zeit.

Man ist versucht auf einen Begriff zurückzugreifen, den Marx im »Bürgerkrieg in Frankreich« verwendet hat; wo er von den »hervorbringenden Kräften der Gesellschaft« gesprochen hat, zum Unterschied von den parasitären und ausbeuterischen. Und mir scheint es notwendig, daß wir, wenn wir die Leninsche Aufgabe nicht aus dem Auge verlieren, Formen des Herankommens an die Revolution zu finden, uns unbedingt auf Etappenziele orientieren müssen, die im wachsenden Maße die Macht der Monopole zugunsten der Kontrolle und eventuell der Machtfunktionen der Produzenten einschränken.

Diese neue Strategie hat bisher keine revolutionäre Alternative gefunden, die über den Bereich des Verbalismus und der Propaganda hinausgeht. Dieser neuen Strategie muß eine neue Bündnis-Politik entsprechen. Das politische Bild der meisten kommunistischen Parteien Westeuropas ist noch immer stark geprägt von der sog. Volksfrontstrategie. Ich teile nicht die negative Einstellung, die in manchen Gruppierungen der Linken heute zu Hause ist, gegenüber dieser Strategie der Vergangenheit, besonders nicht, wenn als retrospektive Alternative gerade jene Politik vorgeschlagen wird, die die kommunistische Internationale u. v. die KPD vor der Volksfront gemacht hat und derentwegen sie mitverantwortlich für das Aufkommen des Faschismus wurden. Ich glaube auch nicht, daß große Parteien der revolutionären Arbeiterbewegung in unserer Zeit unbedingt auf parlamentarische Kombinationen verzichten müssen, die den Differenzierungsprozessen in anderen Parteien Rechnung tragen. Das haben, nebenbei bemerkt, auch die Bolschewiken in ihrer parlamentarischen Taktik gemacht. Aber eins, und darüber könnten wir uns glaube ich verständigen, scheint doch klar, daß diese Volksfrontstrategie den neuen Verhältnissen, der neuen qualitativen Rolle der »nouvelle classe ouvrière«, der neuen qualitativen Rolle der Studenten und Universitäten, den ganzen veränderten Strukturen einfach nicht mehr entspricht. Ihre Konzeption, um den Ausdruck Gramscis zu verwenden, eines »blocco storico«, eines historischen Blockes, war doch im wesentlichen orientiert auf das Bündnis der Arbeiter mit den Kleinbürgern, mit den Bauern, auf parlamentarische Kombinationen, die zu einer Regierung führen können, die durch demokratische Reformen, gestützt auf die Massenbewegung, den Weg zum Sozialismus ebnet. Aber diese Strategie entspricht einfach nicht mehr den strukturellen Veränderungen, sie entspricht, nebenbei bemerkt, auch nicht, was sehr wichtig ist, den Vorgängen im christlichen Lager, wo viele Menschen von ihrem religiösen Bewußtsein her zu revolutionären Schlußfolgerungen gelangen, Prozesse die einfach nicht mehr parteimäßig erfaßt werden können.

Was in unserer Zeit notwendig ist, ist ein »blocco storico« zwischen der revolutionären Arbeiterbewegung und jener Bewegung, die aus den Universitäten kommt. Eine Verständigung dieser Strömungen scheint mir die entscheidendste Voraussetzung nicht nur für revolutionäre Perspektiven in unseren Breitengraden, sondern für fortschrittliche Perspektiven in Westeuropa zu sein.

Ich bin mir dessen bewußt, daß das mit Schwierigkeiten verbunden ist. Der amerikanische Dichter Norman Mailer hat in seinem Buch »Heere aus Nacht« ein bißchen karikierend die Schwierigkeiten einer solchen Verständigung illustriert, indem er also erstens einmal die sog. »alte Linke« geschildert hat, mit dem alten Vorstellungsbild eines Generalsekretariats, das die »Logik des nächsten Schrittes« genau einkalkuliert, und von panischer Angst erfüllt ist, daß irgendwelche Elemente seiner Kontrolle entgleiten können; und auf der anderen Seite die Gruppierung der »neuen Linken«, mit dem »Happening als Erleuchtung« und, wie er es ironisch ausdrückt, die »Revolution ohne Konzept« personifizierend, was offenkundig dem Leser die Schlußfolgerungen zuläßt, daß die alte Linke das Konzept ohne Revolution personifiziert.

Die Schwierigkeiten der Verständigung sind eindeutig und deutlich, aber es ist meine innerste Überzeugung, daß ohne diese Verständigung, ohne diesen historischen Block überhaupt keine revolutionären, ja nicht einmal fortschrittlichen Perspektiven in Westeuropa möglich sind, wobei diese Verständigung zweifellos voraussetzen würde: 1. das grundsätzliche Bekenntnis zum Pluralismus in der revolutionären Bewegung, 2. den Verzicht auf jeden Führungsanspruch irgendeiner Gruppierung, irgendeiner Tendenz, damit auch auf jede Unfehlbarkeit bei der Interpretation der revolutionären Wissenschaft, 3. die wechselseitige Respektierung der Autonomie. Mir scheint diese Verständigung auch notwendig, um jene zwei Klippen zu vermeiden, von denen Rosa Luxemburg gesprochen hat, die Klippe des Rückfalls in das Sektierertum und die Klippe des Verzichtens auf das Endziel, die Klippe der Abkapselung von den entscheidenden revolutionären Tendenzen unserer Zeit und den Umfall in eine Reformbewegung, die nichts anderes ist, als eine Variante der interpretierten Ordnung.

Mir scheint diese Verständigung auch notwendig, um zwei andere Klippen zu vermeiden, die in der Bewegung der letzten Jahre sichtbar geworden sind. Einerseits die etwas prinzipienlose Anbetung der Spontaneität und andererseits die bekannte zentralistisch-bürokratische Gängelung der Bewegung. Es gehört zu den Sünden unserer kommunistischen Partei, daß das Bild über Rosa Luxemburg jahrzehntelang geradezu geprägt worden ist durch jenen Brief, den Stalin 1931 geschrieben hat, weshalb ganze Kader in der Überzeugung aufgewachsen sind, daß Luxemburg und Anbetung der Spontaneität korrelative Begriffe sind, ein Zerrbild übrigens, das komischerweise auch in manchen Gruppierungen der neuen Linken geistert, allerdings mit positiver Wertung.

Worauf es Rosa Luxen in der Auseinandersetzung mit dem bürokratischen Zentralismus angekommen ist, das war, ich zitiere wörtlich, daß die Masse der handelnde Chorus, die Leitungen nur die sprechenden Personen, nur die Dolmetscher des Massenwillens sein sollen, daß

Streiks nicht die technischen Angelegenheiten eines Vorstandes sind, nach Belieben beschlossen und auch verboten, eine Art Taschenmesser, das man in der Tasche für alle Fälle zusammengeklappt bereithalten oder auch, meistens so, nach Beschluß zusammengeklappt halten kann.

Die letzten zwei Jahre, sowohl die Bewegung in Frankreich, und, fast möchte ich sagen, ohne die französischen Kameraden verletzen zu wollen, fast noch lehrreicher die Bewegung in Italien, hat Rosa's Worte bestätigt, daß im wirklichen Kampf Madame Geschichte den bürokratischen Schablonen eine Nase dreht und neue Kampfformen entstehen, Formen der direkten Demokratie, die, und das ist das Neue, was wir studieren müssen, sowohl in Frankreich als in Italien, auch Formen der Produzenten-Demokratie sind. Ich denke, es gibt momentan, von den Maikämpfen in Frankreich abgesehen, von denen ja hier schon die Rede war, und die wir in manchen Sprachsektionen ausführlich diskutierten, kein geeigneteres Objekt des Studiums für Funktionäre der Arbeiterbewegung, als die Kämpfe und die Kampfergebnisse in manchen italienischen Betrieben, z. B. die Kämpfe und Kampfergebnisse bei Pirelli, aber auch, was nicht ganz uninteressant ist, die Kämpfe und Kampfergebnisse der Landarbeiter in Puglia. Mir scheint, daß manche Theoretiker, die gerade in der Frage der Produzenten-Demokratie Pionierarbeit geleistet haben und mit Recht darauf hinweisen, daß aufgrund der wissenschaftlich-technischen Revolution diese »nouvelle classe ouvrière« immer mehr als eine führende Kraft im Kampf um die Produzenten-Demokratie in den Vordergrund rückt, manchmal allzuleicht gewisse Kategorien der Arbeiterschaft, die nicht typisch sind für die wissenschaftlich-technische Revolution und zweifellos auch nicht typisch sein werden, auf dem Altar von Marcuse opfern und für die revolutionäre Perspektive und für den Kampf um eine Produzenten-Demokratie abschreiben.

Es ist in dieser Hinsicht doch nicht uninteressant, daß z. B. die Landarbeiter der Puglia, die bis vor kurzem nicht einmal das Recht auf gewerkschaftliche Vertretung hatten, im Kampf Organe der Produzenten-Demokratie geschaffen haben, die, so wie ihre Brüder bei den Pirelli-Werken, sich nicht mit der Vertretung lohnrechtlicher Belange begnügten, sondern direkt Kontrollfunktion in den Arbeitsprozessen ausüben. Im Kampf sind neue Organisationsformen entstanden, die die bisherigen Formen sprengen; ich denke nur zum Beispiel an das bedeutsame Phänomen der *assemblea operaia*, in italienischen Betrieben, in der die Arbeiter unabhängig von der verschiedenen Gewerkschaftszugehörigkeit, aber auch ohne Gewerkschaftszugehörigkeit, Organe direkter Demokratie des Kampfes und der Vertretung schaffen. Es sind Organe der Produzenten-Demokratie die über den Rahmen der bürgerlichen Demokratie hinwegweisen.

Hier kommt nun der Einwand, der schon in Sprachsektionen erhoben worden ist, daß positive Ergebnisse solchen Kampfes und auch Organe der Produzenten-Demokratie das Risiko in sich tragen, von der etablierten Ordnung inhaliert und integriert zu werden, daß sie sogar zu repräsentativen Organen im Kampf gegen den Fortschritt werden können. Es ist ein bißchen kurios, daß dieser Einwand von

Gruppierungen erhoben wird, die selbst untereinander jede politische Gemeinschaft ablehnen. Der Einwand ist trotzdem legitim, aber er gilt, solange die Lebensordnung nicht grundsätzlich verändert wird, für jeden Schritt, für jede Kritik, für jede Reform und für jeden Erfolg. Sie alle tragen immer und trugen immer das Risiko in sich, zu Arabesken auf den Tapeten des Establishment zu werden.

Das hat Karl Marx nicht daran gehindert, die Zehn-Stunden-Bill als einen Sieg der politischen Ökonomie des Proletariats zu bezeichnen; das hat Lenin nicht daran gehindert davon zu sprechen, daß man eine Reform darin beurteilen muß, von wem sie errungen wird, unter welchen Umständen sie errungen wird, von welchen Kräften sie errungen wird, mit welchen Perspektiven sie erkämpft wird und ob sie nicht die Voraussetzungen liefert, zu weiteren Kämpfen. Vor allem, so denke ich, müssen wir uns doch von der Tatsache leiten lassen, daß bis jetzt zu dieser skizzierten revolutionären Strategie als Alternative nur Lösungen präsentiert werden, die über den Bereich der Propaganda und des Verbalismus nicht hinauskommen. Zu den Worten von Marx, die nach wie vor gelten, gehört offenkundig auch das, daß es unsere Aufgabe nicht ist, lautstark Doktrinen zu verkündigen und dann darauf zu warten, daß die Massen andächtig vor ihnen niederknien, sondern daß es unsere Aufgabe ist, Prozesse, wenn sie noch in ihren Anfängen sind, sorgfältig zu studieren und daraus Schlußfolgerungen zu ziehen, die vernünftig und verständlich sind.

AUTHENTISCHE UND PROBLEMATISCHE FORMEN DES SOZIALISTISCHEN HUMANISMUS

Helmut Fleischer

Berlin-West

Louis Althusser hat unrecht, wenn er meint, die marxistische Theorie habe einen Basisbegriff des »Menschen« nicht nötig und dürfte als Theorie kein Humanismus sein. Weder aus einer Marx-Interpretation noch aus prinzipiellen Überlegungen läßt sich das zureichend begründen. Für die Konstruktion des marxistischen Gesellschaftsbegriffs ist ein *theoretischer Begriff des Menschen* (der menschlichen Individuen und ihrer menschlichen Artcharakters) ebenso unerläßlich wie ein *praktischer Begriff des Humanen* für die Programmatik der sozialistischen Bewegung. Dennoch hat Althusser recht, wenn er ein Unbehagen an jener »humanistischen Welle« empfindet, die sich seit dem Ende der Stalin-Ära in der kommunistischen Bewegung ausgebreitet hat, und wenn er Anstoß daran nimmt, daß dieser marxistische Humanismus in den Begriffen des Menschen, der Personalität und der Entfremdung über Dinge redet, die man eigentlich in den konkreteren, organisatorisch-praktischen Termini der »reifen« marxistischen Theorie verhandeln müßte.

Diese Kritik sollte man aufnehmen und näher präzisieren, in der Absicht, strengere *Kriterien der Authentizität* eines sozialistischen Humanismus marxistischer Provenienz zu gewinnen.

Tatsächlich hatte es der Stalinismus im Felde der Theorie dahin gebracht, daß die materialistische Philosophie (ähnlich, wie es Marx an Hobbes kritisiert hatte) *menschenfeindlich* geworden war. Demgegenüber bedeutet es sicher einen wesentlichen Fortschritt, wenn jetzt der Mensch (auch als individuelle Person) wieder ein zentraler philosophischer Gegenstand geworden und die humanistische Tendenz der marxistischen Theorie und Praxis zu neuer Anerkennung gelangt ist. Solche Reflexionen bilden eine wichtige Durchgangsstufe auf dem Wege der Wiedergewinnung der emanzipatorischen Qualität des Marxismus.

Es erweist sich indessen jetzt schon als notwendig, auf eine Problematik jenes sozialistischen Humanismus hinzuweisen. Aus unseren Erfahrungen mit den humanistischen Proklamationen in der bürger-

lichen Gesellschaft wissen wir, wie sehr ein Humanismus, der im Anthropologisch-Allgemeinen gefangen bleibt, Gefahr läuft, bestenfalls *unpraktisch* und *folgenlos*, schlimmerenfalls eine *kompensatorische Ideologie* zu werden. Wenn die Prinzipien des Humanismus so allgemein und grob definiert sind, betreffen sie im Grunde nur die elementarste Humanität, die sich in einer halbwegs zivilisierten Gesellschaft während friedlicher Perioden nicht allzu schwer etablieren läßt, und schließt folglich nur ganz eklatante Verletzungen menschlicher Würde aus. Je mehr solche elementaren Forderungen erfüllt sind, desto mehr kommt es darauf an, die Inhumanität auch in ihren subtilen und versteckten Formen bloßzulegen und praktisch anzufechten. Der Humanismus wird konkret nur als konkrete Gesellschaftskritik, als Denunziation aller sozialen Privilegien und Formen der Herrschaft, der Fremdbestimmung über Menschen. Erst in solcher Konkretheit kann der sozialistische Humanismus auch praktisch werden.

Hinsichtlich der alten, bürgerlichen Gesellschaft ist das eine längst vertraute Sache. Das neue Problem ist, wie die humanen Qualitäten werdender sozialistischer Gesellschaften zu gewährleisten und zu entwickeln sind.

Die geschichtlichen Erfahrungen haben gelehrt, daß die Humanität hier nicht zureichend durch irgendeine Grundqualität der Gesellschaft – durch ihre Produktionsverhältnisse, ihre politisch-demokratische Konstitution oder durch ein ideologisches Credo – garantiert ist. Auf den unteren Stufen des Sozialismus gilt weiterhin, was auch für die vorsozialistischen Gesellschaften gilt: die Humanität ist ganz und gar eine Frage der lebendigen Praxis, der praktisch-wirksamen Potentiale des Forderns und Durchsetzens. Sie ist jeweils definiert durch das, was genügend viele und genügend qualifizierte Menschen der betreffenden Gesellschaft nicht (oder nicht mehr) hinzunehmen bereit sind. Die Existenz humaner Formen ist stets sehr prekär gewesen: infolge historisch oft ganz episodischer Komplikationen kann es leicht dazu kommen, daß die nur notdürftig domestizierten Energien sozialer Aggression die bis dahin ausgebildeten humanen Potentiale und Sicherungen unversehens wieder zunichte machen – auch noch nach der großen politischen Ouverture einer sozialistischen Revolution. Nur eine permanente Aktivierung von Energien der sozialen Emanzipation vermag dieser Gefahr entgegenzuwirken.

Ein Intellektuellen-Humanismus, der nicht mit der Austragung sozialer Basis-Konflikte (namentlich auch der Autoritätskonflikte auf den verschiedensten Stufen der sozialen Hierarchie) verknüpft ist, mißbrät leicht zu einer ideologischen Kompromißformel zwischen einer herrschenden Oligarchie und einer Schicht von Kulturproduzenten, die ja – wengleich in verschiedenem Grade – beide den arbeitenden Massen gegenüber eine privilegierte Position einnehmen. Fortschritte in der Fundamental-Humanisierung der Gesellschaft gelingen nur im Bunde mit emanzipatorischer Selbsttätigkeit innerhalb der Haupt-Produzentengruppen, mit einer permanenten Anfechtung der Formen und Maßverhältnisse sozialer Subordination (einschließlich der Distributionsnormen für das Sozialprodukt).

Auch in den Ländern des werdenden Sozialismus befinden sich die Gruppen der kulturschaffenden Intelligenz (deren Grundcharakter wenigstens ebenso sehr die Sensitivität wie die Intellektualität ist) in einer sozialen Mittelposition zwischen den Führungsapparaten, die über große Macht verfügen, und einer in ihrem Arbeits- und Alltagsleben nur sehr unvollständig emanzipierten Volksmasse – in einer sozialen Grundsituation also, in der weiterhin beträchtliche aggressive Energien sich akkumulieren und in einer von oben manipulierten Weise (z. B. nationalistisch) entladen können. Die noch ungelöste Aufgabe besteht darin, die Formen des »Normalkonflikts« zu entwickeln, in denen sich die Prozesse der weiteren innersozialistischen Emanzipation (inspiriert durch eine innersozialistische Gesellschaftskritik) progressiv vollziehen können. Der sozialistische Humanismus wird in einer sozialistischen Gesellschaft konkret und praktisch als die Inspiration einer anti-bürokratischen und anti-technokratischen Aktivität.

Ein solcherart realer Humanismus kann sich nicht darauf beschränken, seine Inspiration an den institutionellen Orten der Ideen-Übermittlung wirksam werden zu lassen – Hochschule, Publikationen, öffentliche Vorträge. Der marxistische Humanismus der Philosophen braucht zudem eine *Dimension unmittelbarer, exemplarischer Praxis*, sowohl um sich inhaltlich konkretisieren als auch um konkret wirken zu können, eine exemplarische Praxis, die den marxistischen Philosophen in einen Arbeitskontakt mit Nicht-Philosophen und nicht zum Zwecke der Belehrung in Philosophie bringt. Nur so ist die permanente Neudefinition der Maßverhältnisse historisch möglicher menschlicher Befreiung möglich, während die Isolierung der marxistischen Philosophen in besonderen Institutionen eine Minderung ihrer marxistischen Qualität bedeutet, die doch vor allem daran liegt, daß sie Philosophie in praktisch-emanzipatorischer Absicht ist.

THE IDEA OF MANIPULATION AND MANIPULATION OF IDEAS

Đuro Sušnjić

Beograd

Truth is at its worst when anything may be
truth.

S. J. LEE

1

The idea of manipulation is based on the assumption that human behaviour is determined by the circumstances under which men live, so that it can be made to change by altering the existing conditions of life.

2

When the external circumstances are too firmly established to be modified without difficulty, the manipulator can achieve his purpose by trying to influence people's perception of those circumstances rather than by striving to alter them. Even if he is unable to make a particular situation different from what it is he should still be capable of affecting the perception of it.

3

People are likely to assume similar attitudes towards various events they consider to belong to the same class. We become aware of this fact when we find out how readily a person changes his mind in respect of a number of events after having changed it in respect of a single one, if he regards them all as belonging to one and the same class. As a rule, thanks to an innate proclivity to making sweeping generalizations exhibited by the human race, it will usually prove sufficient for the manipulator to shake a person's attitude towards a single event in order to create favourable conditions for a radical change of that person's attitude towards a whole class of events.

It is a fact that men have to learn how to think and behave properly. It follows from this that human beings may be taught to think and behave according to the requirements of a given system. Once the values of a system are clearly defined, and are recognized as norms to be adhered to, they remain as permanent sign-posts to guide people in their beliefs, thoughts and modes of behaviour. Effective socialization and manipulation will teach anybody what as well as how to think. In this way *homo sapiens* is reduced to an impersonal automaton, a robot who cannot help doing what he is expected to do.

A group is rarely homogeneous as regards its perception of a given situation. More often than not, it consists of three distinct categories of people, viz. (1) of such whose beliefs, values and attitudes coincide with those of the manipulator and who consequently are to be considered his potential or actual followers, (2) of such whose beliefs, values and attitudes are at variance with those of the manipulator and on that account should be regarded as his opponents, and (3) of such who neither share nor oppose the views and attitudes of the manipulator and may therefore be supposed to be neutral. Under these circumstances, the manipulator will preferably transmit his message to a group notorious for the incongruity of attitudes assumed in facing a common problem. The success of his action will depend a great deal on how much incoherence the structure of its public opinion will actually bring into play.

Societies relying for all information on a single source are likely to show a higher degree of cohesion, solidarity and mutual understanding than are those which, in this respect, are organized more loosely. However, as soon as the monopoly of imparting information is abolished the probabilities that much inconsistent, and even contradictory, information will be in circulation increase with each newly-established information centre. Contradictory messages give rise to conflicting responses within the society and these again increase the probability of social conflicts, unrest and insecurity. No functional society can tolerate a similar state of affairs. So the need is soon felt for a »ministry of truth« which, once established, makes everybody feel at home in a society in which a few people know much and the rest but little or nothing at all. The monopoly of imparting information is incompatible with thinking in alternatives. Now, the amount of power an individual, or a particular group, can exercise over another individual, or group, depends just on how great such a possibility is. From this point of view, the monopoly of imparting information (i. e. of forming ideas) and the manipulation of information (i. e. of ideas) prove to be a strong source of social power.

In order to render manipulation feasible it is, first of all, necessary to turn the public into a crowd. The best means for achieving this is to convert mass media of communication into media of mass information and manipulation. That is to say that the flow of information is to be made one-directional – from the source to the masses – instead of letting communications ply between the source and the public. Information presupposes an ignorant crowd, just as communication presupposes an enlightened public.

Ideas are valued in two ways – as to their content and as to their function. In other words, the criteria for evaluation of ideas may be either gnosiological or sociological. That is to say that, under certain circumstances, the value of an idea (or a piece of information) is determined by how far it suits the interests, wishes and needs of those evaluating it rather than by how far it complies with the gnosiological criteria of truth. Anything that satisfies a need in a given situation may be accepted as truth. If our thinking is being done in terms of power and victory, ideological victory is not always synonymous with the victory of an idea. Ideological victory is obtained e. g. when the majority has been forced to accept a false idea as truth. To be really victorious, an idea must be true, and accepted as well as acted upon as such by the majority.

In the last analysis, the manipulator takes for granted that he can defeat his opponent without being obliged to destroy him. He is convinced that his antagonists, if adequately manipulated, will be only too glad to fall in with his views and that the loss of freedom that goes with it is the last thing they would be sorry for. The manipulatory relation is characterized by the tendency to reduce a person, or a group of persons, to an appropriate instrument for achieving a specified purpose. It degrades man to a mere object. For the manipulator man is by no means an inscrutable secret. Granted there is anything enigmatic in a human being, the solution of the puzzle is for him a simple technical problem. So manipulation knows no limits except those set by the technical efficiency of manipulation media.

Manipulation is a method of controlling the environment, both mental and material, of an individual, or group, with a view to bringing accepted as true on the sole authority of its source. This means group, as near as possible to the manipulator's criteria. Man's desire

for total control of material reality has its counterpart in the desire for total control of man's thoughts, beliefs and behaviour. The claim for conscious social control becomes thus a claim for a control of social consciousness.

11

When a piece of information has been imparted to a person, he will form an estimate of its value after examining its content and deciding on the authority of the source it has come from. However, the value set on the information source is often much more important than that set on its content. The preponderance of the former value may eventually reach such proportions as to render the latter altogether negligible. In such a case, the content of a piece of information is accepted as true on the sole authority of this source. This means that a person is likely to change his attitude not only under the influence of some qualities inherent in a message (a piece of information or an idea) but also because he happens to be under the sway of the information source. Unable to draw a clear-cut line between the information and its source, he fails to discriminate the meaning of the information from the authority of its source. As a consequence, he considers the information to be accurate for no other reason than that it has been imparted to him by an authority. In this way a connection is established between the content and the source of the message. The response is likely to be much stronger if the source issuing the message is considered authoritative, powerful and respectable by the masses receiving it.

12

At this stage, one would be inclined to think that manipulation is likely to be most efficient when applied to groups with a very low educational level and little knowledge of what is going on around them. This would mean jumping to conclusions. Manipulation can have as great a hold on the educated and the well-informed, provided that the message (or information) is modelled to bear upon some individual or collective needs instead of having to do with the rational basis on which the attitudes of a person rest. Moreover, the message has to be expressed in emotional rather than rational symbols.

13

We are living in a world in which division of labour and differentiation of functions are being carried to extremes. Today, even the most expert specialist may be expected to give evidence of ignorance and simple-mindedness in any domain except his own. In such times as ours, when there is a general trend toward specialization, almost everyone depends on everybody else for information about what is happening outside his province and is therefore liable to manipula-

tion. However, only a person who has forfeited his right to independent thinking, rendering himself unable to form his own opinion without applying to some authority or other, can fall a prey to manipulators and is easily convinced that everything they do is for his best and to make him feel happy.

14

The best method for manipulating people consists in rendering their existential situation uncertain, obscure, indefinite, unstructuralized, ambiguous, unstable, unfamiliar, dubious, and full of apprehension and fear. The chances of exerting a decisive influence on somebody's decisions are much greater if the person concerned is not sure how to answer a given social situation. Automatically, the probability of his influencing others decreases in proportion. Generally speaking, whenever a person is in a state of emotional tension, his ability to make rational decisions is considerably reduced. Under such conditions it is pretty irrelevant whether a piece of information is true or false. The essential point is that the is made to believe it to be true. This is achieved by adapting the information to suit his particular needs. So truthfulness is by no means a criterion for the acceptance of a piece of information or an idea. On the contrary, the manipulator succeeds in his plan by rendering a situation completely or partly obscure and ambiguous, thus preventing people from finding for themselves a way out of it. This done, he supplies them with such information he thinks suitable for provoking a restructuring of the perceptual elements concerning this particular situation and, finally, suggests a way out that is most convenient to him.

15

Before mass communication media were invented, anything a person might have said or done remained, in regard to consequences, within the bounds of his family or the narrow circle of his personal contacts. In a few cases it might indeed have involved the whole community, or the social class, to which he belonged. Nowadays, however, in an age dominated by powerful means of communication, there is nothing one might choose to do or say but can be immediately brought to notice of millions. It seems very likely that any event of some importance should at present have far-reaching effects, due to the enormous increase of the number of people involved. The consequences may even attain truly enormous proportions.

16

When an idea has been launched in the world and starts mixing with all kinds of institutions, necessities, values and interests, as well as with other ideas, its originator will soon lose control over it. From then onwards, his will ceases to play any part in the life of its off-

spring. As a matter of fact, there is no foreseeing what sorts of social, ideological and ideal contexts, as well as fields of interests, an idea may become involved in the course of its lifetime or, indeed, what are the interpretations it will be given as it comes to be viewed in a number of different perspectives corresponding to as many different standpoints assumed by the above-mentioned forces. We did not become aware of our enormous responsibility for every bit of information imparted to the million by means of mass information media until these had gone a long way through their development. But who on earth is to be made responsible for putting irresponsible persons into responsible positions?

17

That the efficacy of manipulation should not be underestimated may be clearly shown by citing only a few facts. It manages to create a need for needless things. It has changed to a considerable extent the structure of necessities of life. It has brought the masses a great deal nearer to the manipulators' systems of values. It has done much to prolong the status quo. It carries out efficient social control. It has developed a revolution of anticipation to take the place of the anticipated revolution. It is doing everything in its power to calm critical thought.

18

Is there any hope of salvation for mankind? Dare men defy the forces determined to manipulate them at all costs? What are the chances that they could prevent conscious control from being substituted by the control of the consciousness? By way of a reply let me propound another set of questions from which, I think, at least one part of the answer may be inferred. How is it possible that those who consider mass information media to be mere means for mass manipulation are still conscious of manipulation? That they too have not succumbed to the mighty forces of painless persuasion? Could it not be the result of a natural process, a concomitant of the very development of means of manipulation, if men become more and more aware of being imposed upon and are resolved to offer resistance to this foul practice?

19

Resistance to manipulation means in the first place resistance to institutionalized thinking. If we do not want speech to be reduced to recitation of stereotyped formulas, nor that thought becomes dogma and science becomes ideology, we have no choice but to try, over and over again, to shake the foundations of institutionalized thinking by challenging its doctrine and disputing the accuracy of its tenets. There is a story which seems sufficiently to the point to bear quoting: »An angel once said to the Devil, 'I will defeat you by endowing every individual with high ideals', to which the devil replied, 'I will win in the end, for I will institutionalize the ideals.'«

L'UNITE EUROPEENE ET MONDIALE DES LUTTES REVOLUTIONNAIRES AUJOURD'HUI

Pierre Broué

Grenoble

L'année 1968 a constitué un tournant dans le déroulement de la lutte des classes et notamment dans le processus capital commencé en 1953, la crise du stalinisme qui coïncide aujourd'hui avec celle de l'impérialisme.

Jusqu'en 1968, les manifestations de la crise du stalinisme ont été épisodiques, localisées, éparpillées, particularisées et n'entraînaient pas à première vue de conséquences profondes ni surtout générales: alors qu'à Budapest, c'était la résistance des travailleurs organisés dans leurs conseils ouvriers derrière le conseil ouvrier central du Grand-Budapest, que les chars russes avaient eu à briser à partir de leur deuxième intervention, de nombreux militants se réclamant du marxisme et pensant de bonne foi avoir rompu avec le stalinisme ont accepté les explications données et cautionné, au moins par leur silence, une répression anti-ouvrière. Les luttes antibureaucratiques et les luttes antiimpérialistes étaient en outre éparpillées, tant géographiquement que par leurs formes et les objectifs qu'elles se donnaient. Il n'y avait au premier abord qu'un lien très peu évident entre la lutte des écrivains soviétiques, par exemple, contre la censure et la répression, le développement des guerillas paysannes en Amérique latine, les grèves tournantes ou les grèves sauvages – contre la tactique des grèves tournantes – menées par certains secteurs du prolétariat d'Europe occidentale.

Loin d'aboutir à éclairer la conjonction de la bureaucratie et de l'impérialisme, la conjonction des luttes antibureaucratiques et antiimpérialistes conduisait même à l'impasse les militants qui cherchaient. C'est ainsi qu'en 1956, alors que l'expédition franco-britannique contre Suez et l'intervention russe en Hongrie relevaient de la même politique de défense du statu quo et se servaient l'une à l'autre de couverture et de justification, seule une infime minorité de militants comprenait le lien entre elles. En France, par exemple, militants communistes et socialistes se rejetaient à la tête les crimes de Guy Mollet

et de Maurice Thorez, sans voir que l'un et l'autre participaient de la même répression et se trouvaient du même côté de la barricade dans la lutte des classes.

C'est sans doute sur cette base objective et comme résultat de la pression idéologique de l'impérialisme qu'on a pu voir fleurir pendant toute cette période les idées les plus confuses sur le cheminement des luttes révolutionnaires pendant cette période: l'idée qu'il était possible de diviser le monde de ce point de vue en «secteurs» ou en «zones», l'idée que l'«épicentre» des mouvements révolutionnaires s'était déplacé et se trouvait désormais dans le Tiers-Monde etc . . .

L'année 1968 marque le début d'une période nouvelle en ce qu'elle a permis la mise en place d'éléments de clarifications, posé nettement les problèmes. En effet, en France, l'appareil du Parti communiste et de sa fraction qui dirige la C. G. T., violant le sentiment et la conscience de nombre de ses militants, s'est mis ouvertement au service du Parti de l'ordre et a combattu pour mettre fin à la grève générale de dix millions de travailleurs. En Tchécoslovaquie, l'intervention de l'Armée de l'U. R. S. S. a ouvertement revêtu un caractère contre-révolutionnaire, celui d'une entreprise dirigée contre un mouvement de masses, des revendications et une pratique ouvrières qui menaient à la destruction de l'appareil stalinien et à la reconquête par la classe ouvrière de ses organisations. Les manifestations étudiantes ont revêtu un caractère international et surtout internationaliste, le lien et la solidarité étant évidents et consciemment exprimés entre les mouvements de Belgrade, Varsovie et Paris. Enfin et surtout, l'opposition politique en Union soviétique pour la défense des droits civiques et des libertés démocratiques dans le cadre du socialisme s'est élargie au plan international avec le geste historique de Pavel Litvinov, Larissa Daniel et leurs camarades manifestant sur la Place rouge contre l'intervention en Tchécoslovaquie, et la lutte menée ultérieurement par Grigorenko, Iakhimovitch, Iakir et leurs camarades.

Il est capital d'essayer de comprendre le lien qui s'est ainsi manifesté entre les luttes des masses dans les différents pays ainsi que le caractère de la période qu'elles ouvrent. Personne dans le monde n'a osé sous-estimer le fait que dix millions de travailleurs français se soient lancés dans le plus grand mouvement de grève de l'histoire de ce pays avancé au moment même où de nombreux théoriciens allaient proclamer que l'«épicentre» des grandes luttes avait définitivement quitté ces mêmes pays avancés. La grève générale et ce qu'il représentait pour les travailleurs français, et en même temps une lutte contre le capitalisme dont ce régime était le rempart: concrètement les travailleurs en grève ont engagé la lutte contre un régime qui remettait en question les conquêtes de décennies de lutte ouvrière, qui leur promettait le chômage, la déqualification des jeunes, la surexploitation, des conditions de travail toujours aggravées, la misère pour beaucoup. Tel était l'objectif négatif de la grève. Mais que voulaient les grévistes, et pour quoi se battaient-ils? Non comme l'écrit Stojanović¹ pour la «gestion» des entreprises, car la grève générale de Mai-Juin 1968 n'a pas

¹ Svetozar Stojanović, «Prospect of Socialist Revolution in the Present Time», *Praxis*, ed. internationale, No 1-2, 1969, p. 207.

été une grève gestionnaire: à cet égard elle fut beaucoup moins »gestionnaire« que ne l'avait été celle de juin 1936, et *a fortiori* que la grève qui a constitué le début de la révolution espagnole de 1936.² Mais elle n'était pas non plus une »grève revendicative simple«. Les revendications des travailleurs – celles de l'usine Renault, par exemple, telles qu'elles furent reprises par les travailleurs de milliers d'entreprises – qu'elles aient été celles qui concernaient la garantie de l'emploi, l'abolition des décrets sur la sécurité sociale, la garantie de 1000 Francs mensuels minimum ou l'introduction de l'échelle mobile des salaires, étaient des revendications mortelles pour le capitalisme français, des revendications qu'il ne pouvait satisfaire sans mettre en cause son existence même. Les travailleurs français en avaient conscience: leur détermination de mettre un coup d'arrêt, de ne plus subir, s'exprimait avec éclat dans le mot d'ordre de la grandiose manifestation du 13 mai: »Dix ans, c'est assez!« Et, une fois de plus, le grand mouvement de la classe déployant ses forces, arrêtant les machines et occupant les usines, les rues et les places, l'organisation même de la grève sur une échelle aussi gigantesque, la conscience de la force du nombre, du sentiment de solidarité lui faisaient entrevoir une société plus humaine et plus fraternelle, se traduisaient par une volonté de changement peut-être confuse dans son expression, mais nette dans son orientation: la classe ouvrière française entendait prendre son sort entre ses propres mains, et c'est ce qui a donné au mouvement son caractère révolutionnaire.

Or ce mouvement sans précédent a été coiffé, d'abord, dévié puis arrêté ensuite, en définitive combattu avec succès par le Parti communiste français et sa fraction à la tête de la C. G. T., en d'autres termes, par l'appareil stalinien en France. C'est en effet sous son influence et en résultat de ses efforts considérables que la grève générale n'a pas été unifiée ni même contrôlée par les grévistes eux-mêmes, qu'elle a été plutôt le résultat d'une addition de grèves simultanées au lieu de constituer le mouvement irrésistible de la classe, ce qui a permis, au cours de l'ultime phase, d'émettre le front gréviste par la conclusion d'accords particuliers et des rentrées séparées, et surtout, par l'adhésion du P. C. F. et de la direction de la C. G. T. à la perspective des élections pour mettre fin à la grève générale. Tout au cours du mouvement, le même appareil stalinien a fait d'énormes efforts, justifiés dans sa propagande par la peur de la guerre civile, pour le maintenir dans des limites légales, au niveau de la lutte pour un compromis sur les revendications ouvrières. Les journaux bourgeois ennemis de la grève n'ont pas été touchés par la grève, et ce sur l'intervention de la C. G. T. elle-même, et il n'y a eu aucune riposte au célèbre discours de de Gaulle appelant ses partisans à faire front. Dans certains cas, la fraction stalinienne de la C. G. T. a même eu recours à des mots d'ordre de type »grève gestionnaire« – comme pour la sécurité sociale – afin d'émousser précisément le caractère révolutionnaire du mouvement. Le fait que le Parti stalinien en France soit apparu en Mai-Juin

² Les partisans du mot d'ordre de l'»autogestion« dans les pays capitalistes, comme objectif du mouvement ouvrier auraient intérêt à méditer cette question que j'ai seulement abordée avec E. Témime dans notre étude sur *La Révolution et la Guerre d'Espagne*.

1968 comme le parti de l'ordre bourgeois et du parlementarisme dans des circonstances aussi propices à une orientation révolutionnaire exige d'être expliqué et compris.

Il ne peut l'être en dehors de l'explication historique du stalinisme lui-même. Le stalinisme est né en Russie – faut-il le rappeler? – après des années de lutte du pouvoir soviétique – celui des conseils ouvriers et paysans – contre l'intervention armée des puissances du reste du monde. Il est né, dans ce cadre historique, de l'isolement de la révolution dans un pays arriéré, inculte, au bas niveau technique, où la classe ouvrière constituait une infime minorité au milieu d'une masse énorme de paysans sans aucune instruction. C'est de la désintégration du prolétariat russe, de son isolement au lendemain de la guerre civile qu'est née finalement, en arbitre au-dessus des classes exprimant à la fois la poussée des couches paysannes et la pression de l'impérialisme, cette couche privilégiée de bureaucrates monopolisant le pouvoir, les *apparatchiki* gouvernant au moyen de la police politique dont Stalin n'a été que l'incarnation et le porte-parole. Mais la bureaucratie n'a pas vaincu sans combat. Elle a dû, pour vaincre, soutenir une dure lutte, en particulier contre l'opposition de gauche. Avant d'imposer le type de Parti stalinien monolithique et bureaucratiquement centralisé, elle a dû briser les traditions et la démocratie ouvrières qui vivaient au sein du Parti bolchevique. Avant d'imposer l'objectif de la construction du socialisme dans un seul pays, elle a dû briser les traditions internationalistes vivantes dans le Parti bolchevique. Elle a dû, finalement, pour assurer son règne, détruire le Parti bolchevique lui-même et ses hommes – un phénomène qui culmine en 1937 avec les Procès de Moscou et la grande purge – et lui substituer la hiérarchie d'un appareil de fonctionnaires de Parti et d'Etat, un régime qui n'a de «soviétique» que le nom.

Né de la défaite de la révolution en Europe après octobre 1917, le stalinisme a, à son tour, nourri de nouvelles défaites, tant du fait qu'il a conduit le même combat dans les différents Partis communistes que parce que la théorie du «socialisme dans un seul pays» constituait un obstacle sur la voie d'une politique révolutionnaire. Il porte une écrasante responsabilité dans la défaite sans combat de la classe ouvrière allemande face à Hitler en 1933, puisque c'est lui qui dicte aux communistes allemands la folle tactique de refus du front unique qui permet la victoire des bandes nazies: le désir de la bureaucratie de maintenir à tout prix le statu quo sur lequel elle repose en fait un facteur contre-révolutionnaire. Dans les années qui suivent, les partis staliens – en France comme en Espagne à partir de 1936 – combattent la révolution non seulement pour le compte des intérêts diplomatiques du gouvernement de Moscou mais pour le compte de la bureaucratie et de sa préservation en U. R. S. S. même: comme l'écrivait en 1936 le communiste tchécoslovaque Zavis Kalandra – qui devait être pendu en 1950 – l'action ouvrière dans les pays avancés pouvait constituer un dangereux exemple pour la classe ouvrière dépossédée de ses conquêtes par la bureaucratie stalinienne.³ Et pourtant – et il est capital de le

³ Josef Guttman, Zavis Kalandra, *Odhalené tajemství moskvevskeho procesu*, 27 août 1936, cité par la *Uérité*, No 544, juin 1969.

comprendre —, pendant toute cette période, le stalinisme a joui de la confiance de larges masses ouvrières, de ces larges masses ouvrières que sa politique contribuait pourtant à livrer à leur ennemi de classe: l'Union soviétique, les Partis communistes, sur la base de leur identification avec la révolution d'octobre 1917, jouissaient de la confiance de l'avant-garde ouvrière dont les militants communistes constituaient les cadres organisateurs. Sur cette base, et grâce à l'écrasement de toute démocratie ouvrière notamment dans les syndicats qu'ils contrôlent, les hommes de l'appareil stalinien exerçaient sur la classe ouvrière d'un pays comme la France un véritable monopole politique.

De ce point de vue, l'année 1968 n'a vu se produire aucune rupture dans la continuité de la politique stalinienne. La politique du Parti communiste français face à la grève générale, celle du gouvernement de l'U. R. S. S. face au mouvement de masses en Tchécoslovaquie ont le même caractère contre-révolutionnaire. A Prague, il s'agissait de maintenir les privilèges de la bureaucratie et son monopole politique, d'empêcher un exemple contagieux pour les travailleurs de tous les pays, Union soviétique y compris, et de maintenir un important pays d'Europe centrale dans la vassalité du gouvernement de Moscou, et cette politique a eu la bénédiction du président Johnson et des milieux dirigeants de l'impérialisme mondial. A Paris, il s'agissait de préserver le statu quo, de maintenir le régime gaulliste qui apparaissait utile à la politique dite de «coexistence pacifique», comme d'empêcher une prise de conscience de la part de la classe ouvrière qui aurait signifié la mise en question du rôle de l'appareil stalinien et surtout de son monopole d'organisation au sein de la classe ouvrière. Contrairement à ce que pensent certains, les parties communistes d'occident ne sont pas, quel que soit le degré de leur «social-démocratisation», identifiables à des partis social-démocrates: les soucis majeurs de leur appareil sont en effet ceux de la bureaucratie et c'est seulement par son intermédiaire qu'ils se sont faits les agents de leur bourgeoisie, ce qui explique qu'aujourd'hui une partie de ces appareils, orientée sur la droite, réclame une indépendance vis-à-vis de Moscou qui est en réalité pour eux l'allégeance directe à leur propre bourgeoisie.

Le phénomène capital de l'année 1968 est la révélation, nettement formulée dans une avant-garde encore faible numériquement, mais confusément ressentie dans de très larges masses, de ce rôle contre-révolutionnaire de la bureaucratie stalinienne à l'Est comme à l'Ouest.

Pour le comprendre, il est nécessaire de revenir sur la façon dont s'est déroulée cette première étape de la crise du stalinisme, en d'autres termes, du début de l'émancipation de la classe ouvrière à son égard qui rend à nouveau possible sa lutte mondiale contre l'impérialisme. Le rôle des étudiants a été considérable, tant à Varsovie, qu'à Prague ou Paris. Leurs luttes ont joué le rôle de «détonateur», et, en France, en Tchécoslovaquie, en Argentine, les étudiants ont montré que la lutte était possible, qu'elle payait et c'est leur action qui a facilité une mise en branle de la classe ouvrière que les appareils ont été incapables d'empêcher. En Allemagne de l'ouest, à Belgrade, à Mexico, les choses ne sont pas allées jusque là, à la fois parce que les bureaucrates ont su utiliser toutes les armes possibles pour dresser une barrière entre étudiants et ouvriers, et parce que, théorisant leur courte

expérience, les étudiants se sont imaginés qu'ils constituaient véritablement l'avant-garde de la société et sont allés vers les ouvriers en «professeurs rouges», en maîtres à penser, sans le sentiment de profonde solidarité indispensable, sans avoir compris que l'action qu'ils menaient n'avaient de sens que s'ils se considéraient eux-mêmes seulement comme le détachement avancé de la classe ouvrière dans l'université.

C'est la classe ouvrière française, au cours de sa grève générale, qui a fait, en France, chanceler l'Etat gaulliste. C'est la classe ouvrière tchécoslovaque qui a donné son élan irrésistible au printemps de Prague et qui a constitué, le 21 août et depuis, le bastion de la résistance à l'offensive contre-révolutionnaire. C'est parce que la classe ouvrière française a finalement été jugulée par les appareils qui lui ont imposé la reprise du travail, que le régime a pu connaître une brève restauration. Mais c'est aussi parce que la classe ouvrière n'a pas été vaincue et qu'elle commence à avoir conscience de sa force et de son besoin d'unité pour le combat, que De Gaulle a dû partir, et que le régime aujourd'hui encore hésite devant une politique que lui dictent les besoins du maintien du régime du profit, mais dont il sait qu'elle provoquera des luttes gigantesques et dans un avenir très proche. Enfin, le rôle joué par les travailleurs au cours de ces grands combats de 1968 a pulvérisé toutes les sottises à la mode sur l'«intégration» de la classe ouvrière à la «société industrielle» et autres théories tendant à nier la permanence de la lutte des classes.

Les combats révolutionnaires de 1968 ont également abattu définitivement une autre barrière: celle que l'on appelait le «rideau de fer»: on prend conscience aujourd'hui de l'unité européenne et mondiale des luttes de classes. La répression en Tchécoslovaquie a constitué une défaite grave pour le mouvement révolutionnaire et a été ressentie comme telle tant à Paris qu'à Berlin ou Belgrade. En même temps, la lutte de la classe ouvrière, avant comme après l'intervention, constitue en elle-même un facteur révolutionnaire profond, un élément important de la destruction du mythe du socialisme dans les pays dominés par la bureaucratie stalinienne. C'est à cause d'elle que tout un chacun peut se rendre compte aujourd'hui qu'à Prague, la presse de la bureaucratie combat avec acharnement la théorie du «rôle dirigeant de la classe ouvrière» dont l'identification au Parti stalinien est désormais impossible. C'est à cause d'elle que les militants communistes qui ont commencé à s'organiser pour la défense ou mieux pour la conquête des libertés démocratiques ont été solidaires des travailleurs tchécoslovaques et ont condamné la contre-révolution armée aux mains des bureaucrates qui oppriment les travailleurs de l'U.R.S.S. comme les travailleurs de Tchécoslovaquie et d'ailleurs. Le résultat est qu'aujourd'hui, de Paris à Moscou en passant par Prague et Belgrade, nombreux sont les militants qui ont compris le rôle contre-révolutionnaire du stalinisme, ce rôle très concret de défense de l'impérialisme qu'il assume aujourd'hui dans le monde. La première brèche a été ouverte dans le stalinisme. Il s'agit aujourd'hui de l'élargir pour pouvoir réellement abattre l'impérialisme.

De ce point de vue, on a assisté un peu partout, mais surtout en occident, à une série de réactions et d'interprétations des événements, compréhensibles et expliquables, mais qui pourraient avoir des conséquences catastrophiques. Dire et écrire aujourd'hui que la classe ouvrière n'est plus la seule force susceptible de changer la société, c'est se résigner, renoncer au combat et en particulier à la lutte contre l'emprise des appareils qui essaient de l'endormir par des théories bien surannées sur la « transition pacifique » et les « voies parlementaires ». Dire aujourd'hui que le problème *du pouvoir* ne se pose plus, c'est blanchir le stalinisme de tout ce qu'il a fait pour empêcher que ce problème soit posé au cours de la lutte en France. Dire que c'est le mot d'ordre d'« auto-gestion » qui prend la première place dans les revendications ouvrières en pays capitaliste, c'est masquer le problème des rapports de production et le problème capital de la nature de classe de l'Etat, comme dans le cas de la « co-gestion universitaire » qui revient, par le biais des crédits, à inviter étudiants et enseignants à appliquer eux-mêmes la politique de la bourgeoisie, quémander des crédits auprès des capitalistes, sélectionner les étudiants en fonction des besoins de l'« économie » – du capitalisme –, briser le mouvement syndical au profit d'une organisation corporatiste. Théoriser une situation de fait transitoire, développer les idées sur le rôle des « minorités agissantes » et la valeur des « actions exemplaires », c'est faciliter provocation et répression, isoler les révolutionnaires des masses, contribuer à discréditer jusqu'à l'idée de manifestation et d'action. De ce point de vue, les attaques récemment conduites contre des militants ou des réunions du P. C. F. par des commandos de groupes se réclamant du « gauchisme » constituent pour les bureaucrates un appoint inestimable. Les militants ont à surmonter encore bien des confusions afin de ne pas donner d'armes à leurs adversaires.

Un effort de clarification est absolument et immédiatement nécessaire. La situation est en effet nouvelle dans la mesure où apparaissent en Europe et dans le monde des signes de la poursuite de cette crise révolutionnaire dont nous avons vécu la première étape en 1968. Sera-t-elle sans lendemain, ou constituera-t-elle pour les générations de demain, le prologue, la répétition générale, comme l'a été en définitive la révolution de 1905 par rapport à celle de 1917 ? Cela dépend en grande partie des efforts de clarification, d'explication théorique à donner, d'un point, qu'il faut faire. Une foule de problèmes à la fois anciens et nouveaux se posent. Dans le domaine des objectifs le problème de l'égalité sociale, de la démocratie directe, du système et du rôle des conseils, de la question nationale. Dans le domaine des moyens, celui du rôle et de la place des organisations traditionnelles, diffèrent selon qu'il s'agit des partis et des syndicats, celui de l'expression des révolutionnaires dans un langage clair, accessible à tous, celui du langage à trouver entre militants de l'Est et de l'Ouest, celui de la place des intellectuels et des étudiants dans le mouvement ouvrier et révolutionnaire, celui, enfin, de la démocratie ouvrière à retrouver, des tendances et des fractions.

De la clarification de ces questions dépend le choix de mots d'ordre et en définitive l'élaboration d'un programme mondial de révolution socialiste répondant à la fois aux exigences globales et universelles de

la situation et aux conditions spécifiques des pays différents. Rien ne sera fait sur ce plan en dehors de l'organisation des révolutionnaires, en dehors de la construction du parti révolutionnaire qui a manqué tant en Allemagne, France et Espagne dans les années trente que depuis, en France, en Italie, en Tchécoslovaquie ou en Hongrie. Ses formes et même ses principes peuvent et doivent être discutés puisqu'il est capital d'en faire un instrument de révolution et non le contraire. Mais il est capital qu'il soit *international*. Tant il est vrai qu'aucune garantie contre la dégénérescence d'un parti ou même d'une révolution n'existe avant la victoire de la révolution à l'échelle de la planète. Tant il est vrai aussi que la situation nouvelle créée en 1968 exige la reprise de ce que les bolcheviks avaient considéré comme la tâche principale après leur victoire en Russie, la construction d'une Internationale, qu'ils n'ont pu mener à bien, mais qui seule pourra concentrer les expériences, bâtir ce programme et lutter à l'échelle du monde.

C'est pourquoi j'espère que la discussion sera riche et la contradiction vigoureuse. À l'étape présente, nous avons à apprendre, à comprendre, à aiguiser analyses et perspectives afin de préparer ce que personne au monde – ni à Washington, ni à Moscou – ne peut éviter, l'explosion révolutionnaire, dont il dépend de l'action de gens comme nous qu'elle soit un pas en avant vers le socialisme ou, au contraire, le dernier sursaut avant la chute dans la barbarie d'une nouvelle guerre mondiale, cette fois nucléaire.

ERNST BLOCH UND GEORG LUKACS – EHRENDOKTOREN
DER UNIVERSITAT ZAGREB

Anlässlich des dreihundertjährigen Jubiläums der Universität Zagreb wurde den großen marxistischen Denkern Ernst Bloch und Georg Lukács der Titel des Ehrendoktors erteilt. E. Bloch und G. Lukács haben diese Ehren angenommen, womit auch der Universität Zagreb eine große Ehre erwiesen wurde.

Aus Gesundheitsgründen konnte G. Lukács der feierlichen Promotion nicht beiwohnen. E. Bloch flog zur Promotion aus Zürich, doch konnte das Flugzeug wegen des Nebels nicht landen und mußte nach einem vergeblichen Kreisen über Zagreb nach Zürich zurückkehren. So wurden Bloch und Lukács in Abwesenheit am 18. Dezember promoviert.

Indem wir Ernst Bloch und Georg Lukács, auf deren Mitgliedschaft im Redaktionsrat von »Praxis« wir stolz sind, zu dieser Ehre herzlich gratulieren, möchten wir ihnen noch viele Jahre schöpferischer Tätigkeit wünschen.

WORTE DES DANKS FÜR DIE VERLEIHUNG
DER EHRENDOKTORWÜRDE IN ZAGREB 18. XII 1969

Der Zagreber Ehrendoktor erfüllt mich mit einer der angemessensten Freuden, die ich mir denken kann. Wurde er doch von einer so angesehenen Universität wie der in Zagreb verliehen. Und Zagreb liegt in einem Land, das als erstes mit großem Mut den Weg begann zu einem menschlichen, unschematischen, einzig genuinen Sozialismus. Im besonderen ist Zagreb sozusagen die Heimatsuniversität von tonangebenden Philosophen der Zeitschrift »Praxis«, diesem so wichtigen gegenwärtig fast einzigen Organ eines lebendigen innegehaltenen Marxismus. Die »Praxis« hat dadurch nicht nur internationale Bedeutung, sie trägt auch zum geistigen Ruhm Jugoslawiens bei, unbeirrt von aller Versteinerung und allen Verdinglichungen der Mediokrität, denen gerade heutiger Marxismus so oft ausgesetzt ist. Hohes Niveau ist in dieser Zeitschrift so selbstverständlich wie es in bedeutend offizielleren außerhalb Jugoslawiens eine Ausnahme wurde. Und es gehört zum Geist der »Praxis«, daß Zagreb unter den deutschschreibenden Autoren nicht nur Heisenberg sondern auch Lukacs den Ehrendoktor verlieh, der sich gerade dadurch als echt sozialistischer erweist. Sozialistisch in der Offenheit für die wirklich gegenwärtige und ununterdrückbare revolutionäre Tendenz wie Latenz und ihre Horizonte; die Aufschrift an den Bahnübergängen, gar an allen Kopfbahnhöfen ohne Kopf heißt hier wirklich nicht: »Halt, wenn die Karriere geschlossen ist«. Derart also ist es eine besonders unbedenkliche Auszeichnung, den Doctor honoris causa von einer Universität in Jugoslawien sowohl aus dem Kreis der dort blühenden Theorie wie jener Praxis zu erhalten, die ihn symptomatisch ermöglichte und so nicht auf den Namen einer vorzüglichen Zeitschrift begrenzt ist.

Ich danke seiner Magnifizenz für die Begrüßung, Kollegen Vranicki für die Laudatio, im besonderen einer Hohen Philosophischen Fakultät für die Ehrenpromotion bei der festlichen Gelegenheit ihres dreihundertjährigen Jubiläums. Der Universität Zagreb insgesamt die schönsten Wünsche für die kommenden dreihundert Jahre.

ERNST BLOCH

»Die Worte des Danks...«, von E. Bloch für die festliche Promotion in Zagreb vorbereitet, wurden nach dem mißlungenen Versuch zur Promotion zu kommen dem Rektor der Universität Zagreb zugesandt. (Red.)

BERTRAND RUSSELL
(1872–1970)

Gajo Petrović

Zagreb

Bertrand Russell, 97, died, at his home, Plas Penrhyn, Penrhyn-deudraeth.

When he was eighty, he reflected on the fear of death oppressing some old people and he maintained that this feeling – for which there is some justification in the young, who fear that they might be cheated of the best things that life has to offer – is »somewhat abject and ignoble« in old people, who have had the opportunity to experience life and to achieve whatever they were capable of doing. »An individual human existence«, wrote Russell, »should be like a river – small at first, narrowly contained within its banks, and rushing passionately past boulders and over waterfalls. Gradually the river grows wider, the banks recede, the waters flow more quietly, and in the end, without any visible break, they become merged in the sea, and painlessly lose their individual being. The man who, in old age, can see his life in this way, will not suffer from the fear of death, since the things he cares for will continue. And if, with the decay of vitality, awareness increases, the thought of rest will be not unwelcome. I should wish to die while still at work, knowing that others will carry on what I can no longer do, and content that what was possible has been done.«¹

Russell's wish to die while still at work came true. News correspondents could report that »he died in the room he loved best«, surrounded by books and unfinished work.²

¹ B. Russell, *Portraits from Memory and other Essays*, London, 1956, p. 52. From the essay »How to Grow Old«, first published in 1952.

² »To the last he was working hard, pouring out his thoughts and opinions. A prodigious river of letters flowed in and out of his home. Just before the weekend he finished a statement on the Middle East which his secretary took to a parliamentary conference in Cairo; he was conducting a lengthy correspondence on Vietnam, his overriding concern, with U Thant and others; he was keeping up a constant battle for political prisoners everywhere. – On Sunday evening, as ever,

However, could Russell die knowing that others would carry on his work and »content that what was possible has been done«? To raise this question is to ask about the value and importance of Russell's thought and work, to ask about his contribution to philosophy and history. An evaluation of a thinker's work should include not only his greatness, but also his limitations and shortcomings. But is the death of a philosopher the right moment for an objective critical examination of his work? Is this not an occasion when respect and deference permit mention only of what was good and valuable? An affirmative answer is perhaps correct in general, but here what holds generally, does not hold for Russell.

Russell was a passionate fighter for freedom and justice against slavery and violence. However, he hated lies, insincerity and duplicity perhaps even more than unfreedom and injustice. Without hypocrisy and false benevolence he used to express his opinions about his friends and his enemies, about his contemporaries and predecessors with full sincerity and straightforwardness. Thus, if we wish to express our esteem in a way adequate to him, we can do so only by speaking about him, even in this moment, openly and critically, without falsity and insincerity.

What, then, is the significance and value of Russell's thought and life-work?

The difficulty of answering this question lies not only in evaluation, but also in reconstruction of what could be regarded as Russell's most characteristic and important philosophical views. From 1896, when he published his first book (*German Social Democracy*) until his recent death Russell published some seventy books and pamphlets.³ And whereas with other philosophers one usually knows which book or books should be regarded most important in their work, with Russell this is not the case. To a written question directed to him in 1957 by two Yugoslavs »Which of your published works do you regard as the most adequate expression of your present views and which of them do you consider your most valuable contribution to

he relaxed over a glass of his favourite whisky. Then he went to his room from which he liked to gaze at the sea and the white cottage across the Glaslyn estuary.« (Trevor Fishlock, »He died in the room he loved best, between gaunt mountains and sea«, *The Times*, Wednesday, February 4, 1970, p. 9.)

³ *German Social Democracy* (1896), *An Essay on the Foundations of Geometry* (1897), *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz* (1900), *The Principles of Mathematics* (1903), *Principia Mathematica* (with A. N. Whitehead), vol. I-III (1910-1913), *Philosophical Essays* (1910), *Anti-Suffragist Anxieties* (1910), *The Problems of Philosophy* (1912), *Scientific Method in Philosophy* (1914), *Our Knowledge of the External World as a Field for Scientific Method in Philosophy* (1914), *The Philosophy of Bergson* (1914), *War - the Offspring of Fear* (1915), *Principles of Social Reconstruction* (1916), *Policy of the Entente 1904-1914* (1916), *Justice in War-time* (1916), *Political Ideals* (1917), *Roads to Freedom: Socialism, Anarchism and Syndicalism* (1918), *Mysticism and Logic and other Essays* (1918), *An Introduction to Mathematical Philosophy* (1919), *The Practice and Theory of Bolshevism* (1920), *The Analysis of Mind* (1921), *Free Thought and Official Propaganda* (1922), *The Problem of China* (1922), *The ABC of Atoms* (1923), *Icarus; or, the Future of Science* (1924), *How to be Free and Happy* (1924), *What I believe* (1925), *The ABC of Relativity* (1925), *On Education, especially in Early Childhood* (1926), *Why I am not a Christian* (1927), *The Analysis of Matter* (1927), *An Outline of Philosophy* (1927), *Sceptical Essays* (1928), *Marriage and Morals* (1929), *Has Religion*

philosophy?« Russell replied: »The most adequate expression of my theoretical view is *Human Knowledge: its Scope and Limits*. In political theory I should place first my book *Power*; as regards political practice, I should commend *Human Society in Ethics and Politics*.«⁴

Is a philosopher the best judge of the value of his own works? Would Russell himself at some other time, say ten years earlier or later, mention exactly the same works as the most adequate expression of his views? At any rate, it would not be surprising if Russell were to mention, instead of any of the three works mentioned above, some other of his famous books such as *The principles of Mathematics*, *Principia Mathematica* (with A. N. Whitehead), *The Problems of Philosophy*, *Our Knowledge of the External World*, *Principles of Social Reconstruction*, *Roads to Freedom: Socialism, Anarchism and Syndicalism*, *An Introduction to Mathematical Philosophy*, *The Analysis of Mind*, *The Analysis of Matter*, *The Practice and Theory of Bolshevism*, *On Education, Freedom and Organization, 1814–1914*, *An Inquiry into Meaning and Truth*, *History of Western Philosophy*. Neither would it be surprising had Russell as the most adequate expression of his views recommended some of his famous collections of essays, such as *Philosophical Essays*, *Mysticism and Logic*, *Sceptical Essays*, *In Praise of Idleness*, *Unpopular Essays*, *Logic and Knowledge*, *Portraits from Memory*.

However, the difficulty is not the great number of published works. In the course of his long life Russell explored almost all philosophical fields – from the philosophy of mathematics, philosophy of science, logic, theory of knowledge and metaphysics to the philosophy of education, ethics, social and political philosophy, philosophy of religion, philosophy of culture, philosophy of history and history of philosophy. From the field of philosophy he sometimes stepped over into the field of literature, political journalism and the popularization of science. Have these excursions outside of the field of philosophy something to do with his basic philosophical conceptions? And where are the center of his interests and the starting point of his conceptions within philosophy?

made useful *Contributions to Civilization* (1930), *The Conquest of Happiness* (1930), *The Scientific Outlook* (1931), *Education and the Social Order* (1932), *Freedom and Organization, 1814–1914* (1934), *Religion and Science* (1935), *In Praise of, Idleness and other Essays* (1935), *Which Way to Peace?* (1936), *Determinism and Physics* (1936), *Education for Democracy* (1937), *Power* (1938), *An Inquiry into Meaning and Truth* (1940), *Let the People Think* (1941), *History of Western Philosophy* (1945), *Physics and Experience* (1946), *The Faith of a Rationalist* (1947), *Philosophy and Politics* (1947), *Towards World Government* (1948), *Human Knowledge, its Scope and Limits* (1948), *The Atomic Age* (1948), *Authority and the Individual* (1949), *Unpopular Essays* (1950), *The Impact of Science on Society* (1951), *New Hopes for a Changing World* (1952), *Satan in the Suburbs* (1953), *Human Society in Ethics and Politics* (1954), *Nightmares of Eminent Persons* (1954), *Logic and Knowledge* (1956), *Portraits from Memory and other Essays* (1956), *My Philosophical Development* (1959), *Fact and Fiction* (1961), *Bertrand Russell Speaks His Mind* (1960), *Has Man a Future* (1961), *The Wisdom of the West* (1959), *Common Sense and Nuclear Warfare* (1961), *Unarmed Victory* (1961), *The Basic Writings of B. Russell* (1961), *The Autobiography of Bertrand Russell* (1967), *Bertrand Russell's Best* (1962).

⁴ From a letter from B. Russell to G. Petrović and A. Tanović, May 27, 1957. The letter was published in *Književne novine*, Belgrade.

If we were to address this question to Russell himself, the answer might be very different depending on the time when we asked him, and sometimes even not merely on the time, but also on the instant and mood. In the early phases of his activity we encounter the view that philosophy is or at least should become science. In this phase he would maintain that logic is »the essence of philosophy« and that »every philosophical problem, when it is subjected to the necessary analysis and purification, is found either to be not really philosophical at all, or else to be, in the sense in which we are using the word, logical.«⁵ To be sure, he warned that in this context he did not mean a »mathematical« but a »philosophical« logic, but the relationship between the two remained somewhat unclear.⁶ In accordance with the thesis of the scientific nature of philosophy, and of logic as its core, Russell in this phase opposed the inclusion of ethics, social and political philosophy and related fields in philosophy, so that he regarded his own ethical, social, political and educational views as his nonphilosophical views, which he had the right to hold as a citizen, but which were not philosophical simply because he himself was a philosopher.

Russell's views considerably changed in later periods. Giving up the idea of philosophy as a science, or a branch of science he removed logic from the center of philosophy (and even from the province of philosophy in general),⁷ and he broadened the frontiers of philosophy to include many views that he previously classified as non-philosophical. In this period we encounter very often paradoxical and mutually exclusive definitions of philosophy. In one of his essays Russell thus wrote: »Philosophy has been defined as »an unusually obstinate attempt to think clearly«; I should define it rather as »an unusually ingenious attempt to think fallaciously.«⁸

When he was asked to clarify his conception of philosophy, Russell replied: »What I have to say about the definition of »philosophy« I have said at the beginning of my *History of Western Philosophy*.«⁹

If we read this beginning to which Russell refers us, we shall see that the idea of a scientific philosophy has been abandoned. »The conceptions of life and the world which we call »philosophical« are

⁵ B. Russell, *Our Knowledge of the External World as a Field for Scientific Method in Philosophy*. First published in 1914, reprinted 1953, G. Allen & Unwin, London, p. 42.

⁶ Discussing the relationship between the two, Russell writes: »Mathematical logic, even in its most modern form, is not directly of philosophical importance except in its beginnings. After the beginnings, it belongs rather to mathematics than to philosophy. Of its beginnings, which are the only part of it that can properly be called philosophical logic, I shall speak shortly. But even the later developments, though not directly philosophical, will be found of great indirect use in philosophizing.« (*Op. cit.*, p. 5).

⁷ »Logic, it must be admitted, is technical in the same way as mathematics is, but logic, I maintain, is not part of philosophy.« (B. Russell, *Human Knowledge. Its Scope and Limits*. G. Allen & Unwin. First published in 1948, third impression 1956, London, p. 5.)

⁸ B. Russell, *Unpopular Essays*, Simon and Schuster, New York 1950, p. 45.

⁹ From the May 27, 1957, letter to G. Petrović and A. Tanović.

a product of two factors: one, inherited religious and ethical conceptions; the other, the sort of investigation which may be called »scientific«, using this word in its broadest sense.»¹⁰

Observing that the word »philosophy« has been used in many different ways, Russell explains the way in which he himself intends to use it: »Philosophy, as I shall understand the word, is something intermediate between theology and science. Like theology, it consists of speculations on matters as to which definite knowledge has, so far, been unascertainable; but like science, it appeals to human reason rather than to authority, whether that of tradition or that of revelation. All *definite* knowledge – I should contend – belongs to science; all *dogma* as to what surpasses definite knowledge belongs to theology. But between theology and science there is a No Man's Land, exposed to attack from both sides; this No Man's Land is philosophy.»¹¹

After he has enumerated a number of important questions which in his opinion belong to philosophy, because science cannot answer them and the confident answers of theologians seem no longer convincing,¹² Russell describes as follows the relationship between science, theology and philosophy: »Science tells us what we can know, but what we can know is little, and if we forget how much we cannot know we become insensitive to many things of very great importance. Theology, on the other hand, induces a dogmatic belief that we have knowledge where in fact we have ignorance, and by doing so generates a kind of impertinent insolence towards the universe. Uncertainty, in the presence of vivid hopes and fears, is painful, but must be endured if we wish to live without the support of comforting fairy tales. It is not good either to forget the questions that philosophy asks, or to persuade ourselves that we have found indubitable answers to them. To teach how to live without certainty, and yet without being paralysed by hesitation, is perhaps the chief thing that philosophy, in our age, can still do for those who study it.»¹³

¹⁰ B. Russell, *History of Western Philosophy*, G. Allen & Unwin, London, first published in 1946, fifth impression 1955, p. 10.

¹¹ *Ibidem*.

¹² The questions are: »Is the world divided into mind and matter, and, if so, what is mind and what is matter? Is mind subject to matter, or is it possessed of independent powers? Has the universe any unity or purpose? Is it evolving towards some goal? Are there really laws of nature, or do we believe in them only because of our innate love of order? Is man what he seems to the astronomer, a tiny lump of impure carbon and water impotently crawling on a small and unimportant planet? Or is he what he appears to Hamlet? Is he perhaps both at once? Is there a way of living that is noble and another that is base, or are all ways of living merely futile? If there is a way of living that is noble, in what does it consist, and how shall we achieve it? Must the good be eternal in order to deserve to be valued, or is it worth seeking even if the universe is inexorably moving towards death? Is there such a thing as wisdom, or is what seems such merely the ultimate refinement of folly? To such questions no answer can be found in the laboratory. Theologies have professed to give answers, all too definite; but their very definiteness causes modern minds to view them with suspicion. The studying of these questions, if not the answering of them, is the business of philosophy.« (*Op. cit.*, pp. 10–11.)

¹³ *Op. cit.*, p. 11.

However the whole difficulty in analyzing Russell's philosophy does not lie only in the great number of books published and in an insufficiently rigorous delimitation of the field of philosophy, or in the great shift of its boundaries. The difficulty lies equally in the frequent change of Russell's philosophical conceptions. He soon changed his early Millian inclinations for Kantianism and then for an ardent Hegelianism, to turn later into an even more ardent anti-Hegelianism. He started as a liberal and pacifist, became later socialist, communist and even Bolshevik, but after his visit to the Soviet Union he cooled down and became very critical of communism. In the last years of his life he again came closer to the old socialist and communist ideals. In metaphysics and theory of knowledge he defended a platonistic »realism«, new realism, logical atomism, neutral monism, pluralism. About the change of his attitude toward mathematics Russell himself says: »I set out with a more or less religious belief in a Platonic eternal world, in which mathematics shone with a beauty like that of the last Cantos of the Paradiso. I came to the conclusion that the eternal world is trivial, and that mathematics is only the art of saying the same thing in different words.«¹⁴

Is it possible to find some unity, skeleton, or logic in this chaos of fields, conceptions and phases? Or was Russell's philosophy without a central idea and devoid of an inner unity?

Bertrand Russell gave different answers to the question of what philosophy really is, but if we go not only by these individual statements, but by his total philosophical activity, an answer emerges rather univocally. It is well known that Russell first became famous as a logician. His contribution to symbolic logic is hard to overestimate. However, precisely from the ranks of those who should be most grateful to him for this contribution – from the ranks of mathematical logicians – voices have been heard recently that Russell's conception of logic is in many respects superficial and ill-reasoned, that in both depth and rigour he falls considerably behind his great predecessor Gottlob Frege, as well as behind some of his own contemporaries and followers. There is certainly some truth in this, but a special investigation would be necessary to ascertain how much. Regardless of the extent to which his critics are right in certain details, however, Russell surpassed them in at least one thing: for him symbolic logic was not the first and the last world in philosophy, and especially not the whole of philosophy. He constructed his symbolic logic as a part of an attempt to found mathematics by deducing it from logic, and he undertook this attempt in the hope of arriving at firm and certain knowledge. Not mathematics as mathematics, nor logic as logic captivated Russell's mind and drew him into its embrace. Mathematics and logic attracted Russell as fields of a possible certain knowledge. His attempt to arrive at sound, absolutely certain knowledge at least in this field proved unsuccessful, but Russell fearlessly confessed this both to himself and to others and without any

¹⁴ B. Russell, *Portraits from Memory and other Essays*, G. Allen & Unwin, London 1956, p. 56.

sentimentality he left over to others to worry about these fields to which he devoted nearly two decades of his life and to which he made such an important contribution.¹⁵

However, if mathematics and logic attracted Russell because he hoped to find certain knowledge in them this is not to say that in knowledge he was interested only in the possibility of its certainty. Russell never believed that we can achieve ultimate certainty in great metaphysical questions. Nevertheless, he kept trying to solve the riddle of the world. Far from being merely an epistemologist, Russell kept trying to understand and explain both the natural world which is the basis and the presupposition of our existence, and the human, historical world which grows on this basis. And far from simply describing and diagnosing this human world, he was its passionate critic and a fearless fighter for changing it – within those limits where he saw this possibility.¹⁶

Russell sometimes called himself a »sceptic«, and others called him this, too. He called one collection of his papers *Sceptical Essays*, and the well-known book by Alan Wood was entitled: »Bertrand Russell: The Passionate Sceptic«.

Some of Russell's texts allow the conclusion that his scepticism, like that of Descartes, was merely methodical, that this was a doubt which appears at the beginning of philosophizing only to surrender to a firm and certain knowledge. Thus, in his work *An Outline of Philosophy* Russell maintains that there are some problems which many people find interesting, which do not belong to any science, and which have something in common: a doubt about what generally passes for knowledge. And he adds: If one wants to remove the doubt, a special investigation is needed which we designate by the name »philosophy«.¹⁷

¹⁵ Describing after many years his experience with mathematics and logic, with the help of which he tried to found it, Russell wrote: »I wanted certainty in the kind of way in which people want religious faith. I thought that certainty is more likely to be found in mathematics than elsewhere. But I discovered that many mathematical demonstrations, which my teachers expected me to accept, were full of fallacies, and that if certainty were indeed discoverable in mathematics, it would be in a new kind of mathematics, with more solid foundations than those that had hitherto been thought secure. But as the work proceeded, I was continually reminded of the fable about the elephant and the tortoise. Having constructed an elephant upon which the mathematical world could rest, I found the elephant tottering, and proceeded to construct a tortoise to keep the elephant from falling. But the tortoise was no more secure than the elephant, and after some twenty years of very arduous toil, I came to the conclusion that there was nothing more that I could do in the way of making mathematical knowledge indubitable.« (B. Russell, *Portraits from Memory and other Essays*, p. 53.)

¹⁶ That Russell not only accidentally and unwittingly took part in attempts to change the world is attested by his own words: »The serious part of my life ever since boyhood has been devoted to two different objects which for a long time remained separate and have only in recent years united into a single whole. I wanted, on the one hand, to find out whether anything could be known; and, on the other hand, to do whatever might be possible towards creating a happier world.« (B. Russell, *Portraits from Memory and Other Essays*, p. 53.)

¹⁷ B. Russell, *An Outline of Philosophy*, London 1927, p. I.

One could infer from this that philosophy is able to remove the doubt with which it starts. But in other places Russell says clearly that philosophy can never remove the doubt completely. This is not to say that it is entirely powerless and futile. »Philosophy, though unable to tell us with certainty what is the true answer to the doubts which it raises, is able to suggest many possibilities which enlarge our thoughts and free them from the tyranny of custom. Thus, while diminishing our feeling of certainty as to what things are, it greatly increases our knowledge as to what they may be; it removes the somewhat arrogant dogmatism of those who have never travelled into the region of liberating doubt, and it keeps alive our sense of wonder by showing familiar things in an unfamiliar aspect.«¹⁸

Scepticism, which is the prime-mover of philosophy, according to Russell, cannot be entirely removed by philosophy: Russell's scepticism is not only methodological, but also theoretical. However Russell's scepticism is not as radical as Pyrrho's. The radicalism of Pyrrho was alien to Russell. »I am a British Whig«, he says, »with a British love of compromise and moderation.«¹⁹

In contradistinction to radical sceptics Russell was ready to accept certain opinions at least as more or less probable. »I am prepared to admit any well-established result of science, not as certainly true, but as sufficiently probable to afford a basis for rational action.«²⁰

In another sense Russell's moderate scepticism could be considered most radical, because this is a scepticism which is sceptical to itself. In criticising the ancient scepticism Russell observed that »scepticism as a philosophy is not merely doubt, but what may be called dogmatic doubt.«²¹ Radical scepticism, precisely because of its dogmatic character, was unacceptable to Russell. Against scepticism Russell maintains: »But although every part of what we should like to consider »knowledge« may be in *some* degree doubtful, it is clear that some things are almost certain, while others are matters of hazardous conjecture. For a rational man, there is a scale of doubtfulness, from simple logical and arithmetical propositions, and perceptive judgments, at one end, to such questions as what language the Myceneans spoke or »what song the Sirens sang«, at the other.«²²

Thus, Russell's is a scepticism which could be called total but moderate. It is total because there is no field which is entirely inaccessible to it; it is moderate because there is no field where it triumphs entirely and excludes the possibility of at least probable judgments.

¹⁸ B. Russell, *The Problems of Philosophy*, London, first printed 1912, reprinted 1936, p. 243-244.

¹⁹ B. Russell, *Sceptical Essays*, G. Allen & Unwin, London. First published in 1935. First published in »Unwin Books« 1960. Fifth Impression 1966, p. 9.

²⁰ *Op. cit.*, p. 4.

²¹ B. Russell, *History of Western Philosophy*, p. 257.

²² B. Russell, *Human Knowledge. Its Scope and Limits*. Third impression, London 1956, p. 398.

In contradistinction to those sceptics who in their doubt stopped before the field of mathematics and logic, conceding that an absolutely certain knowledge is possible in this field, Russell maintained that errors are possible in mathematics and logic, too, and refused to admit a field of absolute certainty. And in contradistinction to those sceptics who believed that in metaphysical questions scepticism may reign without limitations, because there are no rational reasons for preferring one metaphysical conception to another, Russell believed that in these ultimate questions rational discussion and more or less probable hypotheses are possible.

Sometimes one can hear the opinion that Russell had certain views on basic ontological questions, but that they changed so quickly and chaotically that it is impossible to find in them a firm constant, or at least a logic of development. Against such views one can maintain that Russell had an ontological conception of his own, a vision of the world which was the starting point for all of his special philosophical views and which, despite all changes, from the moment when he first developed it at the beginning of the twentieth century remained basically the same. This is the conception of *logical atomism*.

This view of Russell's development is in agreement with his own, expressed at the beginning of his intellectual autobiography: »My philosophical development may be divided into various stages according to the problems with which I have been concerned and the men whose work has influenced me. There is only one constant preoccupation: I have throughout been anxious to discover how much we can be said to know and with what degree of certainty or doubtfulness. There is one major division in my philosophical work: in the years 1899–1900 I adopted the philosophy of logical atomism and the technique of Peano in mathematical logic. This was so great a revolution as to make my previous work, except such a was purely mathematical, irrelevant to everything that I did later. The change in these years was a revolution; subsequent changes have been of the nature of an evolution.²³

Bertrand Russell entered the scene of British philosophy at one of its rather untypical moments. The wave of neoidealism in European philosophy, which rose as a reaction to hitherto dominant positivism, dashed and inundated even England in the last decades of 19th century. As a reaction against the traditional empiricism, scepticism pluralism, psychologism, relativism, utilitarianism, and practicisim, which dominated British philosophy for centuries, different variants of idealism came to the fore, and the center of the scene was dominated by those peculiar neo-Hegelians, the »absolute idealists« (F. H. Bradley, B. Bosanquet, H. H. Joachim). Scepticism towards the deepest secrets of the world was replaced by a dogmatic metaphysics, philosophical pluralism by an idealistic monism, empiricism by speculation, analysis by synthesis, relativism by absolutism. During his studies at Cambridge (1890–1894) the young Russell came under the influence of the dominant philosophical orientation. His first philo-

²³ B. Russell, *My Philosophical Development*, Simon and Schuster, New York 1959, p. 11.

sophical book (*An Essay on the Foundations of Geometry*, written in 1895–96, published in 1897) is predominantly Kantian, and his unfinished texts from 1896–1897, which were in part published much later (in his autobiography), are entirely Hegelian, – of course in the sense in which Hegelianism was conceived in England at that time. Russell himself says of this: »I was at this time a full-fledged Hegelian, and I aimed at constructing a complete dialectic of the sciences, which should end up with the proof that all reality is mental. I accepted the Hegelian view that none of the sciences is quite true, since all depend upon some abstraction, and every abstraction leads, sooner or later, to contradictions. Wherever Kant and Hegel were in conflict, I sided with Hegel.«²⁴

However the Hegelian vision of the world, both in its authentic form and in that which was given to it by the British absolute idealists, was too alien not only to all traditions of British thinking but also to Russell's personal predispositions and initial intellectual impulses. The revolt against Hegel produced Russell's vision of the world, which he himself adequately termed »logical atomism«, and which despite all later doubts, modifications and additions he never entirely abandoned. According to this conception, the world is not an indivisible whole (as this was held by the English neo-Hegelians) but a whole analysable into mutually independent parts. If not in practice, in theory we must be able to arrive at the ultimate simple constituents of the world.

Through some of his statements Russell himself blurred the true origin and nature of this conception. In his foreword to the series of lectures which he delivered under the title »The Philosophy of Logical Atomism« in London in 1918 (and where he most systematically and fully developed this conception)²⁵ Russell maintained that in them he explains »certain ideas he 'learnt' from his 'friend and former pupil' Ludwig Wittgenstein«²⁶ Despite this declaration, we must maintain that he did *not* learn the basic idea of the philosophy of logical atomism from Wittgenstein. This idea is implicitly contained in his conception of symbolic logic, which he conceived and elaborated entirely independently of Wittgenstein, largely when the latter was still a boy. This naturally does not exclude the possibility that Wittgenstein stimulated Russell to an explicit formulation of the philosophical presuppositions of his symbolic logic and that, after he had accepted and independently developed the philosophy of logical atomism, he also influenced the elaboration of Russell's conception.

Russell's contention that he learned logical atomism from Wittgenstein might mislead to a false path also because it suggests that his version of this theory is not essentially different from Wittgenstein's. However the difference between Russell's and Wittgenstein's con-

²⁴ *Op. cit.*, p. 42.

²⁵ He explained the main traits of this conception already in his book *Our Knowledge of the External World* (1914), and he gave a concise sketch of it in his »Logical Atomism« in the volume *Contemporary British Philosophy*, First series, 1924.

²⁶ B. Russell, *Logic and Knowledge. Essays 1901–1950*, London 1956, p. 177.

ception of logical atomism lay not only in the concrete elaboration of this conception but also in conceiving its basic sense. For Wittgenstein, the philosophy of logical atomism was a means for showing the helplessness of philosophical theory before the basic problems of human life. For Russell this was a positive philosophical doctrine, better than others and capable of further development.²⁷

In his lectures on the philosophy of logical atomism Russell defends the thesis that logic is fundamental to philosophy, but he also acknowledges metaphysics as a legitimate philosophical discipline. In his first lecture he announces that he will outline a logical doctrine, which results from the philosophy of mathematics («not exactly logically, but as what emerges as one reflects»), and on the basis of this logical doctrine a certain kind of metaphysics.²⁸

The relationships between the philosophy of mathematics, logic, and metaphysics as indicated here are far from clear. The true nature of the logic which is meant here is unclear; also unclear is the way these »disciplines« emerge from one another. But one thing is certain: Russell does not want to have logic only, but metaphysics also. Russell calls his doctrine »atomism« because the logic which he wants to advocate is »atomistic« as opposed to the »monistic logic of the people who more or less follow Hegel«. Refusing to regard »the apparent multiplicity of the world as consisting merely of phases and unreal divisions of a single indivisible Reality«, he maintains that the world is constituted of ultimate simples, of a kind of »atoms« which could be discovered by the process of analysis. The atoms he wants to discover are not physical but logical, and this is why he calls his atomism »logical«.

Russell warns that analysis, which is the method of discovering logical atoms, must not be confused with definition. A definition in the sense of a correct description is possible even for simple qualities, but analysis, on the contrary, is only possible in regard to what is complex. Ultimately it always depends upon direct acquaintance with the objects which are the meanings of certain simple symbols. The best starting-point for analysis is »undeniable data«, and »undeniable« in this connection is not a logical but a psychological term. It means a sort of thing that nobody would deny, although it is logically possible to do so. »Undeniable data« happen to have a wonderful property: they are always »rather vague and ambiguous«. It is the task of analysis to start from them and to arrive at something precise and clear although not undeniable.

The first truism, the first »undeniable datum« from which Russell's analysis of the world starts is »that the world contains *facts*, which are what they are whatever we may choose to think about them, and that there are also *beliefs*, which have reference to facts, and by reference to facts are either true or false.«²⁹

²⁷ I wrote more about this distinction between Russell and Wittgenstein, and about Wittgenstein's conception of logical atomism in my essay »Logical Atomism and the Philosophy of the Unspeakable in the Tractatus of Ludwig Wittgenstein«, in *Od Locke do Ayera (From Locke to Ayer)*, Kultura, Beograd 1964, p. 112-153.

²⁸ B. Russell, *Logic and Knowledge*, p. 178.

²⁹ *Op. cit.*, p. 182.

The key role in this statement belongs to the concept of »fact«, and Russell immediately undertakes to clarify it. A fact, he explains, means the kind of thing that makes a proposition true or false. By a fact he does not mean a particular existing thing, because no particular thing by itself makes a proposition true or false. On the other hand, things and facts are both »part of the real world«. What is the relationship between them? »The things in the world have various properties and stand in various relations to each other. That they have these properties and relations are *facts*, and the things and their qualities or relations are quite clearly in some sense or other components of the facts that have those qualities or relations.«³⁰

Although the facts are what makes the propositions true or false, they are themselves neither »true« nor »false«. They simply are. The duality of truth and falsehood belongs to propositions, judgments, statements and beliefs. According to Russell, there is a strictly infinite number of different forms that facts (and corresponding propositions) may have. The most important division of facts (and propositions) is certainly that into simple (atomic) and complex.

Terms in atomic propositions are called by Russell »particulars«. Particulars are mutually independent. »That is to say, each particular that there is in the world does not in any way logically depend upon any other particular. Each one might happen to be the whole universe; it is merely empirical fact that this is not the case.«³¹

Refraining from further exposition of Russell's views about the kinds and mutual relationships between facts, things, relations, qualities, proposition etc., we can on the basis of the basic theses mentioned conclude that Russell really possessed a general vision of the world which was the basis for all of his special conceptions. The theory of »neutral monism« which he advocated for a time is only one of the more concrete ontological conceptions which the theory of logical atomism allows. Russell's theory of truth and knowledge – one of the variants of the traditional correspondence theory – is an integral part of the theory of logical atomism. His theory of logical analysis, which is one of the enduring features of his philosophy results naturally from (and again results in) his theory of logical atomism.³² An atomistic and analytic approach is the lasting basis for all of Russell's conceptions in questions of ethics, social and political philosophy and philosophy of education.

It is not difficult to see that Russell's general vision of the world as expressed in the conception of logical atomism is directly opposed to Hegel's. Attributing to Hegel certain views which he in that form never held – for example the contention that all multiplicity of the world is purely illusory, or the assertion that every analysis, being a falsification of reality, is inadmissible – Russell even exaggerated his

³⁰ *Op. cit.*, p. 192.

³¹ *Op. cit.*, p. 202.

³² In order to avoid misunderstanding, it should be pointed out that Russell did not deny a value to synthesis but insisted that it should be based on analysis: »The business of philosophy, as I conceive it, is essentially that of logical analysis, followed by logical synthesis.« (*Op. cit.*, p. 341.)

opposition to Hegel. But even if one disregards these artificially added differences, there can be no doubt that Russell's atomistic conception of the world is contrary to Hegel's. Because of its one-sided analyticity and atomism it is essentially inferior to Hegel's. However, owing to its analytical penetration it very well sees certain essential »details« which might escape vast synthetic visions.

Its dual nature is perhaps best seen in Russell's social and political conceptions. Marx's criticism of contemporary society as a society of a self-alienated man, his vision of a truly human community, his demand for a revolutionary negation of the existing world remained basically alien to Russell. Russell's humanism has most frequently the forms of liberalism, pacifism, humanitarianism; when it assumed the forms of socialism and communism, it remained predominantly within the limits of an evolutionary and reformist one.

Although on the whole below the level of Marx's vision of socialism, and unable to understand and accept it in its integrity, Russell had understanding and respect for many of its important elements. Acknowledging that Marx's materialistic conception of history »contains very important elements of truth«, Russell sometimes went even further and was ready to concede that nearly everything was acceptable in Marx – everything except what was Hegelian in him.

While unable to grasp the whole meaning of major social events of our epoch, Russell often brilliantly analysed individual, often very important, aspects of them. In particular he frequently showed surprising and exceptionally lucid insight and saw very well things that one would expect him to neglect or overlook. We shall mention only two examples: his analysis of the dangers connected with the development of science and technology and his analysis of Bolshevism.

Russell always pleaded for the development of science and for the introduction of scientific methods in knowledge and life. From such a thinker one would not expect too great an awareness of dangers from the development of science and technology. However, it was precisely Bertrand Russell who, before Huxley and Orwell, in his book *The Scientific Outlook* (1931) described the »brave new world«. In the third part of that book Russell describes the »Scientific Society« – a society which has been »created deliberately with a certain structure in order to fulfill certain purposes«, and which »employs the best scientific technique in production, in education, and in propaganda.«³³

The scientific society as conceived by Russell will be a world State, with central government, army and organization of production. In it »every man willing to work will be kept in comfort, and every man unwilling to work will be kept in prison« (220). Individual freedom will diminish more and more. Both quantity and quality of population rate will be scientifically controlled. The ruling class, »probably not hereditary but more analogous to the rulers of the Catholic Church«, will successfully control and direct the lives of subjects. Education will be organized separately for ordinary men, and separately

³³ B. Russell, *The Scientific Outlook*, G. Allen & Unwin, London, First published in 1931, third impression 1954, p. 209 (further references to the pages in this book are given in the main text).

for future rulers. In the first group every initiative and insubordination will be trained out. »There will be, of course, an official metaphysics, which will be regarded as intellectually unimportant but politically sacrosanct« (256). The only intense feeling will be »devotion to science and the State« (266). Literature will be replaced by athletics, and those suffering from boredom will be encouraged to ascend Mount Everest or fly over the South Pole. The only sin will be insubordination to the State. Sadism and perversions will flourish. Maintaining that »in the end such a system must break down either in an orgy of bloodshed or in the discovery of joy« (267) Russell immediately observes with a sceptical self-irony that this might be merely a naive optimism.

Going over to a serious tone, Russell remarks that the scientific society described by him should not be taken altogether as serious prophecy, but as »an attempt to depict the world which would result if scientific technique were to rule unchecked« (269). But he also warns that the danger here is not entirely unreal. The reality of this danger lies in the fact that in the past several centuries science has undergone (but not yet finished) a development which could be described briefly as »the passage from contemplation to manipulation« (270). A little more broadly, the essence of this process, according to Russell, is in the following: »Science in its beginnings was due to men who were in love with the world. They perceived the beauty of the stars and the sea, of the winds and the mountains. Because they loved them their thoughts dwelt upon them, and they wished to understand them more intimately than a mere outward contemplation made possible. . . . But step by step, as science has developed, the impulse of love which gave it birth has been increasingly thwarted, while the impulse of power, which was at first a mere camp-follower, has gradually usurped command in virtue of its unforeseen success. The lover of nature has been baffled, the tyrant over nature has been rewarded. . . . Disappointed as the lover of nature, the man of science is becoming its tyrant« (271-272).

But if Russell so calmly and in so detailed a way describes a society in which the power impulse has completely overwhelmed the impulse of love, and in which man has renounced the world as its lover, in order to be able to conquer it more successfully as its technician, does not this mean that Russell's sympathies are at least partly with the scientific society? In this respect Russell's text is without ambiguities: »The scientific society in its pure form, which is what we have been trying to depict, is incompatible with the pursuit of truth, with love, with art, with spontaneous delight, with every ideal that men have hitherto cherished, with the sole exception of ascetic renunciation« (274). And further: »The lover, the poet and the mystic find a fuller satisfaction than the seeker after power can ever know, since they can rest in the object of their love, whereas the seeker after power must be perpetually engaged in some fresh manipulation if he is not to suffer from a sense of emptiness. I think therefore that the satisfactions of the lover, using that word in its broadest sense, exceed the satisfaction of the tyrant, and deserve a higher place among the ends of life« (275).

We can therefore state that Russell, who was always an admirer and champion of science, was able to offer an excellent analysis of the dangers inherent in the development of science and technology, and above all an exciting but terrifying picture of a scientific society in which man, disappointed as »the lover of nature« has become its (and his own) tyrant.

Another example is Russell's analysis of Bolshevism given in the book *The Practice and Theory of Bolshevism* (1920). With extraordinary penetration, Russell even then anticipated and foresaw many aspects of what later developed and acquired the name of »Stalinism«. While emphasising his agreement with the aims proclaimed by the Bolsheviks, Russell expressed doubts about the means by which they attempted to attain them.³⁴ Rejecting first of all the unlimited use of violence in building a new society, Russell also criticized the tendency to transform Marxism into a religious belief with set dogmas and sacred texts. Believing that workers' leaders can betray the workers' movement not only by selling themselves to capitalists, but also by using the power they have acquired for their own ends (instead of the ends of society), Russell expressed the fear that this other development might lead in Russia to »the establishment of a bureaucratic aristocracy, concentrating authority in its own hands and creating a regime just as oppressive and cruel as that of capitalism« (136).

Later criticism of Stalinism, often unawares repeated that of Russell. However, in contradistinction to some people who, when they became disappointed in Stalinism, entirely deserted not only socialist, but all other progressive positions, Russell even in the moment of his disappointment was able to draw a line between the way in which Communism was developing in Russia, and the communism itself: »I went to Russia a Communist, but contact with those who have no doubts has intensified a thousandfold my own doubts, not as to Communism in itself, but as to the wisdom of holding a creed so firmly that for its sake men are willing to inflict widespread misery« (p. 42). Expressing the fear that Russian Communism might deviate from Socialism, Russell nevertheless appreciated the greatness of the work started by the October Revolution: »The Russian Revolution is one of the great heroic events of the world's history. By far the most important aspect of the Russian Revolution is as an attempt to realize Communism. I believe that Communism is necessary to the world, and I believe that the heroism of Russia has fired men's hopes in a way which was essential to the realization of Communism in the future« (p. 6). However, is there any hope that Communism might ever succeed in the world, if it fails in Russia now? Russell's answer is: »Russian Communism may fail and go under, but Communism itself will not die« (187).

³⁴ »I am compelled to reject Bolshevism for two reasons: First, because the price mankind must pay to achieve Communism by Bolshevik methods is too terrible; and secondly because, even after paying the price, I do not believe the result would be what the Bolsheviks profess to desire.« (B. Russell, *The Practice and Theory of Bolshevism*, G. Allen & Unwin, London, first published November 1920, reprinted February 1921, p. 155-156. Further references to this book in text.)

Russell's belief in the future success of Communism was closely connected with his opinion that the Russian form of Communism is not the only one possible: »I believe that the West is capable of adopting less painful and more certain methods of teaching Socialism than those that have seemed necessary in Russia« (20). Holding that there are different roads to Socialism, Russell recommended the following one to England: »Self-government in industry is, I believe, the road by which England can best approach Communism« (182).

Thus better than many Marxists Russell saw both the dangers in the development of science and technology and the dangers involved in applying inadequate forms to achieve socialism – especially in endeavours to unify efforts toward socialism on the Russian model.

However, Russell not only wrote with penetration and wit about social problems. With his whole being he fought for what he thought was right.³⁵ Here he was ready to take all risks connected with such behaviour. Thus, during the World War I he was removed from his teaching post at Cambridge because of his pacifist attitude, he was prevented from going to the U. S. A. and teaching at Harvard by refusal of a passport, and finally he was sentenced to six months in prison. In the same prison (in Brixton) he spent again seven days near the end of the ninth decade of his life (1961) because, as president of

³⁵ Showing a certain understanding for philosophers who can be distracted from vital human problems by their concern for pure theory, Russell could not speak of them without a touch of irony. An example of this is his description of a conversation with Branislav Petronijević in London, during the First World War: »A man who impressed me, not so much by his ability as by his resolute absorption in philosophy even under the most arduous circumstances, was the only Yugoslav philosopher of our time, whose name was Branislav Petronijević. I met him only once, in the year 1917. The only language we both knew was German and so we had to use it, although it caused people in the street to look at us with suspicion. The Serbs had recently carried out their heroic retreat before the German invaders, and I was anxious to get a first-hand account of this retreat from him, but he only wanted to expound his doctrine that the number of points in space is finite and can be estimated by considerations derived from the theory of numbers. The consequence of this difference in our interests was a somewhat curious conversation. I said, »Were you in the great retreat?« and he replied, »Yes, but you see the way to calculate the number of points in space is . . .« I said, »Were you on foot?« and he said, »Yes, you see the number must be a prime.« I said, »Did you not try to get a horse?« and he said, »I started on a horse, but I fell off, and it should not be difficult to find out what prime«. In spite of all my efforts, I could get nothing further from him about anything so trivial as the Great War. I admired his capacity for intellectual detachment from the accidents of his corporeal existence, in which I felt that few ancient Stoics could have rivalled him. After the First War he was employed by the Yugoslav Government to bring out a magnificent edition of the eighteenth-century Yugoslav philosopher Boscovic, but what happened to him after that I do not know.« (B. Russell, *Portraits from Memory and other Essays*, pp. 28–29.)

Whereas Russell wrote with a mild irony about the attitude of Petronijević, he much more mercilessly criticised the contemporary ordinary language philosophy (which resulted from the later Wittgenstein) with its interest merely in determining the meaning of words: »These philosophers remind me of the shopkeeper of whom I once asked the shortest way to Winchester. He called to a man in the back premises: »Gentleman wants to know the shortest way to Winchester.« »Winchester?« an unseen voice replied. »Aye.« »Way to Winchester?« »Aye.« »Shortest way?« »Aye.« »Dunno.« He wanted to get the nature of the question clear, but took no interest in answering it.« *Op. cit.*, p. 157.

the »Committee of one Hundred« he organized peaceful sit-down demonstrations in the Parliament Square in protest against nuclear armament. But Russell's social activity in the postwar period – especially his struggle for a ban on nuclear weapons, his fight for condemnation of the war crimes (and the whole imperialistic war) in Vietnam, his condemnation of the occupation of Czechoslovakia – all is so well-known that it is unnecessary to go into detail about it.

It should be emphasized, however, that Russell's voice was heard in public not only in connection with such major issues as Vietnam, but often also with seemingly less important individual cases of persecution, when individuals because of their convictions and activity were confronted with that organized violence called State or Government. Raising his voice not only in the defence of abstract principles, but also of living individual men, Russell pitilessly exposed those who exercise power and violence. The correctness of Russell's attitude on various social questions, can certainly be controversial, but there is no doubt that in his public activity he always was led by his principles. In this respect, what he said in his witty »obituary« written for himself in 1937 holds true in its entirety: »His life, for all its waywardness, had a certain anachronistic consistency, reminiscent of that of the aristocratic rebels of the early nineteenth century. His principles were curious but such as they were, they governed his actions.«

The telegram sent on the occasion of Russell's death by a representative of the corrupt South Vietnam regime condemned Russell's political naiveté and particularly the founding of the international tribunal for war crimes in Vietnam. This evoked universal reaction of condemnation and disgust in world public opinion. However this was the sincere and open reaction of a proponent of an inhuman regime to the death of the great philosopher and humanist, so that there is no real need to be shocked about it. Rather one should feel disgusted and shocked at the crocodile tears shed over the bier of the great fighter for human rights by certain other suppressors of freedom and humanity. Therefore, it should be said at this time that despite his social origin, and despite the weakness and inconsistency of his philosophical conceptions, Bertrand Russell belongs not to ruling classes and strata, but to those who care, as he was, ready to fight for a better human world.

THEODOR W. ADORNO (1903–1969)
DIE UNWAHRHEIT DER MODERNEN GESELLSCHAFT
ZWISCHEN REVOLUTION UND KRITIK

Abdulah Šarčević

Sarajevo

Nur Denken, das ohne Mentalreservat, ohne Illusion des inneren Königtums seine Funktionslosigkeit und Ohnmacht sich eingesteht, erhascht vielleicht einen Blick in eine Ordnung des Möglichen, Nichtseienden, wo die Menschen und Dinge an ihrem rechten Ort wären.

Th. W. Adorno

1. *Ein Denker im Streit*

Est ist nur natürlich, wenn wir uns fragen, wie es möglich ist, einen Denker, Philosophen, Ästhetiker, Soziologen, Kunst-Theoretiker aus den Vorstellungen und Legenden herauszuschälen, die seine Mitarbeiter, Zeitgenossen, Gleichgesinnten und Gegner von ihm haben oder über ihn denken. Adornos Geschick erscheint jetzt, nach einem plötzlichen Tod¹ kaum weniger widerspruchsvoll. In ihm verflochten sich die Paradoxe und Ungewißheiten, die Reife und Naivität der Epoche, in der wir leben oder zu leben versuchen.

Ist Theodor Adorno eigentlich ein nachrevolutionärer Denker? Ist er der König der linken Intellektuellen? Oder ist Adorno einer der zweideutigen Dissidenten und Kritiker der spätkapitalistischen Industriegesellschaft und ihrer Kultur? Vielleicht erleidet auch er den Fluch derer, die, so wie einst Rimbaud, folgerten: »Das Unsichtbare sehen und das Unhörbare hören bedeutet anderes als den Geist toter Dinge aufnehmen«?

Vielleicht sollten wir, im Gegensatz zu einer solchen Fragenserie, die natürlich ihre positive oder negative Bedeutung haben, ihre posi-

¹ Dies wurde in der zweiten Augushälfte des Jahres 1969 notiert, gleich nach Erhalt der Nachricht, daß Theodor Adorno am 6. August in der Schweiz gestorben war.

tive oder negative Philosophie, Theologie, noch unbekannte Fragen stellen, jene Horizonte entdecken, die sich dessen bewußt wären, daß die heutige Form des Denkens, Wahrnehmens-wenn auch noch so luzid theoretisch unausweichlich und verifiziert-heute unzulänglich, fragmentarisch ist, um dem Denken der widerspruchsvollen Gegenwart Sinn zu geben.

Adorno ist gegen jede Erfahrung von Verdinglichung revoltiert, aber ohne Revolte. Er ist ein erbitterter und empfindlicher Kritiker des Gesetzes des Seins, beziehungsweise des Nicht-Seins in der modernen kapitalistischen Industriegesellschaft, aber seine Erbitterung hat sich in den Frieden der kritischen Kontemplation und des Denkens gewandelt. So spinnen sich um Adorno die Gegensätze der zeitgenössischen Geschichte, die ihrerseits auf eine Denkmöglichkeit außerhalb der klassischen Kategorien hinweisen, wie das Macht und Ohnmacht, Revolution oder Opportunismus, Aktivität oder Passivität sind.

Es scheint, als trüge seine Biographie etwas Gegensätzliches in sich. Auf der einen Seite die Philosophie, auf der anderen eine klare Kritik aller Phänomene der spätbürgerlichen Zivilisation. Für ihn ist nichts als solches sakrosankt. Und doch reicht seine Interessensphäre von der Soziologie bis zur Ästhetik des Films, der Musik usw. Das zeigt auch seine einfache Biographie deutlich: geboren am 11. September 1903 in Frankfurt/Main als Sohn eines jüdischen Händlers. Hier wird er von 1919 bis 1925 Musik, und zwar Komposition und Klavier studieren, da er auch an der selben Universität Studien der Philosophie und Soziologie absolviert. Erwähnen wir auch das, daß Adornos Verbindung zur Musik tiefer motiviert ist, nicht nur in seinem Geist, auch in seiner Natur: seine Mutter, Maria Calveli-Adorno della Piana war Sängerin. Die Tatsache, daß seine Studien der Philosophie, Soziologie und Ästhetik der Musik eines der zentralen Motive und Elemente seines Werkes darstellen, ist nicht bedeutungslos. Dabei darf man nicht vergessen, daß Adorno der Kenner der modernen Musik ist, den Thomas Mann in bezug auf die musikalische Dimension seines Romans »Doktor Faustus« befragt hat. Einige Wochen nach seinem Tod wird das Münchner Verlagshaus Rogner u. Bernhard sein Werk herausgeben, das den Titel trägt »Kompositionen für Filme«. Die Presse hat Auszüge aus einem Kapitel (»Ideen zur Ästhetik«) aus dem Buch, das in Zusammenarbeit mit Hanns Eisler entstand und noch 1944 in England erschien, gebracht.

Es ist auf jeden Fall interessant, daß sich Adorno-nachdem er 1924 auf dem Gebiet der Philosophie promoviert hatte-mit Publizistik befaßte. Zur gleichen Zeit studiert er in den Zwanziger-Jahren bei Alban Berg Komposition und komponiert einige Lieder und Streichquartette. Es ist sehr interessant, daß Adorno ein Mitarbeiter des Institutes für soziale Forschung in Frankfurt wird (im Jahr 1930), und schon 1931 habilitiert er mit einer sehr originellen Arbeit über die Philosophie S. Kierkegaards. Diese Karriere wird aber sogleich unterbrochen: Hitler kommt an die Macht, Adorno wird entlassen, 1934 emigriert er nach England, so wie viele Denker und Künstler auch, und setzt seine theoretische Aktivität in Oxford fort. Von großer Bedeutung ist auch seine Übersiedlung in die Vereinigten Staaten, wo

er 1938 am Institut für soziale Forschung arbeitet, das in der Zwischenzeit in dieses Land verlegt war. Hier lernt er im Lauf ausführlicher Forschung die Produktion und Reproduktion des Lebens in Amerika, mit ihrem Geist, ihrer Kraft der modernen Reklame genauer kennen, sowie die Massen-Kommunikationsmittel. Seit 1949 ist er erneut an der Universität Frankfurt, endlich als Ordinarius und Direktor des Institutes für soziale Forschung, zusammen mit seinem langjährigen Freund und Gleichgesinnten Max Horkheimer, er beginnt seine Kritik der spätbürgerlichen Kultur, besonders der Soziologie des Wissens, der Ideologie, der Phänomenologie, der Ontologie der Existenzphilosophie. In dieser Polemik, in den Studien der Philosophie und Soziologie der neueren Musik, in den »Noten zur Literatur« (I, II, III, 1958/65), in der »Dialektik der Aufklärung« (gemeinsam mit Horkheimer 1947), in den Studien über Hegel usw. hat Adorno sehr differenziert und hochgeistig verschärft seine kritische Denkmethode entwickelt, eigentlich die »negative Dialektik«.

2. Die negative Dialektik und Unwahrheit des Abendlandes

Es ist natürlich, sich beim Begriff der *negativen Dialektik* aufzuhalten, nicht nur als einem gedanklichen, philosophischen Erbgut des Abendlandes, vor allem Hegels, sondern auch als einer Lebensform und Denkform in der geschichtlichen Gegenwart. Die negative Dialektik ist nämlich der fundamentale Begriff im Denken Adornos. Auf der einen Seite bleibt sie ein Medium des Begriffes, eine Note des *subjektiven* Denkens. Auf der anderen Seite ist sie vom Ehrgeiz erfaßt, das geschichtliche und gesellschaftliche Subjekt auszusagen, in der modernen Industriegesellschaft die *Unmittelbarkeit* als Leistung der bürgerlichen Geschichte zu entdecken, als verdeckte Mittelbarkeit.

Wenn es so ist, ist sie nicht eigentlich – unter anderen – ein sich Verstecken in das Unaussprechliche der Dialektik des Abendlandes? Ist nicht die negative Dialektik eine Art Rettung der Pantomime, des Systems der Bewegung und der Gesten der dialektischen Geschichte des Abendlandes, die Entwicklung dessen, was als »Körper«, außerhalb des Begriffes und der Philosophie bleibt? Das sind, so scheint es, Fragen, die noch kein Werturteil in sich tragen. Es ist nicht möglich, sie gleich zu beantworten. Erst nach der Ausführung bestimmter Prämissen, werden wir sehen, ob eine Antwort überhaupt möglich ist. Möglicherweise werden wir erfahren, ob sie überhaupt notwendig ist.

Die kritische Theorie dieses zeitgenössischen Philosophen und Soziologen beruht auf den Erfahrungen der Dissonanz. Theoretisch ist sie mit der negativen Dialektik des Abendlandes, vor allem mit den Erhellungen von Hegels Begriffen der Entfremdung (Verfremdung), Verdinglichung verbunden. Sonst sind die Denkweise, der Stil Adornos, die Beschäftigung mit den Möglichkeiten des *Konkreten*, natürlich in einer ungewöhnlichen Bedeutung auf der einen Seite außerordentliche Wegweiser, auf der anderen Seite aber drängt der Grundwortschatz den Gedanken in einen bestimmten Rahmen, und trägt so – wie im übrigen auch alles andere Denken – eine Versteinigungstendenz in sich.

Was besonders interessant ist, ist Adornos Analyse des kritischen Selbstbewußtseins, der Natur der Theorie, der Dialektik des Verhältnisses zwischen Theorie und Praxis. Interessant deshalb, weil das revolutionäre Denken bisher das Privileg jener Marxisten war, die ihr gedankliches, philosophisches, soziologisches, anthropologisches, ästhetisches usw. Werk mit bestehenden oder möglichen Organisationen, großen Bewegungen unter kollektiver Anstrengung, mit radikalen Veränderungen der zeitgenössischen Industriegesellschaft verbunden haben.

Wie soll das begründet werden? Für die Sozialisten und Kommunisten – von Marx bis Bloch-war die Trennung von Theorie und Praxis immer ein Zeichen der Entfremdung. Die Entfremdung aber ist ein Übel, der Zerfall der einheitlichen geschichtlichen Substanz. Mehr noch: sie ist die Verdinglichung dessen, was nicht zu verdinglichen ist. Und gerade deshalb-da die Einheit der geschichtlichen Substanz ein Synonym für Wahrheit ist-ist die Entfremdung eine Verdeckung der Wahrheit, eine Verfälschung. Kurz gesagt: Unwahrheit. Was geschieht dann mit dem Geist?

3. Das Pathos des Unbedingten und der konsequente Menschentyp

Der Geist setzt die Zivilisation der materiellen Arbeit, ihre Dialektik des Objektivismus voraus. In diesem Sinne-wieder nach dem Muster der Metaphysik des Abendlandes von Plato und Aristoteles-sagt man auch unter den Marxisten: das ist Schein, eine Essenz ohne Existenz. Es ist augenscheinlich, streng prinzipiell, daß nur dann der Geist dient und überhaupt der Repression dienen kann, dem unterterroristischen Terror. Man kann also spüren, woher die Kritik über die Entzweiung des Geistes und der materiellen Produktion, der anderen historischen Sphären kommt. Der Kritiker wird zum konsequenten Menschen: er ist, wie das Karl Jaspers ausdrücken würde, ein Rigorist, Fanatiker, Logizist, Substanzialist. Die Prinzipien der Kritik sind bestimmt und definiert. Die Frage, ob wir uns für sie entscheiden steht nicht mehr, sondern die um ihre Realisierung mit allen ihren Folgen; entgegen alle Gegensätzlichkeiten, Widerstände, Antinomien, deren die Realität des Seins in der Geschichte voll ist. Es ist also von einem bestimmten Menschentyp die Rede, vom radikalen Menschen, der diesen Antinomien gegenüber »blind« ist. Damit das ganze noch ungewöhnlicher wird, das ist der Mensch, der Gegenstand unserer Bewunderung ist, der für jede Ungewißheit eine Antwort bereit hat, der demnach also Sinn für Gegensätzlichkeit hat, die er nicht verneint, sondern sie fühlt und als ursprüngliches Übel anerkennt. In diesem Sinn bietet der Konsequente Mensch einen bestimmten Begriff und eine bestimmte Definition des Lebens: das Leben ist vor allem möglich als Struktur, die man mechanisch, rational berechnen, planen und nicht weniger auch vorwegnehmen kann. Er bewahrt das Andenken der Prinzipien, schließt sich fest in den Rahmen und die Grenzen der Konsequenzen. Dem konsequenten Menschentyp, dem Rigoristen, Substanzisten, bedeutet die Form alles, die Inhalte schwinden, sich in Materialien verwandelnd. Jaspers geht aber noch weiter in der Ana-

lyse dieses Typus. Er macht uns deutlich, daß dieser in sich das Pathos des Unbedingten, dem zufolge er jeden Kompromiß geringschätzig betrachtet, in sich trägt. Daher verläuft sein Leben in einer Richtung. Wie wir sehen, ist der Schluß, daß dieser Menschentyp im Negativen, in der Macht der Antinomien sieht, nur Übel, klar.

Im Licht dieser Analyse müssen wir auch den Marxisten als Kritiker betrachten, wenn er den Zwiespalt zwischen Geist und materieller Produktion diffamiert, sowie den zwischen Theorie und Praxis. Theodor Adorno ist im diesem Sinn kein konsequenter Typus des Menschen und Denkers, daher auch kein klassischer Marxist. Adorno spielt auf den Standpunkt an, daß diese epochale Spaltung auf einer bestimmten Stufe des Geschichtsprozesses erfolgte, der wiederum aus der blinden Übermacht der materiellen Praxis erfolgt, und sich potentiell auf die Freiheit bezieht. Das Bestehen auf der Macht, diese Spaltung zurückzuziehen, die bei den größten Marxisten in der Sphäre der dialektischen Spekulation oder Utopie blieb, und sich in der Erfahrung im gewaltsamen »Auflösen« dieser Spaltung zeigt-wäre für Adorno auf der einen Seite idealistisch und andererseits regressiv.

Als Ausgangspunkt seiner negativen Dialektik, seines Suchens und Entdeckens der Wahrheit hat Adorno den Standpunkt eingenommen, daß ohne Überfluß des Geistes, der sich auf die Praxis reduziert, für uns der Konkretismus entsteht und besteht.

4. Eine Wirklichkeit des Konkretismus: Das Handeln im Schatten der Aktion

Das dauernde Drängen des Konkretismus in den Sphären und in der Aktion der technologischen und Industrie-Gesellschaft zeigt, daß er sich gut mit technokratischen, positivistischen Tendenzen verträgt, aber er hat-laut Adorno-mehr Bezugspunkte als er selbst sich das vorstellen kann.

Das ist jenes, was uns erklärt, nach Adorno, daß Marx Furcht hatte, es könnte sich ein neuer bestimmter Barbareiprozeß entwickeln. Die neueste geschichtliche Erfahrung nach Auschwitz und Hiroshima zeigt aber, daß Marx' Furcht längst überschritten ist. Aus der Natur der Aktion des Konkretismus, der das Unvereinbare vereint: den Konservatismus und die Revolution-ist es augenscheinlich, daß die Menschheit, die im normalen Funktionieren ihrer Technik und Technologie ein solches Übel vollzieht, es als alltägliche Situation zuläßt, damit eigentlich das ratifiziert, was das Schlimmste ist: man muß dem Gewäsch von den Gefahren der Entspannung lauschen.

Der Konkretismus, eigentlich der jetzige Praktizismus, die erreichte Praxis ist jener historische Prozeß, aus dem die Barbarei wächst und quillt. Der Technologie als System der Barbarei gegenübergestellt, ist das Denken entweder der Verzweiflung überlassen oder der Abdikation, der Ohnmacht, oder sie sucht in sich selbst, in der *Dialektik des Selbstbewußtseins*, des reinen, unverdinglichten, des schrecklich dissonanten, einen Archimed'schen Punkt, eine *Anlehnung*, ein *Refugium*. Denn die Barbarei ist so weit vorgeschritten, indem sie mit dem

Eintreten der Geschichte in die Überschallgeschwindigkeit konvergiert, daß es ihr gelingt, alles, was sich ihr entgegenstellt und w i d e r s e t z t anzustecken.

Ich glaube, daß die Selbstverneinung dieser Tatsache bei vielen stürmischen und geistvollen Marxisten, linksgerichteten Intellektuellen einerseits eine Verstümmelung gedanklicher und theoretischer Projekte hervorgerufen hat, sie andererseits aber vor die Tore des bisher unbekanntem revolutionären Dezisionismus geführt hat. In diesem engen Raum, scheint es, können sie konsequente Denker sein-natürlich nur in dem Sinn, den ich hier bezeichnet habe, nur als Aktionisten. Die Koinzidenz mit mehr oder weniger Abscheu gegen den *Überfluß an Theorie*, die oft auch als leere Spekulation bezeichnet wird, als überwundene Metaphysik usw., diese Koinzidenz also, die uns an vergangene Ereignisse erinnert, an analoge geschichtliche Situationen, die einmal Gegenstand der Kritik waren-ist sichtlich zufällig. Sie hat in dem Augenblick begonnen, da die Theorie *unmittelbar* auf die Kritik des Bestehenden gerichtet war, die repressive Praxis, und so konnte sie die Negation nur nach einem Modell denken und nach der immanenten Methodologie eben dieser Praxis. Die Wirkung wird dann dem Aktionskreis unmittelbar gleichgesetzt, dem Engagement, der unmittelbaren bürgerlichen Variation der Praxis.

5. Der Fetischismus des Instrumentalismus

Dieses Urteilen aber ist weit davon entfernt, sich in bestimmte Formen von Fatalismus abzuschließen, mit Rücksicht auf die gegenwärtigen Antinomien, die wir nach dem *klasischen* Denk-Modell bürgerlich nennen; diese Gegenwart-möchte ich hinzufügen- ist in der geschichtlichen Dimension noch nicht verunsichert, keineswegs aber zerstört, im Selbstbewußtsein des Menschen kompromittiert oder angezweifelt. Was ist das für ein Fatalismus, und welche sind seine Implikationen? Erstens ist man zur Erkenntnis gelangt, daß die Mittel längst den Zweck und die Idee überdeckt haben. Mit der gegebenen Gesellschaft gegenübergestellt bedeutet das, daß die Ziele verjagt sind, exkommuniziert, und zwar im Bezug auf die historische Realität-in der Vergangenheit, Inaktualität, in den Gegenstand der historisch-hermeneutischen Theorie. *Ihr Refugium ist demnach also die theoretische Sphäre, das Unwirkliche im allgemeinen.* Man ist auch zu der Erkenntnis gelangt, ohne Rücksicht darauf, ob das ausgesprochen wurde oder nicht, daß es notwendig ist, das was als deaktualisierte Situation verurteilt wurde, als leeres Theoretisches und Spekulatives, als das, was den Begriff Ziel enthält, daß man auch das in ein Mittel, also Instrumentum umwandeln muß.

Wenn wir sagen in ein Instrumentum, dann meinen wir in Macht. Mit anderen Worten, man tut das, wogegen man sich erhebt und protestiert, kontestiert. Das kann natürlich eine *apokryphe Form* des Fatalismus sein, der Fatalismus, der sich selbst ungewiß, weil er mittelbar die Totalität und den Terror der Struktur affirmiert und eingesteht, noch mehr das Modell des Bestehenden, seiner Produktion und Reproduktion. Die bürgerliche technologische Industriegesell-

schaft wird auf bürgerliche Art angegriffen. Ein solcher Aktionismus, der nicht auf das Motiv der Kontestierung zurückgeführt werden sollte, ist tief von der Substanz durchdrungen, gegen die er rebelliert, ist weit vom hippiehaften Verhalten ertfernt, auf einer höheren Stufe betäubt er sich durch Aktion, indem er Strukturen ändert und Gegenstände, die sich außerhalb der Aktion selbst befinden.

6. *Das Wunder des Aktionismus, die Ernüchterung der Negativen Dialektik*

Im Licht dieses Aktionismus wird es uns klar, daß eine solche kritische Theorie die Identität und den Gegenstand ihrer Kritik erreicht. Nun, sie versucht, eine Sicht des Passivismus, der auch Fatalismus ist, zu überwinden, indem sie in den Aktionismus verfällt als höhere und feinere Form des Fatalismus allein. Ihm kann man im Sinne von Hegel und Marx ein ehrliches Bewußtsein nicht absprechen. Noch weniger kann man ihm absprechen, daß er durch die *Erfahrung* und die *dauernde Verschiebung* der »*Realisierung der Philosophie*« und des *Sozialismus* belehrt wäre, nach dem Maß der antibürgerlichen Substanz oder des spekulativ-utopischer Vernunft. Eine immer größere *Rationalität des Übels*, der Entfremdung; eine immer stärkere Solidarität der modernen technologischen Gesellschaft, den Menschen *überflüssig* zu machen, alle Quellen seines Revoltes zu ersticken und seines revolutionären Widerstandes, den Terror zu »humanisieren« und zu »demokratisieren«; Gewalt in den »freien Willen« jedes Menschen zu zerlegen; auch die letzte Spur des eigenen Bewußtseins und der Würde durch Instrumente total zu entleeren – wie es Instrumente der Vermittlung, der Industrie, der Reklame, der Massenkommunikation sind; all das hat auf der Seite des Geistes den Revolt akkumuliert, andererseits die gräßliche »Ernüchterung« unter der Formel: gegen barbarische Totalität können nur noch barbarische Mittel angewandt werden hervorgebracht. Gegen jene, die die Demokratie verletzt haben, sind auch undemokratische Mittel gerechtfertigt.

Es steht nicht mehr nur der tatsächliche Fatalismus dieses Aktionismus in Frage. Che Guevara ist, natürlich nur als Mythos, denn das ist nicht mehr *Philosophie*-nur noch eine Möglichkeit des Guerilla im Rahmen der halbbürgerlichen Gesellschaft. Der Gedanke an die gegenwärtige Philosophie, der Gedanke vor allem an das Denken marxistischer Provenienz, will etwas anderes beweisen, etwas Gegenteiliges, daß der Gedanke Ohnmacht bedeutet, daß er also *außer den Chancen der Revolution* liegt, verurteilt für das geschichtliche Reservat. Auch dieser Standpunkt kann zweideutig sein: Es kann zunächst bedeuten, daß diese Zivilisation, die Gegenstand eines Mythos ist, noch mehr selbst ein Mythos, *das revolutionäre Denken als vorrevolutionäres* verurteilt hat oder als *nachrevolutionäres*; zweitens, daß dieses Denken selbst abdiziert hat, in der Sphäre der Theorie verbleibend, an sich selbst die *Liquidierung eines revolutionären Substrates* vorgenommen hat, also damit einverstanden war, demnach positiv, wissenschaftlich, historisch usw. zu werden.

Der einen und der anderen Richtung ist die Erbitterung und die Erkenntnis eigen, daß »die operative Rationalität wenig Platz für die geschichtliche Vernunft hat und auch wenig Nutzen von ihr« (Marcuse, Der eindimensionale Mensch). Nun, das sind zwei verschiedene, entgegengerichtete Richtungen, die durch verschiedene Arten an den Fatalismus gebunden sind.

II

1. Eine schwache Hoffnung auf den totalen Umsturz, die Rationalität der Macht

Wir haben diese zwei Richtungen genommen, um Adornos Negative Dialektik klarer differenzieren zu können. Und um ihre sozialen und politischen Implikationen begreifen zu können. Von diesem Punkt aus wird die Erfahrung der Negativen Dialektik wesentlich. Hier ist vor allem die Erfahrung der zeitgenössischen empirischen Welt der Rationalität; die Erkenntnis, daß sich die Hoffnung auf den totalen Umsturz und die totale Revolution in einem kürzeren Zeitraum, eine Hoffnung, die vor fünfzig Jahren noch berechtigt erschien, heute aber zu illusorisch, abstrakt und spekulativ ist, die Hoffnung auf diese totale Veränderung der bürgerlichen Erfahrungswelt, nach dem Toben des Nationalismus, nach den Erfahrungen der stalinistischen Diktatur, nach der jetzigen »Unsterblichkeit« der totalen Repression und universalen Geschichtsmanipulation, erweist sich als *Naivität einer bestimmten Phase*, eines historischen Augenblicks. Bei Adorno resultiert das in gefährliche Einsichten und Beobachtungen: nach dieser Erfahrung der Macht ohne Gewalt, ist diese Macht so untrennbar mit dem verbunden, was *geändert werden muß* e.

Es scheint, daß die moderne Gesellschaft allen Effekt der Gewalt in den *Formen der Rationalität* erfaßt hat. Solche Gewalt kann schwer als partielle identifiziert werden, als persönliche, nationale oder internationale, weil sie ihrer Ursprung nach anonym ist. Sie ist aber gleichzeitig mit der Repression und dem Fortschritt der Industrie- und Postindriegesellschaft verbunden. Daher kann die bürgerliche Gesellschaft nicht mehr vom *Horizont ihrer Negation die ihre Motive und Wurzeln im Gefühl des Uerlierens von »Substanz«, »Persönlichkeit«, »Humanum« im metaphysischen Sinn hat*, analysiert werden. Es kann natürlich nicht der gedankliche Trieb zur Rebellion sein, denn dann ist der geschichtliche Anachronismus die Quelle der Negation. Da verbrüdet sich der Konservativismus mit der Revolution. Das bedeutet nichts anderes als daß die bürgerliche Gesellschaft die Subversion gebiert, die sowohl in der Theorie als auch in der Praxis die Erinnerung, an die Substanz bewahrt, die die bürgerlich veränderte Zeit in Strukturen zersetzt, in Welt-systemen, in der Gesellschaft der Tatsachen. Das kann spekulativ-utopische Formen annehmen, die so dialektisch erfaßt, elastisch, ernsthaft, wie das in Blochs »Geist der Utopie« der Fall ist, noch die Revolution denken.

2. Die Totalität der Repression, Gewalt und Opportunismus

Für uns ist es von weitaus größerer Bedeutung, was mit der negativen Dialektik ist, wenn sie konstatiert, daß in einer Zeit totaler Repression die Gewalt das Prinzip des Fortschrittes der Gesellschaft ist, die verändert werden muß. Über diese Frage hat Adorno bestimmter in dem Augenblick gesprochen, als die Demonstrationswelle und die Bewegung des Kontestierens sich ernsthaft über die Strukturen des Westens ergossen, und als die klassische Linke, theoretisch und praktisch in der Lage war, daß ihr gesagt wurde, sie befinde sich in der Entfremdung, in der bürgerlichen Welt wohl, wo sie als Opposition an den Strukturen und Tendenzen teilhat jenes Gegenstandes, der zuerst der Kritik und der sozialistischen Transzendierung würdig war.

Von entscheidender Bedeutung ist das Bestehen der totalen Repression. Der Schuldzusammenhang der Gesellschaft und mit ihm der »Prospekt der Katastrophe« wurden tatsächlich total. Es erlaubt nach der immanenten Logik des Fortschrittes nichts und niemandem, sich im zu widersetzen, ausgenommen natürlich das, was diese Struktur des Verdeckens und Verblendens – ohne Verblendung als Ziel, bezeichnet. Die Totalität der Repression »behandelt« jede Aktion nur in einem Sinn: als Fähigkeit, an ihren eigenen Formen teilzunehmen.

Dem konsequent folgend entsagt die Menschheit entweder dem Zusammenprall mit der Gewalt oder die vermeintlich »radikale politische Praxis erneuert das alte Entsetzen«. Adorno interessiert zutiefst die Verbindung der Aktion, im weitesten Sinn, mit der Tatsache, daß die *bürgerliche Welt* gänzlich so geworden ist, wie die Bürger sie sich vorstellen. Die Allmacht dieser Tatsache ruft ein tragisches Dilemma hervor: denn, »wer nicht den Übergang zu irrationaler und roher Gewalt mitvollzieht«, der trifft tatsächlich nebenan den Reformismus der, nach Adorno, von jeher der Mitschuldige am Fortbestand und der Reproduktion eines *schlechten Ganzen* war.

Diese Erkenntnis nimmt dem konsequenten Denker, dem Marxisten z. B., jenes Selbstbewußtsein und Selbstgefühl, an der Verwirklichung verdeckter geschäftlicher Inhalte teilzunehmen. Sein Optimismus beginnt zweifellos vor den gegenwärtigen Erfahrungen zu zerbrechen: es beginnt sein Apell an den Ethos der Subjektivität. Das koinzidiert teilweise mit der angewachsenen Empfindlichkeit für lebendige Gegensätze, die dieser konsequente Denker immer noch als ursprüngliches Übel empfindet.

Der Gedanke, daß hier kein Kurzschluß hilft, daß das, was helfen könnte immer noch tief verdeckt ist, daß die Dialektik in einer solchen bürgerlichen Welt in die Sophistik vertrieben ist, wenn er pragmatisch auf den nächsten Schritt fixiert ist-ist aus der Erkenntnis des Totalen geboren.

3. Die ungewisse Dialektik in der Haut des bürgerlichen Schicksals

In diesem Fall ist das Verhältnis zwischen Theorie und Praxis entscheidend an den Standpunkt gebunden, daß die bürgerliche Welt endlich ihre eigene Philosophie verwirklicht hat, daß sie in der Er-

fahrungswelt ist, wie sie sonst der Bürger-Mensch sich von Descartes bis Hegel vorstellt. Es muß gesagt werden, daß das Falsche vom Primat der Praxis, das Falsche, an dem heute alle partizipieren, sich in der Vorrangigkeit der Taktik über alles andere zeigt. Die Mittel und Methodologie entfremden sich bis zum Äußersten und werden selbstständig, indem sie zu Strukturen und Prinzipien des Formens und der Revolutionierung der Welt in der wir leben werden.

Damit kommen wir zu dem Schluß, daß nicht nur die Mittel das Ziel blockieren, sondern auch, wenn sie reflexionslos dienen, ohne Vermittlung, ohne Theorie, doch von ihm entfremdet sind. Indem die Zeichen dieser neuen Situation erforscht werden, die bestimmt ist, unserer Meinung nach die tragische Grenze auch der Kontestation, können wir auch das Verhältnis, die Konvergenz innerhalb eines solchen Trends zu diskutieren und autoritärer Impulse feststellen. Es ist nötig, alle verdeckten Motive eines neuen Prozesses zu suchen und zu beweisen, in dem die Diskussion aus autoritären Quellen kommt. Es handelt sich aber darum, daß die Taktik, die Diskussion genauer die Öffentlichkeit selbst, die eine rein bürgerliche Kategorie ist, völlig beschnitten und auf mittelbare Weise liquidiert hat.

Der konformistische Standpunkt der Diskussionen entsteht daraus, daß für jene, die diesen modernen Trend wollen und organisieren, nicht das von wesentlicher Bedeutung ist, was die Diskussion bringen könnte: das sind vor allem Beschlüsse höchster Objektivität, die Situation der Koinzidenz der Intentionen und Argumentationen. Aufgrund seiner eigenen Analyse hat Adorno festgestellt, daß sich die Diskussion in einer inadäquaten Situation entwickelt. Damit ist der Geist als konformistisch definiert. Ohne Denken dient die Diskussion unwiderruflich der Manipulation, dem Zynismus der zeitgenössischen gesellschaftlichen Macht.

4. *Beginnt die Ära der Pseudoaktivität und Pseudodenkens?*

Aufgrund dieser Einschränkung verliert jedes Argument seine Verbindung zur Intention der Veränderung, mit dem Impuls der Vermittlung. Aus der kritischen Basis ent wurzelt ist das Argument noch ein Synonym für den Positivismus des Denkens, der Negation der negativen Dialektik des geschichtlichen Geschehens. Adorno hat es nicht nötig, sich etwas auszudenken: niemand nimmt mehr wahr, was der Kontrahent auslegt und darlegt. Und jeder gelangt zu Standard-Formeln. Aber der Weg des Fortschrittes ist nicht nur mit der Dethronisierung jeder Substanz der Geschichte, auch der negativen Dialektik gepflastert, er läßt uns in einem bisher unbekanntem Zweifel: ist es möglich, heute Erfahrung zu erwerben und ist sie überhaupt möglich?

Was kann man an Adornos Analyse aussetzen? In seiner sehr differenzierten Kritik beweist er, daß es zum *Zerfall des alten Optimismus der Philosophie gekommen ist, der erwartet hat, die empirische Geschichte allein könne den Kommunismus der Natur andeuten*. Es geschieht nämlich, daß jeder Partner in der Diskussion, im Dialog zur Funktion eines dominierenden Planes wird: er wird teilhaftig an dem

verdinglichten und dem zu verdinglichenden Bewußtsein. Adornos Analyse dieser *Teilnahme ist unübertroffen -und trostlos*. Das kritische Selbstbewußtsein evidentierte, daß jeder Partner im Dialog eingeeignet wird, allein durch die Technik der Diskussion, sowie durch den »Solidaritätszwang zu etwas Verwertbarem. In dem Sinn erwartet man von Marx' Denken immer noch, daß es ein *Rezept* für gesellschaftliches Handeln sei. Oder der Partner erlebt eine Diskreditierung vor den eigenen Anhängern. Nicht so selten spricht man vom Forum, der Publizität wegen.

Das, wogegen Adorno gekämpft hat-in der Sphäre der Reflexionen und Begriffe, im Medium der Sprachdialektik-war die instrumentale Welt. Es war die Welt der Pseudoaktivität, die sich nur durch dauernde Reklame am Leben erhält. So erhält die Diskussion den Schein kritischen Denkens. Die Bereitschaft den, der in ihr nicht bereit ist, die Postulate der instrumentalen Welt zu befolgen, zu disqualifizieren, macht die Diskussion zur Farce. Ein Pseudodenken wäre ohne die Allmacht der Reklame und der Publizität nicht möglich.

Theodor Adorno zufolge waltet hinter der Technik ein autoritäres Prinzip: »der Dissentierende müsse die Gruppenmeinung annehmen«. Adorno wendet viel Geistesschärfe und Geist bei der Analyse dieser Erscheinung an. Mehr noch, sein Schluß ist klar: der Aktionismus etabliert sich schließlich, schließt an den bestehenden Trend an. Der Grund, auf dem der Aktionismus beruht ist der bürgerliche Instrumentalismus, dessen wesentliches Merkmal es ist, die Mittel zu fetischisieren, »weil seiner Art Praxis die Reflexion auf die Zwecke unerträglich« ist.

5. Abgrenzungen gegen Widerstände gegen die moderne Zivilisation

Im Versuch, die Pseudoaktivität kritisch zu erfassen, die Praxis, suggeriert Adornos negative Dialektik, trotz ihrer *Sprünge* und Fehler, einen Zugang zum bürgerlichen Instrumentalismus, der die Naivität überwindet, die auch bei gewissen Arten des modernen Marxismus da ist. Die Auseinandersetzung im Schoße der negativen Dialektik entwickelt und offenbart den Konflikt zwischen der *Macht des Widerspruchs* und der *bürgerlichen Nivellierung*, die mit den Motiven und Intentionen der bürgerlichen Gesellschaft identisch ist. Auch die Pseudoaktivität, die bestehende Form der Praxis, die die Theorie und Erkenntnis um so mehr sterilisiert, je mehr diese »den Kontakt mit dem Objekt und den Sinn für Proportionen verliert«, ist -laut Adorno-ein Produkt objektiver gesellschaftlicher Bedingungen.

Die Theorie ist nur noch fähig, sich anzupassen. Von Adornos Standpunkt aus gesehen, ist jetzt eine scheinrevolutionäre Geste »komplementär jener militärtechnischen Unmöglichkeit spontaner Revolution«, auf die schon seinerzeit Jürgen von Kempster hingewiesen hat. Das bedeutet tatsächlich, daß für jene, die Bomben herstellen und sie ausnützen, Barrikaden komisch werden. Es wird auf und mit den Barrikaden gespielt, solange es die Herrschenden zeitlich bemessen gestatten. Natürlich kann es sich mit den Guerillatechniken der

Dritten Welt anders verhalten. Adorno hat dabei im Auge, daß in der bestehenden verwalteten Welt nichts bruchlos funktionieren kann.

Der konformistische Standpunkt der Diskussionen entsteht daraus, die unterentwickelten sich als *Muster*«.

Also wir sagen es gleich, daß die Pseudoaktivität aus dem Stand der technischen Produktionskräfte kommt, die -nach Adorno-sie zugleich zum Schein verdammt. Zweifelloser war das eine außerordentliche Gelegenheit, daß sich Adorno an die Analyse dieses Bürgerlichen, im Wesen geschichtlosen Trends anlehnen kann. Das ist leider nicht alles. Das Verhältnis zwischen Protest und Pseudoaktivität zeigt eine *Pseudodialektik als immanente Logik der technologischen Zivilisation*. An dieser Stelle genügt es festzustellen, daß Adorno eine epochale Tatsache entscheidend erfaßt: Wie nämlich die Personalisierung falsch darüber hinwegtröstet, daß es im anonymen Getriebe nicht mehr um den Einzelnen geht, so verblendet auch die Pseudoaktivität über die Depotenzierung einer Praxis, die ein Wesen, das frei und autonom wirkt voraussetzt, ein Wesen, das schon länger nicht mehr besteht.

Adorno meint, die Pseudoaktivität als Reflex auf eine rational beherrschte und regulierte Welt, reproduziert diese in sich; für uns alle ist es von entscheidender Bedeutung, daß die »Prominenz des Protests«, geboren im bürgerlichen Kreis der Produktion und Reproduktion des Lebens, nichts anderes als Virtuosen im geschäftlichen Verhalten und in formalen Prozeduren, in versteckten kommerziellen Transaktionen sind. Die Elite-Einheit, die gegen die allgemeine Nivellierung anstürmt, die gegen die allgemeine Korruption und Prostitution protestiert, und das im Namen des Menschen, es scheint, als wäre sie selbst von dem *verblendet, was sie verneinen und transzendieren möchte*; denn das ist das Paradox der Kontestation, radikale Gegner von Institutionen, verschworene Feinde der Verdummung durch die zeitgenössischen Formen der bürgerlichen Rationalität und der technologischen Zivilisation-wenn die Rede vom breitesten Kontext ist-wollen die Wünsche von meist zufällig konstituierten Gruppen, institutionalisieren.

6. Das Medium die moderne Lebensphilosophie

Das gilt auch für die intellektuelle Seite der Kontestation und Rebellion. Das, wovon sie spricht was das Herrschende in ihrer Theorie ist, das möchte sie »verbindlich« machen, zum Institutionellen, Universalen. Diese Gefahr mußte Adorno erkennen, als er zuließ-natürlich nur ironisch-daß McLuhan im Recht sei mit der These, daß das Medium eigentlich eine *Botschaft* sei. Dennoch, von einem anderen Standpunkt aus gesehen, bedeutet das-weitab vom anthropologisch-humanistischer Kritik-daß diese technologische Zivilisation mit der Substitution der Zwecke, mithilfe von Medien, Mitteln, Motive, Fähigkeiten und Mächten in den Menschen selbst ersetzt. Das sind heute Worte im allgemeinen Gebrauch, ohne ironischen Beiklang. Alle gesellschaftlichen Organisationen und Institutionen, der Staat, der Parteiapparat, Industrie-Vereinigungen, Organisationen und Instrumen-

te der öffentlichen Meinung, die empirischen Wissenschaften, benützen die Tatsache, daß das Medium eine Art *Botschaft* ist ausgiebig, Lebensauschauung, Art des »Perzipierens«, *moderne Philosophie der Gesellschaft*.

7. Instrumentalisierung, Fortschritt, Subjektivität

Das bedeutet andererseits, daß die Medien die vorherrschende Ideologie sind. Und das eine Ideologie als Form des Fortschritts der bürgerlichen Welt, auf jeden Fall, als verdinglichtes und zu verdinglichendes Bewußtsein, das heute demonstriert wird, natürlich im exakten und rationalen Manipulieren und Verfügung über die Grundzüge der Geschichtlichkeit des Menschen. Es ist schon lange erkannt, daß eine *solche Ideologie die Gegensätze nivelliert und die antagonistischen Fähigkeiten der Gesellschaft und des Menschen in die Sphäre der Spekulation verdammt*. Die gesamte Materie der negativen Dialektik wendet sich dagegen, diesen Prozeß der *Instrumentalisierung* als Weg der Verinnerlichung zu bezeichnen. Der Mechanismus des Mediums läßt nämlich das Bilden einer Subjektivität nicht zu. Zweifellos usurpiert die Instrumentalisierung den Platz der Subjektivität—der heute Gegenstand der Kritik im Namen eines humanistischen Plädoyers ist—, der Subjektivität, die sie transformiert in Operationsordnungen.

Theodor Adorno hat deshalb einige Motive der negativen Dialektik, die den totalen Charakter der Zivilisation in Frage stellt, ausgesagt. Diese Zivilisation, die auf der unumgänglichen Instrumentalisierung als Bürgen des Fortschritts ihrer produktiven Sphäre, besteht. Sie kommt auf eine einfache und klare Idee: in der Pseudoaktivität, bis zur scheinbaren Revolution, koinzidiert die objektive Tendenz der zeitgenössischen Gesellschaft mit der Zersetzung der Subjektivität. »Parodistisch bringt die Weltgeschichte diejenigen hervor, deren sie bedarf«.

Was aber ist mit der Frage, wie weit und ob die negative Dialektik durch die Motive des *Aktionsismus* infiziert ist. In einem gewissen Sinn könnte man sagen, daß ein Argument unter so vielen, die der Aktionismus heute bietet, eine überaus suggestive Macht erhalten hat: man muß sich für die Aktion und die Protestbewegung entscheiden, gerade deshalb weil man ihre *objektive Hoffnungslosigkeit* erkannt hat. Solch eine politische Strategie beruft sich dann auf Marx' Muster zur Zeit der Pariser Kommune, oder auf das Einspringen der kommunistischen Partei beim Zusammenbruch der anarchosozialistischen Räteregierung 1919 in München. So verweist z. B. Adorno auf die Logik des Protestes: das heißt, so wie jene Wirkungs- und Verhaltensweise vom Verdacht frei waren, so müßten jene, die die Möglichkeit anzweifeln, das aussichtslose Tun unterstützen.

8. Identität der Kritik wird in Frage gestellt, Ära der Gleichgültigkeit

Diese Logik der Aktion verbinden wir mit den *Möglichkeiten* der negativen Dialektik. Es sieht konsequent und logisch aus, wenn wir aus folgende Weise denken: die unausweichliche Niederlage einer solchen Aktion bietet die Solidarität als moralische Instanz auch de-

nen, die die Katastrophe vorhergesehen haben, die es abgelehnt haben, sich unter dem Diktat der einseitigen Solidarität zu krümmen. Adorno will sagen: der »Appel an den Heroismus verlängert in Wahrheit jenes Diktat«. Dann ist es, zweifellos, konsequent, wenn er hinzufügt, daß jener, der den Sinn dafür noch nicht verloren hat, darin keinen unterdrückten und gefährlichen Ton übersehen kann.

Es scheint, als träfen wir in dieser Zusammensetzung die Dimension, der zufolge Adornos *negative Dialektik vom Aktionismus differenziert wird*. In ihr liegt ein gewisses Philisterium. Denn in einem solchen System des Aktionismus, beweist Adorno, kann man in einem sicheren Amerika Nachrichten von Auschwitz ertragen-als Emigrant-; es wäre leichtsinnig zu glauben, der Vietnam-Krieg raube jemandem den Schlaf. Bei anderen Gelegenheiten hat Adorno ein kritisches Inventar der Protestmotive vorgenommen, besonders in der *Negative Dialektik*, um eine Demystifizierung hervorzuufen, die nur eines zeigt: wer sich selbst einbildet, daß er als ein Produkt der bürgerlichen Gesellschaft der bürgerlichen Kälte und Gleichgültigkeit frei sei, der »hegt Illusionen über die Welt und so über sich selbst«.

Die Geschichte bietet sogar die Wahrscheinlichkeit, daß *niemand mehr ohne diese Kälte leben könnte*. Deshalb demystifiziert die Negative Dialektik auch das humane Mitleid als modernen Mythos. Die Macht und der Effekt des Systems der Verwaltung zeigt seine Kraft in der Unmöglichkeit der Identifikation mit fremden Leiden, Erniedrigung oder Entfremdung. Diese Unfähigkeit ist vernichtend in uns allen erwachsen. Ohne elementäre Prämissen zur Anteilnahme an geschichtlichen Leben, an der Kommunikation, am Miterleben (Mitaufnehmen), am Mithandeln bleibt auch das klarste Bewußtsein vom Humanismus leer, und unterliegt noch mehr dem Philisterium und unendlicher Simulierung. Wenden wir uns wieder an Adornos Argumentation.

Gerade diese Unfähigkeit der Identifikation mit fremdem Leiden und Sterben, mit einem Völkermord, rationalisiert den Gewissenszwang. Nun, da wo ein Halten möglich war, das an den Marginen des größten Schreckens stand, so wie das Adorno ausdrückt, das die Verschwörer vom 20. Juli erfuhren, die lieber – wie das bekannt ist – »ihren qualvollen Untergang riskierten als Untätigkeit« -hier gelangt die Protestaktion in das Medium des tragischen Bewußtseins, in die tragische Form des Ereignisses.

Jetzt folgt für uns auf jeden Fall das deutliche Formulieren des Schlußes, der aus den erwähnten Prämissen folgt. Wenn wir nämlich aus der *Distanz* fordern, uns wie die Kontestanten zu fühlen, die lieber den Untergang riskierten als das Nicht-Handeln, dann »wechselt die Vorstellungskraft mit der Gewalt der unmittelbaren Gegenwart«, Kontemplation mit dem Körper der lebendigen Aktion. Dieser weitere Kontext der Kontestations-Erfahrung und des Rebellionens gegen die repressive Zivilisation, die vom Aktionismus betäubt ist als ihrer Lebensphilosophie, behält das tragische Motiv und die Grenzen jeder Aktion im Auge.

Adorno unterstreicht auch die für die Philosophie der Aktion relevanten Folgen. Einerseits beweist er, daß purer Selbstschutz in dem,

der abwesend ist »die Imagination des Schlimmsten« bremst: dabei ist er Handlungen ausgesetzt, die ihn dem Ärgsten ausliefern. Damit nimmt Adornos negative Dialektik auf eigene Art an der Kritik der bürgerlichen Kultur und Zivilisation teil. Wenn wir das alles im Auge haben, bleibt noch eine dialektische Mahnung: der, der erkennt, der Philosoph, der Soziologe, der Wissenschaftler usw., muß die Grenzen dieser Identifikation, die sich ihm objektiv aufdrängen im Auge haben, aber jene Identifikation, die mit seinem Anspruch auf Selbsterhaltung und Glück kollidiert; deshalb, sagt Adorno, darf er sich nicht benehmen, als wäre er schon ein Mensch dieser Art, die im Zustand der Freiheit vielleicht realisiert werden kann, also im historischen Ereignis ohne Angst und Repression.

III

1. Die Revolution als dialektische Variation des Logos

Die Avantgarde der zeitgenössischen Philosophie, besonders des Marxismus, wird sich in einer Verzweiflungsverwirrung finden, wenn sie auch weiterhin die bestehende Szenographie der Aktion versteckt, wenn sie auch weiter glaubt, im Ursprung der Geschichte beheimatet zu sein, seine enzyklopädische Logik der Selbsterklärung und der Selbsttransparenz erläuternd. Ohne diese Einsicht wird z. B. Hegel (für uns) ein Vertreter a) der *Philosophie des Aktivismus* b) der *Philosophie der Möglichkeit des immanenten Entwickelns, Änderns und der Uervollkommung des »Seins«*. Er wird zum Muster der Philosophie, die imstande ist, zu beweisen, daß die Welt, in der wir leben, »logisch« ist, beziehungsweise, daß sie logisch sein kann und muß. Er wäre nur nötig, den *Logos von seiner empirischen Erscheinung und Abgrenzung zu befreien*. Und auch die eigentliche Bedeutung der Revolution bezieht ihre philosophische oder alltäglich-politische Aktualität aus der Quelle des Logos. Sie ist da der Name für eine noch spekulative Organisation der Geschichtsmaterie.

Die Revolution erhält also den Anschein des Aussprechens alles dessen, was der Logos des Abendlandes verdeckt; es werden Tiefen berührt, deren absolute Maße der Logos selbst in der metaphysischen Macht der Geschichte *absolut* aussagen wollte. Die Revolution glaubt, daß mit ihr selbst verdeckte, unaussprechliche, unterdrückte Motive des Logos des Abendlandes geformt werden und zugleich verschwinden, transzendieren. Man muß bis an die äußersten Grenzen gehen. Es besteht ein *bestimmter temporal-historischer Punkt, der erreicht werden muß*. Eine unübertroffene dialektische Variation hat, scheint es, der ganze Philosophie Hegel gegeben.

»Wie es aber eine leere Breite gibt, so auch eine leere Tiefe; – eine Extension der Substanz, die sich in endliche Mannigfaltigkeit ergießt, ohne Kraft sie zusammenzuhalten, so eine gehaltlose Intensität, welche als lautere Krast ohne Ausbeutung sich haltend, dasselbe ist, was die Oberflächlichkeit. Die Kraft des Geistes ist nur so groß als ihre Äusserung, seine Tiefe nur so tief, als er in seiner Auslegung sich auszubreiten und sich zu verlieren getraut.«

2. Der revolutionäre Substrat in der Wissenschaftlichkeit der Erkenntnis

Im Licht dieses Substrates verwandelt sich der Logos in die absolute Macht des Handelns, die immer *über dem steht, was in der Geschichte entsteht*, die der Kritik der bestehenden Empirie immanent ist, ihre Logik, Mathematik, Philosophie, Soziologie, ihrer kosmischen Technologie. Zwischen uns und uns selbst, uns und der Vergangenheit, zwischen der Gegenwart und Zukunft quillt die *flüssige Materie des Logos*. So wird er zu Archetypus, zum Modell der Gestaltung der Geschichte, der Revolution. Deshalb fühlt der Revolutionär unter den Fingern die Anwesenheit dieser Substanz, die er mit seinem Werk berührt.

Nach dreitausend Jahren ist der Revolutionär vielleicht noch der einzig gebliebene Typus des konsequenten Menschen, von dem ich schon gesprochen habe. Nur er erbt den Optimismus der Vernunft, die unaussprechliche Hoffnung in ein vernunftmäßiges Ende der geschichtlichen Welt, in eine Einheit der Gegensätze. Er vernichtet alles, um schließlich die Tiefe in die Breite und Höhe des Seins zu ziehen, in die Dimension der Geschichtlichkeit. Es gibt noch subtilere Differenzen als die, von denen ich jetzt spreche. Eine davon ist, daß der Revolutionär, mit der Erfahrung des Übels und der Entfremdung, mit der Totalität des Verderbens von allem, also mit der Revolution selbst konfrontiert, ein Wesen geworden ist, das wenn es Talent hat, natürlich- zu den Archetypen der *Spekulation* übersiedelt ist. Deshalb ist er immer voran, sieht mehr als empirisch wahrzunehmen ist. Schmerzlich empfindet er die Differenz zwischen Sein und Erscheinen, zwischen Essen und Existenz. Wenn aber die Leidenschaft, dauernd zu »überwinden« abstirbt, werden wir uns alle in Abstraktionen und Strukturen der technologischen Rationalität ausdrücken.

Es ist deshalb auch nicht ohne Bedeutung, die Konsequenzen der Gedanken darüber zu erfassen, daß niemand in seiner Aktion der bürgerlichen Kälte frei ist, daß wir immer weniger dem Diktat der objektiven gesellschaftlichen Tendenzen folgend die Möglichkeit besitzen, uns mit fremdem Leiden zu identifizieren. Auch der Mensch, der rebellierte, worauf der Revolutionär in der heutigen Industriegesellschaft des Westens kommt, entdeckt, daß wir vor der Welt wie sie heute besteht nicht einmal mehr Angst haben können, uns genügend fürchten können.

Vergessen wir nicht, daß heute jemand nicht nur seinen Intellekt, auch sich selbst opfern kann; und dem konsequent folgend kann ihn niemand daran hindern, obwohl-erinnern wir uns an Adornos kritische Analyse--heute objektiv ein *falsches Martyrium* besteht. Konsequent schließt Adorno, daß aus einem Opfer ein Gebot machen zum faschistischen Repertoire gehört. Adorno möchte sagen, daß die »Solidarität mit einer Sache, deren unvermeidliches Scheitern man durchschaut, mag erlittenen narzistischen Gewinn abwerten«. Von diesem Standpunkt aus ist die Solidarität allein so verrückt wie auch die

Praxis, von der Erlaubnis, Gutheißung erwartet werden, die aber schon im nächsten Moment widerrufen werden, denn vergessen wir die Mahnung nicht- »kein Opfer des Intellekts den unersättlichen Ansprüchen der Geistlosigkeit je genügt.«

3. Die Theorie im Fetisch und im Licht des Rationalismus

Diese Art der Mahnung der negativen Dialektik, der Großen Verweigerung, drückt die Angst des zeitgenössischen Denkers aus, daß sich in den Formen des bürgerlichen Rationalismus und Instrumentalismus der Geist in seinen empirischen Formen verlieren könnte, in der Verwissenschaftlichung, in der Technisierung und Verifikabilität der Erkenntnis. Was ist eigentlich der bürgerliche Rationalismus? Indem wir die wirkliche Grundlage des Rationalismus suchen, eröffnet sich uns eine ganze Konstruktivität und Produktivität, die das Motiv und die Totalität der modernen Industrie- und Postindriegesellschaft ist. Dabei haben wir vor uns, daß der Mensch heute endlich als *animal rationale* angesehen und gedacht wird, daß er seine *Subjektivität in die Objektivitäten des geschichtlichen Seins zerlegt hat*, daß er zum Synonym wurde für Prozesse, die alles in Frage stellen, alles als »endlich« überschreiten, als überwunden.

Auf die Frage was ist mit dem Menschen innerhalb des bürgerlichen Rationalismus? – können wir antworten: er schlägt es zunächst aus, von *Ungewißheiten* auszugehen, von Zweideutigkeiten der Geschichte selbst, von Fragwürdigkeiten, von Undersichtigkeit; als Zweites sucht er in der Regel Rezepte für sein Handeln. Er ordnet sich selbst und die Natur rationalen Formen unter. Hier besteht natürlich ein Berührungspunkt mit dem Revolutionär, der die Theorie, die spekulative Imagination, die philosophische Seinsform im Abendland, nur noch als Instrument sieht oder als Rezept für eine unmittelbare, gesellschaftliche Aktion in der zeitgenössischen Geschichte.

4. Die Revolution und das Eintauchen in die Landschaft des Rationalismus

Hier eröffnen sich zwei Aspekte. Zunächst, daß sich hier dem Menschen, wie das Karl Jaspers sagen würde, in rationaler Form etwas Allgemeines, etwas Notwendiges, Geordnetes, »ein Gesetz als Pflicht«, als Rezept als heteronome Situation entgegenstellt; die Arbeit als Ausführung, die Freiheit als Selbstliquidierung, als Opfer. Als Zweites, alle Vielartigkeit des Rationalismus-man ist berechtigt, das zu sagen-gründet darin, daß er keine besondere Macht mehr ist, sondern er ist allein das Formen alles dessen was ist (K. Jaspers), und das bedeutet auf jeden Fall, daß er keine *prinzipielle Teilung der Welt* erträgt, Dualismus und Entfremdung: der Rationalismus läßt alle gegensätzlichen Mächte hinter sich, wirft sie in die Geschichte, in das, was zu Tode verurteilt

ist, und vor sich, in der Zukunft, kann er nur Material sehen, Gegenstand der Produktion, zum aktuellen Formen. Der Begriff des Rationalismus ist deshalb ohne die Substanz des Futurismus nicht möglich.

Daraus folgt, daß es möglich wäre, daß auch die Revolution selbst unter den Einfluß und faszinante Macht der immer größeren Rationalisierung gelangt. Damit ist ihr ursprünglicher Impuls, der spekulative Arche-Typus in Gegensatz zu den Möglichkeiten ihrer empirischen Verwirklichung getreten. Das führt die Revolution wieder, wie auch ihr philosophisches Substrat, auf den mythologischen Status zurück. In diesem Fall ist der Revolutionär nur noch als Wesen möglich, das sich dem bestehenden defizienten Rationalismus entgegenstellt, jetzt aber in der Sphäre der spekulativen Imagination und Utopie, in der Sphäre der philosophischen Transzendenz. Nur im Kontrast zu den Mächten der Repression, den Mächten, die sich erfolgreich mit dem totalen Aktivismus und Produktivismus identifizieren, wird die Domäne des Denkens nicht nur zum Quell, auch zum Boden des Widerstandes, der revolutionären Lebens.

Auch die spekulative und utopische, sowie die philosophisch-transzendierende Dimension wird unter anderem auch von mystischen Momenten erhalten; besonders ein Erlebnis der Möglichkeit des realen und empirischen Vereinigung mit dem Absoluten, worin er sich wesentlich von der traditionell mystischen Literatur unterscheidet. Das Erlebnis des Außersinnlichen, Außerempirischen, des transzendierenden Substrates der Geschichte hat seine logischen, philosophischen, sowie psychologischen und gesellschaftspolitischen Voraussetzungen und Folgen.

Nichts weist darauf hin, daß das heute auf die richtige Weise in das Bewußtsein jener Kräfte eingedrungen ist, die rebellieren. Wahrscheinlich ist dieses Reduzieren der Revolution auf das Niveau des spekulativen Denkens und der Imagination klar, auf den Boden der utopischen Substantialität und Dialektizität der heutigen Geschichte, auf die Dimension der philosophischen Transzendenz.

5. Das Ende des Logos des Abendlandes als seine Endlosigkeit

Ein solcherart konzipierter Sinn des Reduzierens der Revolution – als des natürlichen Endes des Logos des Abendlandes, als derjenigen epochalen und ursprünglichen Veränderung, die fähig ist, in der Diskontinuität die Kontinuität zu verwirklichen mit den Grundmotiven und *vielleicht auch Grundmöglichkeiten* des Denkens des Abendlandes – auf die spekulative und dialektische Ursprünglichkeit, ein solches Rückführen stellt uns der negativen Dialektik Theodor Adornos gegenüber.

Es konfrontiert uns aber auch mit der Verwindung der gesamten Metaphysik des Abendlandes, der Metaphysik, die allen Sinn des Wirkens und der Produktivität im Denken konzentriert, genauer: in der Wirklichkeit, deren Kern Grund und Formen allein das *Denken* ist.

Eine solche Ablehnung drückt den klaren Standpunkt aus, daß das Denken überall auf unüberwindliche Grenzen stößt, auf Mauern, die es nicht überspringen kann.

In diesem historischen Moment führt uns dieser Standpunkt direkt zu Camus' Formulierung: »Mir selbst und dieser Welt fremd, ausgerüstet mit keinem anderen Hilfsmittel als mit einem Denken, das sich selbst negiert, sobald es eine Behauptung finden kann durch die Ablehnung des Wissens und des Lebens, in der die Eroberungslust an Mauern stößt, die diesen Begriffen trotzen!«

Der Vertreter aber der Negativen Dialektik, Theodor Adorno, sieht, wie wir gezeigt haben, daß das Denken in dieser industrialisierten bürgerlichen Zivilisation den »Kontakt mit seinem Objekt und den Sinn für Proportionen verliert«. Das Opfern des Denkens, des kritischen Intellekts, wenn es einmal beginnt, hat kein natürliches Ende, denn es ist schwer und unmöglich vorzusetzen, daß eine bestimmte Konzession, wie er sagt, den »den unersättlichen Ansprüchen der Geistlosigkeit« befriedigen könnte. Dieser *Geistlosigkeit*, die sich am effektivsten gerade im Triumph der *positiven Wissenschaft, der Szientokratie und Bürokratie* zeigt.

Es steht außer Zweifel, daß Adorno an Brechts Gedanken und Entscheidung teilhat, daß er es mit der Politik und nicht mit ihrem Ersatz zu tun hat; mit der Politik der historischen Erfahrung, die ihm erlaubt, mit sich selbst ehrlich zu sein. Nach allem, was wir wissen und ahnen, ist da auch das Theater mehr als eine Veränderung der Welt. Es ist konsequent und logisch, wenn Adorno schließt, das ein solches *Be- wußtsein* in sich die Elemente der negativen Dialektik trägt, daß es deshalb das beste Korrektiv für die »neuen Tendenzen« im Theater, das heute durch die »Realität« substituiert wird, so wie das der Fall bei *happenings* ist, »welche zuweilen die Aktionisten inszenieren«.

Es scheint, als träfen wir auch hier, auf diesem Gebiet, Adornos dialektische Formulierung des Verhältnisses von Theorie und Praxis. Er verwirft auf seine Art die *klassische spekulative Bestimmung*, und damit unterscheidet er sich von Marx. Es handelt sich also darum, daß Theorie und Praxis nicht einmal unmittelbar identisch sind, noch sind sie absolut unterschiedlich. Ihr Verhältnis ist »eines von Diskontinuität«. Auf diese Art eröffnet sich Adorno ein neues zeitgenössisches dialektisches Verhältnis: es gibt keinen stetigen Weg, der von der Theorie zur Praxis führte. Die Theorie aber zum Ganzen der Gesellschaft, ist aber gleichzeitig autonom.

6. *Zwischen Wahrheit und Unwahrheit: die Versuchungen der Theorie und der Praxis*

Vom diesem Standpunkt ausgehend interveniert Adorno ziemlich radikal und ändert die klassische Formel. Die Praxis ereignet sich nicht unabhängig von der Theorie, noch die Theorie von der Praxis. Es gibt keinerlei Zweifel, daß Adorno von diesem Standpunkt aus den Gedanken gutheißen kann, dem zufolge die Praxis das *Kriterium*

der Theorie ist, der Gedanke, der in der damaligen historischen und geistigen Situation des 19. Jhdts. nur eine spekulative Begeisterung sein konnte, und die absolute dialektische Voraussetzung von Karl Marx. Andererseits hätte die Praxis damals nicht das erreichen können, was sie will. Adorno will sagen, daß die Praxis, die sich an die Anleitungen der Theorie hält, an die Rezepte und Theoremen, sich in eine doktrinäre versteinert, und dabei kann sie einem Falsifizieren der Theorie nicht ausweichen.

Dem Gedanken Adornos folgend, vergißt man heute, daß das, was Robespierre und St. Just mit Rousseaus *volonté générale*, dem allgemeinen Willen, der eines gewissen repressiven Charakters nicht entbehre, -daß das eigentlich das berühmteste Zeichen, nicht das einzige für einen solchen Prozeß war; ein Zeichen für eine Formel, derzufolge die Theorie das Motiv und das Rezept der praktischen Aktion ist. Demnach drückt der Denker der negativen Dialektik seine Skepsis der Lehre gegenüber aus, die die Einheit von Theorie und Praxis fordert. Wenn wir wahrnehmen, daß dieses Dogma undialektisch ist, daß es durch die historische Erfahrung- die nicht das Synonym für heutige empirische Formen ist - widerlegt ist, und wenn in uns das Bewußtsein erwacht, daß dieses Dogma »erschleicht dort simple Identität, wo allein der Widerspruch die Chance hat, fruchtbar zu werden«, dann beginnt in uns auch die *Demystifizierung eines Absoluten, der Dialektik des Absoluten*.

An dieser Stelle sind zwei Momente relevant für die Erfahrung der zeitgenössischen Philosophie. Erstens ist es klar, daß man die Theorie nicht aus dem Prozeß der gesellschaftlichen Totalität herausführen kann, und daß sie in dieser Totalität auch eine gewisse Selbstständigkeit besitzt. Zweitens ist die Theorie nicht mehr nur ein Mittel der Totalität, sie ist nicht mehr funktional, sondern auch Moment und Element der Differenzierung. Daraus folgt: wenn die Theorie nur ein Mittel der gesellschaftlichen und historischen Totalität wäre, dann wäre sie nicht fähig, sich der Totalität entgegenzustellen.

7. Marxsche Lehre war praktisch: als Theorie

Das bedeutet gleichzeitig etwas Wesentliches sowohl für das philosophische Substrat der zeitgenössischen Kontestation, als auch für die heutige Form des Rebellierens, besonders für die Eindimensionalität des philosophischen Aktionismus und Avantgardismus. Nach allem zu urteilen ist die Lehre von der Einheit wesentlich transformiert: das Verhältnis zwischen Theorie und Praxis, -besonders wenn wir vor Augen haben, daß sie sich schon einmal voneinander entfernt haben-, ist der »qualitative Umschlag nicht der Übergang, erst recht nicht die Subordination«. Ganz im Gegenteil, Theorie und Praxis verhalten sich zueinander polar. Diese Formulierung Adornos müssen wir von der Last der Banalität befreien, und den der Phraseologie. Der einzig mögliche Sinn dieser Aussage der negativen Dialektik wäre dieser: nur dieser Theorie könnte die größte Hoffnung auf Verwirklichung und Ernstwerdung innewohnen, die nicht als

»Anweisung auf ihre Verwirklichung gedacht ist«. Adorno vergleicht das mit Recht mit den Naturwissenschaften und den Ereignissen der Theorie über subatomare Prozesse und der Kernspaltung.

Dieses Analysieren zeigt einerseits, daß das Gemeinsame beibehalten wurde-dieses mögliche sich an die Praxis wenden-im »technologisch orientierten *raison d'être*«, nicht im Denken, das auf die *Anwendung* gerichtet ist. Lange dauerte es bis man erkannte, in Stunden später Erkenntnis, daß Marx' Einheitslehre sicher bestehen konnte, daß sie aus dem Vorgefühl erstanden ist, aus der Hoffnung und Ahnung.

Damit ist ein Vorurteil erschüttert, nach dem diese Lehre mit einem *Datum* im geschichtlichen Leben des Menschen rechnet, wenn von ihr verlangt wird: Jetzt oder Nie.

Auf der heutigen geschichtlichen und zivilisationsmäßigen Stufe würde das den legitimen Widerstand gegen die Verdinglichung bedeuten, gegen die Verdinglichung dessen, was Marx wesentlich war: was unaussprechlich in allem was auszusprechen ist, in seiner gesamten Lehre. Das wäre ein Kampf um Marx als *Denker der geschichtlichen Ungewißheit*, und nicht der historischen Determiniertheit und Unausweichlichkeit. Erst in der Philosophie-außer der Philosophie; im Denken-außer dem Denken usw.

Wie könnte man solchen Standpunkt deutlicher machen?

Marxsche Einheitslehre, erstand aus dem *Quell der Vorgefühle*, nach Adorno war sie praktisch: als *Theorie* dürfen wir nicht vergessen! Nun, das hat gefehlt, - der wahrhaft ausgeführten Theorie, der Kritik der politischen Ökonomie; »alle konkreten Übergänge zu jener Praxis steckten in einem technologisch orientierten *raison d'être*«. Was ist dann verständlicher, als endlich zu begreifen, daß »die Scheu von Marx vor theoretischen Rezepten eine klassenlose Gesellschaft positiv zu beschreiben«, was jedenfalls eine edle und zugleich illusionistische Absicht einiger Marxisten, Soziologen, Philosophen, Politologen, Futurologen und anderer ist.

In Einklang mit einem solchen Standpunkt der negativen Dialektik erfaßt Theodor Adorno, daß das »Kapital« von Marx eigentlich alles enthält: zahllose Entdeckungen, Wahrnehmungen über die Grundstruktur der bürgerlichen und Arbeitszivilisation, größtenteils Anklagen der politischen Ökonomen und Philosophen; es impliziert alles, außer einem Aktionsprogramm. Muß es uns dann wudern, daß der Aktionsgedanke, die Aktionspolitik und Kontestation »Das Kapital« als abstrakt und für die unmittelbare Aktion ungeeignet verwerten? Keinesfalls.

Mehr noch, wenn wir die Aktionspolitik und Philosophie beiseite lassen, im Vergleich zum »Kapital«, folgern wir, daß aus der »Mehrwerttheorie nicht herauszulesen war, wie man eine Revolution machen soll«. Aus all dem soll nun Adornos Standpunkt Marx gegenüber erschlossen werden: heute überschreitet Marx, »der antiphilosophische Marx ging im Hinblick auf Praxis generell - nicht in politischen Einzelfragen - kaum über das Philosophem hinaus, die Emanzipation des Proletariats könne nur dessen eigene Sache sein; und damals war das Proletariat noch sichtbar«. Trotzdem muß man

Adorno richtig verstehen: er meint, daß die Werke, die in den letzten Jahrzehnten entstanden, sind, wie »die Studien über die Autorität und die Familie, »Authoritarian Personality«, dann die heterodoxe Herrschaftstheorie, die dialektisch lucide in der »Dialektik der Aufklärung« erläutert ist, – daß alle diese Werke »ohne praktische Absicht« geschrieben wurden. Daß aber alle diese Werke in einem bestimmten Sinn eine praktische Wirkung zeitigten.

8. Praxis – als kritische Theorie

Es ist nötig, diesen Gedanken genauer zu beweisen, denn er ist das beste Korrektiv auch der zeitgenössischen *Philosophie des Aktionismus*. Aktionismus ist nicht nur die *Angst vor der Kontemplation und dem Passivismus*, sondern auch die legitime Konsequenz der Philosophie und Metaphysik des Abendlandes einerseits, auch Produkt totaler Repression und totaler Instrumentalisierung in der hochentwickelten bürgerlichen Gesellschaft. Es muß gesagt werden, daß diese Werke, nach Ansicht Adornos, aus sich negative Dialektik strahlten. Man kann deshalb behaupten, daß das was erstrahlt aus diesen Werken nicht nur im Standpunkt liegt, daß in dieser Welt der Gedanke 1) zur Ware, zur rationalen Sache, zur Organisation, 2) zur rationalen Gesellschaft, 3) zur rational-mathematisch verfügbaren Natur wird sondern auch in der Überzeugung, daß man sich bei der Lektüre dieser kaum vorstellen kann, daß jemandem etwas »verkauft« wird.

Durchdenken wir das zu Ende, so kommen wir zu ungewöhnlichen Feststellungen: Adorno möchte sagen, daß dort, wo er im engeren Sinn unmittelbar interveniert hat, mit sichtbarer praktischer Wirkung, daß dies nur durch die Vermittlung der Theorie geschah. Das war klar in der Polemik über die neuen Bewegungen in der Musik, in der Kritik am neudeutschen Jargon, über die Ursprünglichkeit und Authentizität, das heißt deutlich gegen Heideggers Fundamentalontologie gerichtet, gegen Jaspers' Existenz-Philosophie usw.

Eigentlich faßt Adorno das negative Denken als ursprüngliche Form der Wahrheit auf: wenn nämlich diese Ideologien ein falsches Bewußtsein sind, so bedeutet ihre Auflösung, was sich im Medium des Gedankens verbreitet hat, die Inaugurierung »einer gewissen Bewegung hin zur Mündigkeit«. Für Adorno ist diese Wirkung der Theorie-praktisch.

Weiter, wenn wir uns der Kritik Marx' erinnern, genauer seiner Persiflierung »der kritischen Kritik«- und wie lange sie angewandt wurde in der Tradition der marxistischen Dialoge mit einzelnen Philosophien, Soziologien und Historiographien, sollte man ernsthaft über Adornos Gedanken urteilen, daß dies ein Kalauen war; daß diese Kritik die Theorie damit liquidieren will, daß sie sie als Theorie verrät, und daß sie zuguterletzt »nur die Unsicherheit bei deren direkter Umsetzung in Praxis verdeckt«.

Soll auch gesagt werden, daß Marx diese Kritik, eigentlich ihr Substrat später modifiziert oder verraten hat? Adorno glaubt das zweifellos nicht; er hat es nicht verlassen, auch nicht nach der Erfahrung

mit der Internationale und den Zwisten mit ihr. Deshalb ist die Praxis der »Motor von Theorie«, natürlich der Natur der Dinge gemäß nicht durch sie bestimmt. »In der Theorie erscheint sie lediglich, und allerdings mit Notwendigkeit als Obsession mit dem Kritisierten«. Nun, mir scheint Adornos Standpunkt in der heutigen Situation mehrsinnig aktuell, wenn er darauf besteht, daß die »kritische Theorie nicht in ihren Einzelheiten ausgeführt werden kann« ohne dabei gerade das Einzelne zu überschätzen und zu fetischisieren; andererseits wäre sie ohne Einzelheiten, ohne Sinn und historische Grundlage.

IV

1. *Komplementarität des Praktizismus und des absoluten Aktionismus*

Nach allem, was hier gesagt wurde, könnte man nicht sagen, daß der Gedanke heute ohne die tragische Erfahrung der Revolution möglich wäre. Noch mehr ohne geschichtliche Ernüchterung, die eine ernsthafte Kritik aller Konsequenzen der Metaphysik des Abendlandes voraussetzt. In diesem Sinn ist die negative Dialektik Theodor Adornos auf jeden Fall unumgänglich, sowie ihre Kritik des zeitgenössischen Praktizismus. Dabei habe ich den Schluß vor mir, daß sich der zeitgenössische Praktizismus »an ein vorherrschendes Moment lehnt«, das die sonst Adorno abscheuliche Sprache der Wissenssoziologie als etwas, das unter dem Verdacht der Ideologie steht mißbraucht hat. Zweifellos mystifiziert die Wissenssoziologie die Funktion der sozialen Interessen, die die Strukturen und geistigen Modelle bestimmen. Und doch sollten wir die historische Erfahrung hindurch das herauschälen, was uns die Macht der negativen Dialektik suggeriert: daß der Impuls der Kritik der Ideologie nicht kleinbürgerliche Geringschätzung ist, und nicht Verneinung des Geistes wegen seiner angeblichen Bedingtheit durch die Interessen, »die der skeptische Interessent auf den Geist projiziert«.

Die negative Dialektik versucht mit dieser Formulierung jede Ideologie abzufangen, vor allem die, die noch nicht so sichtbar ist, die historisch noch nicht erkennbar ist, die intellektuellen Denkgewohnheiten und die kategoriale Artikulierung der Welt aber zeigen ihre Ohnmacht der Identifikation dieser Ideologie. Es ist eigentlich von der Kritik der Ideologie die Rede, nicht nur der an der Wissenssoziologie, die, wie wir gesehen haben, keinen Grund und Impuls zur Kritik der Ideologie in der historischen »Erfahrung ihrer Unwahrheit« sieht. Es ist daher auch für unsere zeitgenössische Philosophie nicht ohne Bedeutung, ihre eigene Position zu reflektieren, die nicht nur ihre ist und nicht nur einer ihrer spezifischen Fehler. Denn wenn »die Praxis die eigene aktuelle Unmöglichkeit durchs »Opiat der Kollektivität« vernebelt, wird sie selbst ihrerseits zur-Ideologie.

Diesen Schluß zieht Adorno z. B. aufgrund bestimmter Zeichen: eines davon ist das automatische Verschwinden der Frage Was tun?, die jeden kritischen Gedanken beantwortet, bevor er richtig ausgesprochen ist, keinesfalls aber mitrealisiert. Damit in Verbindung übersieht Adorno nicht, daß der *Obskurantismus* nirgends so flagrant und angegriffen ist wie in der neuesten Tendenz der »Theoriefeindschaft«. Tatsächlich ist das nicht nur eine klassische Form des Praktizismus, sondern auch ein Zug der aggressiven und übertriebenen Formen der Kontestation und der Hippie-Philosophie. Gerade der Gegensatz zwischen negativer Dialektik und absolutem Idealismus, der das fühlen wir heute schon am eigenen Leib – logisch im *absoluten Praktizismus* endet, und auf der Seite der »Kritik« im *absoluten Aktionismus* – scheint sich im Bewußtsein der Akteure verfestigt zu haben.

2. Wirklichkeit der Kollektive: Abnützung der Gesellschaftlichkeit

Das ist nicht deshalb, weil verschiedene Motive und Gegensätzlichkeiten nur gedämpft werden, die zur Koinzidenz des bürgerlichen Praktizismus und Aktionismus führen. Sei die negative Dialektik Theodor Adornos wie sie sein mag, sie geht so weit, daß sie die Anzweiflung der Metaphysik, auch in der Form eines bürgerlichen Industrialismus, als etwas bezeugt, das außerhalb des Streites steht. Ihre Alergie gegen die totale Repression dieser Zivilisation, die das Monopol der Wirkungskraft und Menschlichkeit übernommen hat, geht bis zur Demystifizierung der Solidarität.

Sind wir denn im heutigen historischen Augenblick erstaunt über die Tatsache, daß überall die Geste des Unterschreibens vorhanden ist, der Solidarität, was ein Synonym für Miteinschließung in die Welt der Hierarchie und Herrschaft ist. Des Menschen eigene Taten sind Zeugnisse von Selbstentsagung. Über die Aktion eines Einzelnen zu sprechen, bedeutet über die abgeschlossene Tat seiner Selbstquidation zu sprechen: das Versinken des Einzelnen im Kollektiven ist zur Verhaltensnorm geworden. Für den Intellektuellen bedeutet das zweifelsohne Selbstliquidation, kann er dem aber ohne Selbstbetrug und Demagogie widerstehen? Als Gegenleistung wird jedem Einzelnen ein Platz in der gesellschaftlichen Hierarchie versprochen, das Gefühl der Zugehörigkeit und der Mitgliedschaft.

Die allgemeine Annahme dieser Geste hält sich auch auf höheren Niveaus verdeckt, sogar in der Sphäre der Rebellion und Kontestation. Der Grund liegt darin, daß die Schwäche auf diese Weise triumphiert, weil sie stark wird, empirisch, wissenschaftlich, organisatorisch, planetarisch. Die Angst ist zwar nicht überwunden, aber sie ist in operationale Inhalte überführt. Da wird sie unpersönlich und rational verfügbar. Damit spielt die negative Dialektik auf die allgemeine Philosophie des Handels und des Verhaltens an, was sicherlich »ein realer Umschlagpunkt im Irrationalismus« ist. Die Analyse der totalen Koordination des Einzelnen mit der bestehenden Gesellschaft trägt in gefährlichen und scharfgeistigen Einsichten Früchte. Diese Geste wird durch eine Unzahl wiederholter Sophismen und De-

magogien verteidigt; sie wird durch alle möglichen humanistischen und pseudomoralistischen Druckmittel verteidigt; »Verzicht auf eigene Vernunft« und Urteilsfähigkeit zum Nutzen des anonymen und kollektiven Verstandes wird in der Gegenwart zum besonderen Mythos.

3. Das Reifen eines Werkes auf dem Humus des individuierten Geistes

Ich glaube, daß diese Bestimmungen ziemlich genau nicht nur die benigne Form der bürgerlichen und repressiven Zivilisation beschreiben, sondern auch Adornos Gegenstand der Kritik und Furcht. Aber eine Furcht, die schon in einen differenzierten Bewußtseinsstrom umgegossen ist, und die er nicht nur mit der Philosophie des Lebens, sondern auch mit der Existenz-Philosophie teilt. Mit anderen Worten, um die Wahrheit des Irrationalismus der modernen Rationalisierung zu entdecken und zu erkennen, ist dieser suspendierte, individuierte Geist notwendig, der dieser Zivilisation der Kultur als Gespenst erscheint. Die Anwesenheit des Einzelnen in der Struktur der diese Menschheit des Abendlandes keine andere-wird durch das Opiat des kollektiven Willens und Geistes, das System der Subordination verteidigt, die im Menschen ein disziplinäres, im Wesentlichen, arbeitsmäßiges Verhalten entwickelt.

In alldem ist für uns interessant, festzustellen, daß auch bei Adorno die Kritik aller disziplinären Attitüden vorhanden ist, die sich in der Form der Kommödie auch bei Pseudorevolutionären wiederholen. Ein Überblick der Rubriken der Geschichte des Kampfes um des Denkens von Marx, die Verwirklichung seiner Ideen, wenn wir den Kollektivismus ernsthaft betrachten, ohne den keine geschichtliche und empirische Realisierung möglich ist (so scheint es) wird uns die *Epoche der Uerdinglichung der Geschichtlichkeit alles dessen, war der Denker gesagt hat zeigen, sowie auch dessen, was bei ihm ungesagt und unaussprechlich bleibt*. In diesem Kontext kommt eine besondere Perversität zutage: anstelle von Argumenten, Werken des individuierten Geistes, stoßen wir überall auf standardisiertes Denken, auf Politisieren der Philosophie, sowie das Rephilosophieren der Politik, auf den Prozeß, der seine Elite hat und Anhänger, Führer und Mitglieder.

Damit ist endlich der Boden bereit für die Interpretation von Adornos negativer Dialektik, die ein Plädoyer für die individuierten Vernunft und das Denken ist. Damit im Einklang ist es berechtigt anzunehmen, sie ganz entschieden den Verrat und die Liquidation des bürgerlichen Kultur und des Fortschrittes ist. Adornos gesamtes Werk ist eine Anstrengung, diesen Verrat zu beweisen. Deshalb besteht ein großer Unterschied zwischen der Existenz-Philosophie und Adornos negativer Dialektik, besonders im Bezug auf den Existenzialismus Sartres. Unter ihnen gibt es neben Differenzen auch frappante Ähnlichkeiten. Aber die negative Dialektik selbst, so offen für alle Gegensätzlichkeiten und Dichotomien der Geschichte, wird, so wie sie auf der einen Seite das existenzialistische »Asyl des metaphysischen Absoluten« verachtet-auf der anderen Seite zum »Existenzialismus« der individuierten Vernunft.

4. Das Verhältnis zu traditionellen Vorstellungen, die Gegenwart

Es muß anerkannt werden, daß sich Adorno bemüht, alle fruchtbaren Momente der Tradition, der Philosophie und Kunst, der Literatur und Musik, der Mythologie und Soziologie zu verstehen. Prinzipiell aber anders als Ernst Bloch. Denn Bloch findet überall etwas heraus: die *Produktivität der Hoffnung, die dialektische Arbeit des Substrates des Denkens, der Tradition*, längst gedachter Projekte und Träume. Adornos Werke zeigen ihrerseits, daß in diesem spekulativen und »mystischen Materialismus« Blochs der optimistische Idealismus der schaffenden Materie der Geschichte selbst anwesend ist. Daher ist Blochs Ruf auch der Ruf der Hoffnung, der objektiven Fantasie der Natur allein, für Adorno aber war er nicht nur fragend, sondern auch die letzte Spur des Fatalismus der Natur. Auf jeden Fall hat damit Adorno teilweise selbst mit dem Fatalismus der Geschichte gebrochen, der ein mehr oder weniger versteckter Ruf an den Ursprung, an das alte Fatum, an die Idee, Gott, das Sein war. Denken wir das gut durch: die negative Dialektik will in den Mittelpunkt des Schöpfens eintauchen ohne Voraussetzung des Fatums und des Absoluten. Sicher hat sie nicht die Furcht verloren, in neue Formen der Illusion zu sinken, Blendungen und Annahmen.

Wenn wir dieses Phänomen genauer betrachten, nehmen wir folgendes wahr: Adorno verachtet gedanklich die Revisionisten, ihren Verrat am revolutionären Ton der Gegenwart, aber nicht weniger, wie das auch I. Fetscher bemerkt, auch die »brutale Degeneration der Revolution in der neuen Herrschaft bei den Orthodoxen«. Wir konnten wahrnehmen, daß die kritische Vernunft die Empfindlichkeit für den verbogenen Logos im historischen Leben, in historischen Werken, diese »tragische Existenz« gerade da als Adorno sie abwehrte, weil er Worte verachtet, die Reize leerer Gesten, weil er die Leiter metaphysischer Sensationen stürzt-wir konnten wahrnehmen, daß das in der Gegenwart unübertroffene Zeichen in Adornos Denken sind. Wir werden zugeben, daß das heute nicht der Ton ist, der im Westen herrscht. Und niemand kann diesem Ton der negativen Dialektik folgen oder ihn nachahmen, ohne sie auszuschöpfen und zu verwüsten. Es ist nicht möglich, denn der Kampf gegen die Banlitäten der jetzigen bürgerlichen Zivilisation und Kultur, gegen die Brutalitäten der rationalen Manipulation und den Verrat der negativen Vernunft ist vom Standpunkt der negativen Dialektik aus nicht wiederholbar. Man könnte sagen, daß Adornos Negative Dialektik deshalb von Anbeginn an ein existenziell entwickelter und engagierter Kampf gegen die gefährlichsten Formen der Verdinglichung im Zusammenspiel der späten kapitalistischen Gesellschaft und des bürgerlichen Rationalismus ist.

5. *Negatives Denken: eine Form des Existentiellen*

Der »Existentialismus« von Adornos negativer Dialektik, genauer gesagt: seine historischen Motive sind für uns nicht abgeschlossen. Sie selbst aber bleibt unter anderem eine Form der Ernüchterung, ein Suchen dieses Widerstandes, der nicht möglich ist ohne *Reflexion zum Ziel*. Die Überwindung der Naivität im Positivismus, auch der Ontologie, im klassischen Marxismus, ruft nicht mehr eine *Flut des Irrationalen*, der *Resignation und Skepsis hervor*, wie das bei uns der Fall ist.

Adorno präzisiert auch das Verhältnis zu großen Momenten des Geistes, in künstlerischen Werken, in der Poesie, im Drama, im Roman, in der Musik und Philosophie: so kann man die künstlerischen Normen z. B. nicht als etwas außerhalb Stehendes, *außer dem Humus der Lebenserfahrung* fixieren. Er führt uns wieder dazu zurück, daß für die Kunst keine anderen Gesetze und Normen bestehen, außer denen, die sich »als Logik ihrer eigenen Bewegung« kristallisiert haben. Es ist wahr, daß sich die Kunst selbst in der Folge dieser »unversteckten Individuierung« als *Objektivität* behaupten kann. Damit berührt Adorno auch jene »Besonderheit«, die sich im künstlerischen Werk kristallisiert, genauer als künstlerisches Werk allein. Das Besondere wird hier verallgemeinert. So sehen wir, daß sich Adorno der Metaphysik in seiner negativen Dialektik entgegenstellt, diesem Schicksal, das die Hierarchie des Wertes überall sucht und realisiert, den Vorzug des Momentes, des Allgemeinen und des Besonderen usw. Eine solche Hierarchie macht die Herrschaft der absoluten Allgemeinheit und Durchsichtigkeit zum Gesetz oder eben den Totalitarismus des Besonderen, den totalitären Individualismus. So könnte man natürlich sagen, daß Adorno in diesem Präzisieren des Sinnes des künstlerischen Werkes alle Prämissen ahnt, die den Fall aller falscher und abstrakter Gegensätze zwischen der Ästhetik und der Soziologie der Kunst ermöglichen. Da wir seinen Standpunkt der Kunst gegenüber besonders erläutern wollen, erwähnen wir nur, daß für Adorno -nach einer besonderen Art Paradox-auch der Ethizismus z. B. eines Valery nicht nur Flucht, Refugium, sondern im Refugium auch Treue zu etwas, was die »Affirmatoren« des Geistes »verraten« haben. (I. Fetscher). Auf diesem Weise sind jene im Recht, die behaupten, daß Adorno »das Ziel anstrebt die kritische Treue« beibehalten wollte, so konnte er die nicht ertragen, die über »heile Welten« sprachen, mitten im Unheil, die in ihren Ideen oder Aktionen über die »heilbringenden« Strukturen wachen, als wären sie schon anwesend, und als ob sie sich realisieren ließen »mit ein wenig guten Willens« (I. Fetscher).

6. *Der außerordentliche und unzerbrechbare Existentialismus*

Seine reiche literarische Erfahrung dem Werk der Ernüchterung gewidmet, demystifiziert Adorno einen unendlichen Idealismus derer, die von der Vorstellung von »heilen Welten« besessen sind, und die sich so verhalten, als wäre der Mensch nach den Gesetzen der Freiheit kristallisiert oder sie glauben, er könnte durch einen radikalen

Beschluß zur epochalen Aktion und Revolution aus der Geisterhaftigkeit entkommen, aus der falschen Vorstellung der jetzigen totalen Repression inmitten der bürgerlichen, rationalen und wissenschaftlichen Zivilisation.

Einen solchen revolutionären Dezsionismus annehmen bedeutet auch eine neue Form der Aggressivität und sich Entscheidens anzunehmen: am Terror der Idee teilnehmen, die nichts erträgt, das sich zu ihr nicht kongruent verhält, ihr untergeben ist. Das Abendland aber zertrümmert noch seine Idee, seinen Logos, seine Metaphysik, die eine warme Verbrüderung mit der Politik geschafft hat, mit dem Futurismus, und beendet sie andererseits, in der Abdizierung, in der opportunistischen Ernüchterung. Die Durchsichtigkeit aber dieser Ernüchterung, die so betäubt ist von den Unveränderlichkeiten des zeitgenössischen Labyrinths und der Geistesverirrung, präzisiert Adorno in der Negativen Dialektik.

Adornos kritische Ausführungen über den Aktionismus und Opportunismus, so lucide sie auch sind, führen uns doch in ein naives Bild, an dem die Entschlossenheit und unübertroffene Differenziertheit der Negativen Dialektik teilhat. Und das vor allem dann, wenn die Ungewißheit von Anbeginn an auf ein apokryphes Manuskript des kritischen Geistes gerichtet wird, der in ultima linea der *Heilsweg aus der zeitgenössischen totalen Repression wäre*. So verläuft, glaube ich, auch die Ehrlichkeit dieses Denkers. Wir würden sagen: im kritischen und negativen Geist hat Adorno die *einzig mögliche Form des Absoluten* gefunden. Wie wir sehen werden, ist dieses Absolute nichts anderes als die Zersetzung und Überwindung des Absoluten.

Kierkegaardsche Motive, jetzt auf dem Feld der individuierten und negativen Vernunft, als *Form eines immer möglichen Widerstandes* gegen die repressiven Mächte der zeitgenössischen Gesellschaft, diese Motive stark umgewandelt, fruchtbar und vertraulich, schlingern und funktionieren problematisch in Adorno Negativer Dialektik. Aber wir werden sagen: das geschichtliche Schicksal wollte, daß Adorno zum gegenwärtigen Kierkegaard wird, aber jetzt inmitten der *allgemeinen Gleichschaltung aller Gegensätzlichkeiten*, inmitten einer entwickelten Substanz der bürgerlichen Zivilisation und Kultur. Wir ahnen auch, daß das kein Bewahren ist, sondern äußerst differenziert und kritisch, neben einem bestimmten Denkmodell, noch weniger mit dem historischen Kierkegaard, über den er eine sehr provokative Studie geschrieben hat. Das müssen wir im Gegenteil als Adornos Wagnis ansehen, sich selbst den zeitgenössischen Dilemmas und Gegensätzlichkeiten gegenüberzustellen, den Dilemmas und Gegensätzlichkeiten einer *Welt als System*.

7. Negative Dialektik situiert in der gegenwärtigen Realität

Man könnte bisher annehmen, daß Adorno die dialektische Macht der Vernunft glorifiziert, einen Weg zur Wahrheit als einer Form der Emanzipation suchend. Zusammenbruch der Kultur ist daher an den Verlust der Wahrheit gebunden, des kritischen Lebenswirkens. Eigentlich ist die Niederlage der Kultur in ihrem Triumph sichtbar,

der Tod der Metaphysik erstrahlt ruhmreich in der wirklichen Behauptung ihrer Intentionen und Tendenzen. Das kritische Motiv der Kultur gebiert heute Formen der totalen Herrschaft. Wenn aber heute die Kulturformen noch eine mögliche Herrschaft ankündigen, folgen sie sicherlich der grundlegenden Idee und Intuition, dem Erbe des Abendlandes.

Deshalb will Adorno noch nicht die Geisteskraft durch den Körper der aktuellen Gegenwart, mit einer Fata Morgana der unmittelbaren Aktion verwechseln. Diese Bearbeitung der Chancen des kritischen Geistes übersieht nicht einen Augenblick, ein Ereignis noch im intellektuellen Wagnis des Denkens herbeizuführen; daß sie vor allem anwesend ist in der Theorie, in der sehr komplizierten Umsetzung der Antinomien in das Medium des kritischen Geistes, im Aussagen und Schreiben. An diese Gedankenreiche schließen sich Reflexionen und Schriften, die nach Adornos Tod erschienen. In ihnen sieht man, daß Adorno sein Leben »nur dem Zufall zu verdanken hat«. Dabei hat man natürlich vor Augen, daß es eine unleugbare Tatsache ist, daß dieser kritische Geist als Jude in Deutschland lebt, daß er da ist, nach Auschwitz, und keinen Augenblick vergessen hat, was das bedeutet (I. Fetscher). Das ist der entscheidende Punkt.

Nur in diesem Sinn kann gesagt werden, daß Adorno sich selbst nicht betrügen will. In seinem Standpunkt und kritischen Werk, in dem-von der Philosophie bis zur Soziologie, von der Ästhetik bis zur Musik -die Fähigkeiten der negativen Dialektik differenziert werden, weicht er *dem Philisterium der empirischen Revolution aus, aber auch einem besonderen, edlen Idealismus und Fanatismus der Revolutionäre*, die glauben, daß sie wenigstens in der *Idee* dem »Reich der Freiheit« näher sind. Nun muß man eine entscheidende Frage stellen: Ist nicht vielleicht die Philosophie des Aktionismus eine eigene Flucht vor dem *tragischen Denken, blind, der tragischen Existenz und Geschichte gegenüber?*

Ist sie nicht nur die moderne Art, vor den Antinomien des historischen Ereignisses zu fliehen? Um auf dem Gebiet der Empirie die Seele des Logos als des modernen Opiums zu erleben? Trifft das nicht auch tatsächlich die negative Dialektik Adornos? Man müßte viele defiziente, falsche und phantasmagorische Traditionen überwinden, um gewisse Bedingungen zur Beantwortung dieser Fragen zu erfüllen. In Adornos Leben war diese Versuchung der Wirkung der Tradition an sichtbarer Stelle, an einer sehr raffinierten und differenzierten. Auch da ist vor allem nicht die Rede von Hegel, von seiner absoluten Dialektik der Durchschaubarkeit des Seins und der Geschichte. Nun, auch der jetztige geschichtliche Augenblick, getränkt vom Opium der Kontestation, des Rebellierens, der Hippie-Philosophie intoniert eine eigentümliche Dialektik des Verhaltens Adorno gegenüber. Vielleicht ist es deshalb notwendig, an einige Momente dieses Verhaltens zu erinnern: erstens war Adorno mit seiner negativen Dialektik in der Bundesrepublik Deutschland für die Studenten ein Modell der *kritischen Urteilskraft* und der Macht des kritischen Denkens, aber gerade sie werfen ihm vor, kein Revolutionär zu sein, was er scheinbar auch gar nicht sein wollte; zweitens drückt Adorno neben H. Marcuse am

lucidesten die Motive der kritischen Theorie und die Kritik an der Konsum-Gesellschaft aus, die er -wie I. Fetscher zurecht bemerkt - nicht erfunden hat, sowie auch Freud die Neurosen nicht erfunden hat. Und als nächstes, seit auch er die Vertreter der Macht, die Polizei gerufen hat die Studenten, die das Institut für soziale Forschung besetzt hatten zu vertreiben, wo er Direktor war, erhält sein Zwiist mit den Studenten, ihrem Verhalten, eine gewisse *objektive Form*, und so betrachten ihn die Studenten als »Verräter«, Abgefallenen und »Salonkommunisten«.

Andererseits hört Adorno schlechtgemeinte, stupide und standardisierte Ablehnungen: einige seiner Kollegen bemerken boshaft, er habe die allgemeine Revolte in der Bundesrepublik entzündet und theoretisch motiviert- und er sei jetzt-man erinnert an das Schicksal des Zaubermeisters mit seinem Lehrling selbst ihr prominentes und erwünschtes Opfer. Das regte I. Fetscher dazu an, - nach seinem kürzlichen Tod -, zu bemerken, daß er aus persönlichen Zusammentreffen mit Adorno erfuhr, daß dieser das Bild, das von ihm existierte, kaum akzeptierte und wie er selbst, trotz aller Verfehlungen, Kurzschlüsse in der Aktion der Studenten - »die jungen Rebelle« positiv beurteilte. Im übrigen können die »Studenten, die sich gegen eine als bedrückend und entfremdend empfundene Welt, zur Wehr setzen, hatten seine ganze Solidarität auch wenn er die Mittel als illusorisch beurteilte, deren sie sich bedienten. Er hat ihre Schwäche gesehen-viele studentische Rebellen haben an ihre eigene Stärke geglaubt«.

8. Der Abgrund der Verzweiflung, jenseits des Idols

Es ist charakteristisch, daß Adorno konsequent in seinem eigenen kritischen Denken bleibt: deshalb hatte er kein Rezept für die Studenten, ihre Aktion, aber auch ein Verschweigen suggerierte er nicht. Trotzdem häufen sich die politischen Enttäuschungen, die hinter ihm standen, es waren zu viele. Aber woher sollte Adorno den Mut haben, eine »Anleitung zum Handeln« zu übernehmen? I. Fetscher hat es übernommen, diese *Situationsdialektik der gesellschaftlichen und historischen Objektivierung von Adornos Denken* zu interpretieren. Wenn er davon spricht, daß Adorno die Konsequenz eines »zweiten Trennung von der revolutionären Theorie und der sozialen Realität« illustriert, meint er damit die Selbsterkenntnis der negativen Dialektik, denkt er an den Standpunkt, daß schon zehn Jahre der Französischen Revolution klarstand, daß die höchsten Ideale des Westens, die Ideale von Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit sind-als Katapult für eine *begrenzte* Emanzipierung der bürgerlichen Klasse und der kapitalistischen Produktion gedient haben. Andererseits haben sich in Rußland nach dem Großen Oktober, zehn Jahre später, die »selbsternannten Sachwalter der proletarischen Emanzipierung ebenso von den Zielen sozialistischer Befreiungsbewegung emanzipiert, wie ihre Vorgänger sich von denen des bürgerlichen Humanismus«. Dies führt im Grunde zu einer gewollten und scharfsinnigen Einsicht: »Wer mit dem Weg der bürgerlichen Emanzipation vertraut war, könnte früher und klarer erkennen, was geschah«.

Es ist sicher, daß diese kritischen Ansichten eine schlechte Stimmung nicht nur in Adornos Negativer Dialektik, auch bei verschiedenen Strömungen der zeitgenössischen Linken, beim allgemeinen Revolt, gegen die immer tiefere und zerstörerische Herrschaft der Arbeit als totaler Repression, ausdrücken. Daher gehört Adorno in die Reihe der modernen Intellektuellen – neben Max Horkheimer, Walter Benjamin, B. Brecht, Herbert Marcuse – die als erste die metaphysische Wurzel und die Motive sowohl des empirischen Kapitalismus und des bestehenden Sozialismus erkannt haben. Doch es ist notwendig, neben allen Ähnlichkeiten von der Orientation Benjamins und B. Brechts zu unterscheiden, die – nach Fetscher – »in der Hoffnung lebten, die kommunistische Substanz würde über ihre brutale Degradierung triumphieren«.

Unzweifelhaft folgt auch hier Adorno der *Existentialität* des kritischen Widerstandes der Vernunft. Wie auch Kierkegaard, entscheidet er sich für den einsamen Kampf gegen die allgemeine Gleichschaltung, die stark aus der Substanz der modernen Welt erwächst, sowohl im Sozialismus als auch im Kapitalismus. Von diesem Gesichtspunkt ist es für uns entscheidend, (I. Fetscher) den Gedanken aufzufassen, daß Adorno das bewahren wollte, was die moderne Zeit verdrängt und in einen repressiven Rahmen stellt, das, was in der Idee ausbricht, sowohl im kapitalistischen als auch im sozialistischen Humanismus; erst von dieser Position betrachtet, von diesem Aussichts-punkt kritisiert Adorno die »moderne Welt«, verständlicher Weise »insbesondere ihren kulturellen Ausdruck«. Auf jeden Fall zeigt sich die Existentialität der Vernunft als eine Möglichkeit der Kritik der repressiven Gesellschaft, ihrer Zivilisation und Kultur, ihrer Technologie, Soziologie und Philosophie, Theologie und Politik.

Es ist dennoch klar, daß Adorno von den Mächten der dialektischen Vernunft besessen ist. Und das deshalb, weil die Vernunft die Jugend des Seins, die *Möglichkeit der Wahrheit*, die Genialität des Werkes ist. Ohne revolutionäre Illusionen und Fata Morgana glaubt er an das Medium der Kritik, in dem das ausgedrückt werden muß, was die Repression der dominierenden Kategorien der bürgerlichen Gesellschaft verwirft und in das *Unaussprechliche* verdammt, zum »Irrationalen« verurteilt, oder es brutal in die Welt der Gleichschaltung und Manipulierung zersetzt. Die Kritik ist also die Treue dem Leben gegenüber, dem sonst überall die Gefahr droht zu verschwinden.

Sicher ist die Kritik Adornos analog zur Geschichtlichkeit der Existenz in der Vielheit der Strömungen der modernen Philosophie der Existenz und Phänomenologie (z. B. in Husserls, auf der dritten Stufe der Historizität). Im selben Maße, in dem wir in uns entdecken, daß ideologische Momente, die in verschiedenen Künsten erscheinen und sich setzen, nicht nur substantielle Arten sind, sondern sie erstrecken sich – wie das Adorno klar gesagt hat – bis zur ästhetischen Komposition und Kristallisierung des Dinges selbst, in diesem Maß wird die *Kritik in uns, und das nur am Werk, Widerstand gegen alle Formen der Ideologie*; die Technik als Ideologie, die Wissenschaft als Ideologie. Gegen alle Totalitären Formen der Gesellschaft.

MARX ON ALIENATION AND PRIVATE PROPERTY

Paul Restuccia

Montreal, Canada

Most Marxists have rightly pointed out that alienation for Marx is not ontological, that is, it is not a permanent condition of man's being. But in so doing, some have gone to the opposite pole in maintaining that the abolition of private property in the means of production will end human alienation. Critics of this view, on the other hand, have pointed to passages in Marx's early writings which are alleged to show that private property is not the cause of alienation. This is one of the reasons that the validity of a distinction between the »young« Marx and the »mature« Marx has been a major point of debate in the recent literature. The juxtaposition of Marx's early and later writings has led Marxists and non-Marxists alike to claim either that Marx contradicts himself or that he later abandoned his early »humanism«. Some light may be shed on this issue by means of a discussion of an alleged contradiction in Marx.

Marx is said to have contradicted himself or, at the very least, to have been inconsistent, concerning the locus of the cause of alienation as set forth in the *Economic and Philosophic Manuscripts of 1844*¹ and *The German Ideology*.² This inconsistency is taken by some critics to be an example of Marx's »Hegelianism« in the *Manuscripts* which was later abandoned in *The German Ideology* and later writings.

A. James Gregor contends that in the period from 1841 to 1845 Marx was preoccupied with overcoming the philosophy of Hegel through an analysis of Hegelian concepts and categories. The *Manuscripts*, written before this process of self-clarification was complete, contain, therefore, »residual Hegelianisms«. The concept of alienation, according to Gregor, is treated by Marx in a Hegelian manner. Thus Gregor writes, »Marx continued to speak the Hegelian language and referred to 'alienation' as though it were something in some sense

¹ Edited by Dirk Struik from the translation by Martin Milligan (New York: International Publishers, 1964).

² Edited with an Introduction by R. Pascal (New York: International Publishers, 1947).

prior to the specific forms of alienation which are the product of human enterprise in the empirical world«. ³ According to this account, Marx uses »alienation« as a logical concept from which he derives all empirical alienations. Alienation is used, moreover, to identify the process whereby man objectifies himself and thereby creates his world. Gregor writes:

When Marx tells us that 'the object of labor is . . . the objectification of man's species life . . . and therefore he contemplates himself in a world that he has created', and that 'labor is only an expression of human activity within alienation . . .', he is obviously using 'alienation' as an abstract or metaphysical category in much the same way that Hegel might, as something logically prior to its particular empirical manifestations.⁴

From these remarks it is clear that Gregor is maintaining that, for Marx in the *Manuscripts*, objectification and labor *as such* are alienating activities. The purpose of this paper is to show that a consideration of the above quotations in their context shows Gregor's interpretation to be untenable.

Production, for Marx, is man's work upon the objective world in which he fashions that world in accordance with his needs and desires. It is through production that man proves himself to be a conscious »species being«, i. e., a being who produces, unlike the animal, by utilizing (at least potentially) all aspects of his material environment. In so doing, man produces on the basis of all production that has gone before him and for all humanity to come after him. Man, therefore, as Marx says, is a »universal being«. Moreover, Marx writes:

Through and because of this production, nature appears as *his* work and his reality. The object of labor is, therefore, the *objectification of man's species life*: for he duplicates himself not only, as in consciousness, intellectually, but also actively, in reality, and therefore he contemplates himself in a world that he has created. In tearing away from man the object of his production, therefore, estranged labor tears from him his *species life*, his real objectivity as a member of the species and transforms his advantage over animals into the disadvantage that his inorganic body, nature, is taken away from him.⁵

Marx does not say that the »category« or »concept« of estranged (alienated) labor takes away the worker's product. For Marx, as will be shown below, this would be impossible. It is equally wrong to imply, as Gregor does, that the objectification of labor in the product is an alienating activity. For Marx clearly states that man realizes himself in labor. It would be impossible for nature to appear as »*his* work and his reality« if labor were *necessarily* alienation.

³ *A Survey of Marxism* (New York: Random House, 1964), p. 25.

⁴ *Ibid.*, p. 26.

⁵ Marx, *Economic and Philosophic Manuscripts*, p. 114.

The second part of the quotation (that »labor is only an expression of human activity within alienation«) is taken out of the context in which it appears. Labor is only an alienating activity when it is performed under conditions of an extreme and forced division of labor. The context makes clear that Marx is not speaking of labor as such.⁶

To cite one more of many instances where Marx makes it perfectly clear that alienation is not an ontological category somehow prior to its empirical manifestations, we turn to a passage which appears at the very beginning of the essay on alienated labor. (The use of the phrase »political economy« in the following quotation refers to the analysis made of society by the classical economists, an analysis which, Marx maintained, was essentially correct *given the assumptions* of these economists and the realities of nineteenth century capitalism.) Marx writes:

The product of labor is labor which has been embodied in an object, which has become material: it is the *objectification* of labor. Labor's realization is its objectification. In the sphere of political economy this realization of labor appears as loss of realization for the workers; objectification as *loss of the object* and bondage to it; appropriation as *estrangement*, as *alienation*.⁷

The use of such phrases as »appears as« is admittedly Hegelian and is to be found, for example, throughout the *Phenomenology*. But this should not lead one to conclude that the Marxian analysis in the *Manuscripts* is on the level of »categories« and »concepts«. Rather than concentrating on the *form* in which Marx puts his theory, it is necessary to analyze the empirical and conceptual *content* of that theory.

Gregor's interpretation of alienation as ontological leads him to state that Marx speaks of »private property« in a similar sense. Thus Gregor writes:

The concept of 'alienated labor' seems to refer to human sensuous activity as such. Its product, objective reality, is then spoken of as 'private property' in a similarly broad or *ontological sense*. This 'alienation' is 'rooted in the nature of human development'. It is the *logical presupposition* of human development itself.⁸

This manner of interpreting Marx enables Gregor to deal more easily with a passage that has puzzled many commentators. Gregor does not quote the passage in its entirety, with the result, as we shall see, that it is highly misleading. On Gregor's interpretation of the passage, he is enabled to juxtapose it with what Marx says in *The German Ideology* and declare that Marx contradicts himself. In what follows, I shall quote the portion of the passage which Gregor cites and set

⁶ *Ibid.*, p. 159.

⁷ *Ibid.*, p. 108.

⁸ Gregor, *A Survey of Marxism*, p. 27 (italics mine).

forth his claim that in *The German Ideology* Marx contradicts what he wrote in the *Manuscripts*. Several comments on the passage from other writers will be set forth, and then I shall show why there is no contradiction.

Gregor prefaces his quotation of Marx by stating that only on an interpretation which is based on the recognition of »residual Hegelianism« in the *Manuscripts* does it make sense for Marx to speak as he does of alienation and private property. He quotes Marx as follows:

Private property is thus the product, the result, the necessary consequence of alienated labor, of the external relation of the worker to nature and to himself. Private property thus results by analysis from the concept of alienated labor – i. e., of alienated man, of estranged labor, of estranged life, of estranged man. True, it is as a result of the movement of private property that we have obtained the concept of alienated labor (of alienated life) from political economy. But on analysis of this concept it becomes clear that though private property appears to be the source, the cause of alienated labor, it is really its consequence . . .⁹

Marx here seems to be saying that alienated labor causes private property. For Gregor this means that, somehow, the *concept* or *category* of alienated labor causes the *concept* or *category* of private property. But in *The German Ideology* we find, according to Gregor, something quite different. He writes:

'The division of labor and private property are . . . identical expressions', for 'with the division of labor . . . is given simultaneously the distribution, and indeed the unequal distribution (both quantitative and qualitative), of labor and its products, hence property . . .' *Out of these conditions arises 'estrangement', 'alienation'*. The order indicated in the Paris *Manuscripts* is reversed. The division of labor, private property, *causes* alienation. What had been a logical or speculative presupposition in the *Manuscripts* became, in *The German Ideology*, an attempt at empirical analysis, for history 'does not have to look for a category'.¹⁰

The alleged contradiction, or, at the very least, inconsistency, which Gregor claims Marx is guilty of, consists in this: Either »alienated labor causes private property« or, since »division of labor« and »private property« are »identical expressions«, according to Gregor, »private property causes alienation«.

Now, the passage from the *Manuscripts* has caused considerable consternation and puzzlement for some commentators. This is understandable. For how could Marx the »materialist«, the »historical determinist«, the man who holds that »social existence determines the

⁹ *Ibid.*

¹⁰ *Ibid.*, p. 31.

consciousness of men«,¹¹ say something which seems patently opposed to these doctrines? How could Marx say that alienated labor causes private property when the whole point of his thought and action was to abolish private property in order to free man?

Some writers find evidence for Marx's »immaturity« in the quoted passage. For example, in referring to the *Manuscripts*, two Marxist writers state:

In these notes Marx still regarded private property as the result of alienated labor rather than the reverse. Within four years the concept of alienation was displaced and what became central in the mature Marx was the exploitation of the working class, the concept of surplus value and the necessity of a social revolution led by the working class.¹²

Others proceed as if the passage did not exist. Thus, for example, Roger Garaudy writes, »As Marx points out in many formulations, alienation is born out of the private ownership of the means of production. It will disappear, therefore, when private ownership disappears«.¹³ Still others regard the passage in question as a lapse of critical attention on the part of Marx. Thus Dirk Struik writes:

If in estranged labor the product of the laborer is alien to the worker, to whom does it belong? The answer is clear: it belongs to the master of labor, the capitalist. Private property is thus the product of alienated labor. At one place Marx qualifies this by saying that in the last analysis private property is the consequence of alienated labor, that later there is a reciprocal relationship, but the whole tenor leads to Marx's conclusion of the preponderance of private property. We witness here historical materialism in the making.¹⁴

This method of dealing with the problem is understandable when one sees Struik's basic interpretive schema. »The importance, the validity«, he writes, »of the early writings can be judged only from the point of view of fully developed Marxism«.¹⁵

In order to show that Gregor's claim of contradiction or inconsistency is not valid, it is necessary to quote in full the passage in question. Immediately after Marx says that private property is really the consequence of alienated labor, he continues »... just as the gods are originally not the cause but the effect of man's intellectual confusion.

¹¹ Preface to *Contribution to the Critique of Political Economy in Marx & Engels: Basic Writings on Politics and Philosophy*, ed. Lewis S. Feuer (Garden City: Anchor Books, Doubleday and Co., Inc., 1959), p. 43.

¹² Francis Bartlett and James Shodell, »Fromm, Marx, and the Concept of Alienation«, *Science and Society*, XXVII (Summer, 1963), 323.

¹³ *Karl Marx: The Evolution of His Thought* (New York: International Publishers, 1967), p. 62.

¹⁴ »Marx's Economic-Philosophical Manuscripts«, *Science and Society*, XXVII (Summer, 1963), 293.

¹⁵ *Ibid.*, 285.

Later this relationship [of alienated labor to private property] becomes reciprocal.¹⁶ Thus, two clues are provided as to Marx's meaning here. On the one hand, we are told that after the coming-to-be of alienated labor its relation to private property is reciprocal, that is, that the »institution« of private property causes alienated labor and *vice versa*. The problem here would seem to be to make sense of the claim that alienated labor causes private property. The second clue is Marx's mention of the gods. By equating the latter with private property, Marx leads us to believe that there is a sense in which private property is not real. The key to understanding Marx here, it seems to me, is to analyze what he means by private property.

A starting point for this analysis is provided by a remark of Louis Dupré. He writes: »The priority of the estrangement of labor in relation to private property is not so much that of a cause with respect to its effect, as that of the more *interior* principle (a man himself – in his operation) with respect to its external manifestation.¹⁷ Private property, then, appears as a *result* of man's (more accurately, of a particular class of men) activity. But it still has to be shown that it is the result of a certain kind of activity, namely, alienated labor. In order to show this, we must go beyond Dupré's analysis and view private property not only as a result of a certain kind of activity but also, and just as importantly, as a result of a certain kind of *relation*.

In the *Manuscripts*, Marx criticizes the classical economists for failing to deal adequately with private property. »Political economy«, he writes, »starts with the fact of private property, but it does not explain it to us.«¹⁸ That is to say, political economy takes private property as a thing-in-itself, as a given, as a reality somehow fully formed and operative, independent of men. It is this way of viewing private property, it seems to me, which Marx seeks to combat. If this is what is meant by private property, then private property is not real. It is a fetish, a reification of certain kinds of relations among men and nature. Private property in this sense, therefore, conceals the relations which constitute it.

Again criticizing political economy, Marx writes, »*Political economy conceals the estrangement inherent in the nature of labor by not considering the direct relationship between the worker (labor) and production*«. And further on we read: »*The direct relationship of labor to its products is the relationship of the worker to the objects of his production. The relationship of the man of means to the objects of production and to production itself is only a consequence of this first relationship – and confirms it.*«¹⁹ It is clear, then, that any relationship of the capitalist (»the man of means«) to the objects of production is dependent upon, is a consequence of, the relation of the worker to the objects of production.

¹⁶ Marx, *Economic and Philosophic Manuscripts*, p. 117.

¹⁷ *The Philosophical Foundations of Marxism* (New York: Harcourt, Brace and World, Inc., 1966), p. 130n.

¹⁸ Marx, *Economic and Philosophic Manuscripts*, p. 106.

¹⁹ *Ibid.*, pp. 109–110.

The solution of the problem is now at hand. It consists in showing that the relation of the capitalist to the objects of production is constitutive (but not solely) of private property and that this is only possible as an aspect or moment of that relation between capitalist and worker that is constitutive of alienated labor. It will then be the case that private property (a relation of the capitalist to the objects of production) is a *consequence* of alienated labor (a relation of the worker to the objects of production).

In *Capital*, Marx writes that »property turns out to be the right, on the part of the capitalist, to appropriate the unpaid labor of others or its product, and to be the impossibility, on the part of the laborer, of appropriating his own product.«²⁰ (It is clear from the context that the »property« referred to is private property.) Mitchell Franklin adds to this passage the comment that »Genkin in his commentary on Soviet civil law, understands the same passage from Marx more accurately as 'the appropriation' of 'estranged, unpaid labor'.«²¹ The products here being appropriated are commodities and it is thus products in the form of commodities which constitute private property. The commodity is thus the result of a certain *relation* between capitalist and worker. The commodity in its form as private property, therefore, results from the appropriation of the products of labor. And this appropriation can only take place because the products of the worker's labor (and the worker himself, since his labor power is appropriated) are alienated. Therefore, since, for Marx, as has been shown, the relation of the capitalist to the objects of production is a *consequence* of the relation of the workers to the objects of production, alienated labor is the cause of private property.

The conception of private property found in political economy conceals these complex relationships. Private property as a thing-in-itself, as a mere object, cannot *cause* anything. It is men, as Marx never tires of telling us, who make history.²² The same analysis clearly applies to the quotations which Gregor gives from *The German Ideology*, and thus the charge of contradiction or inconsistency cannot be maintained.

The force of the present argument stems from the interpretation of alienation as primarily an appropriative *relationship* rather than as an ontological condition of man. It has been my purpose to show that interpreting alienation in this manner both accords with Marx's analysis and enables us to show a consistency in his views on the subject. The assertion that Marx abandoned his early humanism in favor of an »inhuman« economic analysis, with all its attendant implications for the separation of a »young« and »mature« Marx, rests on quite un-Marxian assumptions concerning the nature of Marx's humanism and his conception of private property. Marx's humanism, whatever

²⁰ *Capital* (Moscow: Foreign Languages Publishing House, n. d.), I, 584.

²¹ »On Hegel's Theory of Alienation and Its Historic Focus«, *Tulane Studies in Philosophy*, IX (1960), 77.

²² But they make it, Marx adds, under circumstances which they do not wholly determine. It is in this sense that the relationship between alienated labor and private property »becomes reciprocal«.

else it may include, posits no permanent, ontological structure of man's being which necessarily involves alienation. To so interpret Marx leads inevitably to the failure of any consistent interpretation of his concept of alienation. On the other hand, construing private property as an object having originative causal efficacy vis-à-vis man implies a mechanism quite foreign to Marx's dialectics. Alienation as an appropriative relationship avoids both the difficulties arising from an ontological interpretation and the paradoxes of an »economic determinism«. And since the concept of alienation is central in the debate concerning the »young« and the »mature« Marx, showing its consistency can form the basis of the more general task of exhibiting the integrity of Marx's work as a whole.

NIETZSCHES KRITIK DER HISTORISCHEN WISSENSCHAFTEN

Dieter Jähnig

Tübingen

- I. Das wissenschaftliche Motiv von Nietzsches Wissenschaftskritik
- II. Der Subjektivismus des methodischen Objektivitätsideals
- III. Das historische Denken Nietzsches.

I

Die zweite der »Unzeitgemäßen Betrachtungen«, »Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben«, ist neben dem »Zarathustra« eine der am frühesten berühmt gewordenen Schriften Nietzsches. Hier soll von ihr gehandelt werden in der Meinung, daß dieser Ruhm – im Gegensatz zu dem des »Zarathustra« – weniger ein Zeichen für die Problematik Nietzsches als ein Zeichen für die Problematik seines Verständnisses ist.

Dazu gehört bereits die Einschätzung, die der Schrift in ihrem Verhältnis zu Nietzsches späterem Denken, dem vermeintlich »eigentlichen« Nietzsche zuteil wird. Sie wird zumeist (im Zusammenhang mit Nietzsches Schopenhauer- und Wagner-Verehrung) als ein Teil seiner »Kulturkritik« verstanden, die er später, auf der Höhe seines Denkens, als peripher, als zu sehr zeitverhaftet, hinter sich gelassen habe.

Der Titel »unzeitgemäß« drückt ja in der Tat nur die besondere Art von *Zeitbezogenheit* dieser Betrachtungen aus. Sie sind in *der* Weise auf ihr Zeitalter gerichtet, daß sie nicht »mitlaufen«, sondern opponieren. »Unzeitgemäß« besagt: *zeitkritisch*. In einem Rückblick auf die Basler Zeit im »Ecce Homo« sagt Nietzsche: »Die vier *Unzeitgemäßen* sind durchaus kriegerisch (II, 1113). Wenn es aber so steht, dann reicht auch ihre Bedeutung für den späteren Leser nur so weit, wie das Kritisierte selbst noch akut ist. Und da scheint es nun doch so zu stehen, daß der Historismus, den Nietzsche in der zweiten Unzeitgemäßen Betrachtung kritisiert, der *allgemeinen* Historismus-Kritik zwar immerhin um nahezu zwei Generationen voraus war, aber doch nicht mehr *unser* Problem ist, – so wenig wie etwa der kulturelle

Fortschrittsoptimismus, den Nietzsche in der Person des »Bildungsphilisters« David Friedrich Strauss angreift (jenes Spenglers der Gründerzeit, der die *Vollendung* des Abendlandes unter Darwin, Moltke und Bismarck predigte), und ebenso wenig schließlich, wie uns Nietzsches damalige Vorbilder, Schopenhauer und Wagner, das sein können, was sie für Nietzsche damals waren: *Antipoden* des Zeitalters.

Die *Kulturkritik* des frühen Nietzsche erscheint uns zeitgebundener, zeitverhafterer als die spätere *Weltkritik* Nietzsches: seine Deutung des Christentums und des abendländischen Platonismus als einer Geschichte des »Nihilismus«, seine Konzeption des Lebens als des »Willens zur Macht« und seine Bestimmung der Gegenwart als einer »Umwertung aller Werte«.

Dieser Anschein einer bloßen, vom Hauptwerk überholten Frühstufe des Frühwerks gründet sich auf die äußeren, untereinander *verschiedenen* Einzelthemen dieser Zeit. (Man kann diese Zeit, die Jahre von 1869 bis 1876, nach Nietzsches damaligen Aufenthaltsort und seiner damaligen Tätigkeit, der Professur für klassische Philosophie an der Basler Universität und für griechische Sprache und Literatur an der Oberstufe des Basler Gymnasiums, die *Basler Zeit* Nietzsches nennen.) Außer den genannten vier veröffentlichten »Unzeitgemäßen Betrachtungen« gehört dazu das umfangreiche Fragment einer fünften »Unzeitgemäßen Betrachtung«: »Wir Philologen«, eine Folge öffentlicher Vorträge: »Über die Zukunft unserer Bildungsanstalten«, und schließlich – das früheste Buch dieser Zeit, nach Nietzsches späteren Urteilen aber zugleich das wichtigste und am weitesten vorausweisende – »Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik«.

Versucht man jedoch, die verschiedenen Themen etwas genauer zu fassen, dann verwandelt sich der undeutliche Pluralismus zu einem klaren *Dualismus*. Dieser ist schon vorgeprägt in der »Geburt der Tragödie«. Das Buch handelt einerseits von der Entstehungszeit der Tragödie, in der die *Kunst* dominiert, andererseits von der Folgezeit, von dem, was Nietzsche damals den »*Sokratismus*« nannte. Das Thema der ersten »Unzeitgemäßen Betrachtung« ist die Verbindung von Bildungsenthusiasmus und Stillosigkeit in der Gründerzeit. Das Thema der zweiten ist die Frage: welche Rolle spielt das Geschichts-*Bewußtsein* im geschichtlichen *Dasein* der Menschen? Das Thema der dritten ist der Philosoph der Weltentsagung, interpretiert als ein Nonkonformist, vor dem die *herrschenden* Ideale der Zeit – durch den Kontrast – Kontur gewinnen: das Bildungsideal und der moderne Gelehrtentypus. Das Thema der vierten schließlich ist Richard Wagner, der damals – vor Bayreuth – von Nietzsches (dann so tief enttäuschter) Hoffnung interpretiert wird als unzeitgemäße Wiedergeburt oder doch zumindest Erinnerung einer tragischen Kunst. Alle diese »Betrachtungen« sind also durch eine Gemeinsamkeit von zwei Themen verbunden: die alten *Griechen* und die moderne *Bildung* (die Wissenschaft, die Erzieher, die Gelehrten). Und beide Momente selbst sind unter sich verbunden durch ihre *Gegensätzlichkeit*. Der *einheitliche* Grund von allen Schriften der Basler Zeit ist ausgesprochen in dem Titel der geplanten fünften »Unzeitgemäßen Betrachtung«: »Wir Philologen«.

Im Vorwort zur Schrift »Über den Nutzen und Nachteil der Historie« sagt Nietzsche, er wolle nicht verschweigen:

»daß ich nur, sofern ich Zögling älterer Zeiten, zumal der griechischen bin, über mich als ein Kind dieser jetzigen Zeit zu so unzeitgemäßen Erfahrungen komme« (I, 210).

Das heißt zunächst: Er verdankt dem Umgang mit den Griechen die kritische Distanz zur eigenen Zeit. Es heißt aber noch mehr: Dasjenige, *wogegen* sich in dieser Schrift seine Kritik richtet, die »historische Bildung«, das kennt er ja auch, *sofern* er »Zögling der Griechen« war und (wie wir hinzufügen können) Zöglinge der Griechen selbst erzieht. Er kennt die historische Bildung in der Gestalt der *Wissenschaft* vom Altertum. Was er kritisiert, das ist die Tätigkeit, der Beruf, die Welt des Zöglings von Schulpforta, des Studenten in Bonn und Leipzig (der aufgrund von Seminararbeiten zur altgriechischen Lyrik und zur Aristoteles-Überlieferung noch vor der Promotion den Lehrstuhl in Basel erhalten hatte) und schließlich des Gymnasial- und Universitätsprofessors selbst. Wenn Nietzsche als »Zögling der Griechen« zur Kritik einer Erscheinung der eigenen Zeit gelangt, dann hat das also den doppelten Sinn, daß er dieser Schule die *Maßstäbe* der Kritik verdankt (die Griechen als *Gegensatz* zur eigenen Zeit), zugleich aber auch den *Gegenstand* der Kritik (die philologisch-historischen Wissenschaften als einer *Erscheinung* seiner Zeit): »Wir Philologen«.

Damit ist nun freilich noch nicht die Frage beantwortet, ob die »Unzeitgemäßen Betrachtungen« und zumal diejenige über den Nutzen und Nachteil der Historie den Rahmen einer mehr oder weniger zeitgebundenen *Kultur-Kritik* überschreiten. Um das zu sehen, braucht man sich aber nur den Grund des genannten Gegensatzes klar zu machen. Wie kommt Nietzsche denn aus der Kenntnis der *Griechen* zur Kritik an der *Erwerbung* und *Vermittlung* dieser Kenntnis? Was bringt (anders gefragt) Nietzsche aus seiner eigenen Betätigung in der historisch-kritischen Forschung (noch dazu auf dem Gebiet, in dem mit Niebuhr und Boeckh die historisch-philologischen Wissenschaften im Ganzen methodisch begründet und entwickelt worden waren) und aus seiner eigenen Teilnahme an der historischen Bildung der Zeit (wiederum auf demjenigen Gebiet, das damals, zur Blütezeit des humanistischen Gymnasiums, als Fundament und Gipfel aller Bildung galt), was bringt ihn *von daher* zur Kritik an der »historischen Bildung«?

Zu vermuten ist, daß er darum zu einer Kritik an der Erkenntnisform im Namen des Erkenntnisinhaltes kommt, weil er das eine an dem anderen mißt, weil er – mit anderen Worten – *innerhalb* der Wissenschaft, *innerhalb* der Bildung eine Diskrepanz zwischen Form und Inhalt feststellt.

Die Art und Weise, *wie* in der Wissenschaft eine Sache erforscht, *wie* in der Bildung eine Sache angeeignet wird, widerspricht – nach Nietzsches Meinung – in solchen Fällen wie dem griechischen Altertum der Verfassung der Sache selbst. Zum Thema von Wissenschaft und Bildung gemacht, *ist* das griechische Altertum nicht mehr das, was es *in Wahrheit* ist.

Ob diese Ansicht berechtigt ist, was Nietzsche überhaupt konkret damit meint, soll im folgenden Abschnitt erläutert werden. Es ist zunächst nützlich, überhaupt diese *Fragestellung* Nietzsches zu bemerken. Denn schon damit wird ein verbreitetes Bild von Nietzsche korrigiert, das Bild von Nietzsche als eines Verächters der Rationalität, das Bild von seinem Frühwerk als einer bloßen, vom Schopenhauerischen Pessimismus und vom Wagnerschen Mystizismus entzündeten Polemik gegen den bürgerlich-liberalen Aufklärungsoptimismus. Die Korrektur an diesem Bild, soweit sie schon durch Nietzsches Fragestellung möglich wird, besteht aus zwei Momenten.

1. Die (zeitgebundene) Kulturkritik des Frühwerks ist nur der vordergründige Aspekt einer prinzipielleren Frage, nämlich der nach dem Wesen der modernen Wissenschaft. So sagt Nietzsche selbst – auf dem Kulminationspunkt seines Denkens, 1886, dem Jahr, in dem »Jenseits von Gut und Böse« und »Zur Genealogie der Moral« entstanden sind – in einer dem Frühwerk gegenüber sehr kritischen neuen »Vorrede« zur »Geburt der Tragödie«:

»Was ich damals zu fassen bekam, etwas Furchtbares und Gefährliches . . . heute würde ich sagen, daß es das *Problem der Wissenschaft* selbst war – Wissenschaft zum ersten Male als problematisch als fragwürdig gefaßt.« (I, 10)

Und die Begründung dafür, daß er gerade *dieses* Problem zuerst in einem Buch über die Entstehung der griechischen Tragödie zu fassen bekam, lautet:

»Das Problem der Wissenschaft kann nicht auf dem Boden der Wissenschaft erkannt werden.« (I, 10)

Wenn man hier voreilig von Ästhetizismus spricht, verstellt man sich von vornherein den Sinn von Nietzsches Frage. Es geht hier *nicht* um Kunst *statt* Wissenschaft, sondern um einen Standpunkt, der zu Kunst *und* Wissenschaft gleichermaßen Distanz hat, so weit nämlich, daß *beides* nicht mehr selbstverständlich ist, konkreter gesagt, daß die Wissenschaft ebenso wenig selbstverständlich ist, wie dies die Kunst schon seit langem für die Wissenschaft ist.

»Die Wissenschaft als Problem« – da steckt dem Ansatz nach (und das will offensichtlich auch die Vorrede von 1886 sagen) bereits die Frage des späteren Denkens Nietzsches, das Problem der *Wahrheit*, die Frage (mit einer Formulierung aus der »Genealogie der Moral« zu sprechen):

» . . . inwiefern der Wille zur Wahrheit selbst erst einer Rechtfertigung bedarf, hier ist eine Lücke in jeder Philosophie.« (II, 891; dritte Abhandlung, n. 24)

Der Zusatz soll sagen: Ebenso wichtig wie diese Frage selbst ist das *weitere* Problem, warum diese Frage bisher nicht gestellt worden ist, warum man hier gar keine Frage sah. In diesem Problem aber liegt

(ganz gleich wie man sich dazu stellt) auf jeden Fall *mehr* vor als eine Kritik an der »Gründerzeit«. Hier geht es um den geschichtlichen Bereich, den Nietzsche mit den Namen »Platonismus«, »Christentum« und »Nihilismus« markiert hat.

Daß *dieses* Problem in der Tat bereits im Frühwerk den roten Faden ausmacht, das läßt sich auch bereits aus den *Themen* entnehmen. Wir brauchen nur noch eine weitere Schrift aus dieser Zeit zu nennen, die Nietzsche freilich nicht veröffentlicht hat, ein – wie er später sagt – »geheim gehaltenes Schriftstück«: den kleinen Aufsatz »Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinn«. Mit »außermoralisch« ist die *Frage* gemeint: woher »der *Trieb* zur Wahrheit« stammt (III, 311). Diese Frage heißt nicht darum »außermoralisch«, weil Nietzsche hier etwa *gegen* die Wahrheit oder *gegen* die Moral polemisiert, sondern weil er den Tatbestand, daß das Streben nach Wahrheit von vornherein als eine »Tugend« angesehen, also *immer schon moralisch* beurteilt wird, selber noch zur Frage macht. Er nimmt also *hermeneutisch* einen Standpunkt »außerhalb der Moral« ein, eben um *fragen* zu können: wie kommt das, was ist der Grund, daß man die Wahrheit immer schon als einen moralischen Vorzug ansieht? Der Intention nach ist hier also schon ein wesentlicher, vielleicht der wesentlichste Gesichtspunkt des späteren Nietzsche da.

2. Damit, daß die Wissenschaft für Nietzsche um ihrer eigenen *Sache* willen zum Problem wird, muß die Vorstellung vom angeblichen Subjektivismus und Irrationalismus des frühen Nietzsche korrigiert werden. Denn wenn die Wissenschaft darum für Nietzsche zum Problem wird, weil sie ihrer *Sache* nicht genügend *angemessen* ist, dann ist der Grund seiner Kritik gerade ein Versagen der Wissenschaft gegenüber ihrem eigenen objektiven *Erkenntnisanspruch*.

Nietzsches primäre Sorge ist nicht, daß der »Geist« ein Widersacher der Seele sein könnte; seine Sorge ist im Gegenteil, daß der Anspruch des Geistes, der Anspruch, *Licht* in die Dinge zu bringen, *nicht genügend* erfüllt sein könnte, daß man sich ein falsches Licht vormacht, den Geist nämlich gar nicht überall und gar nicht hinlänglich an die Dinge kommen läßt. Es ist die *eigene* Intention, die eigene Wahrheitsintention der Wissenschaft, unter der Nietzsche die Wissenschaft selber noch zum Problem macht.

Hält man die beiden genannten Momente zusammen, so erscheint zwischen ihnen ein gewisser Widerspruch. Das zweite Moment enthält die Behauptung: Nietzsche *potenziert* die Wahrheitsintention der Wissenschaft, wenn er die Wissenschaft zur Frage macht; das erste: er mache eben diese *Wahrheitsintention* zur Frage. In der einen (der ersten) Hinsicht fragt Nietzsche: ist die Wahrheit am Ende gar nicht jener höchste »Wert«, den zu sein sie vorgibt; in der anderen Hinsicht fragt er: stimmt die Wahrheitsintention der Wissenschaft mit ihrer Sache, d. h. mit der wahren Verfassung des zu Wissenden, also der Wirklichkeit überein?

Doch diese zweite Frage bezieht sich auf die erste. Sie bezeichnet das *Motiv* zu der ersten Frage. Nietzsche stellt die Wahrheit in Frage, *indem* er ihrem Anspruch folgt. Weit entfernt, ein rationales Den-

ken zu verdunkeln, stellt Nietzsche einen Widerspruch der Rationalität selbst ins Licht des Denkens. Und das ist ein Widerspruch, den man in der *Welt* am Werke, am schwimmen Werke läßt, wenn man ihn *nicht* ins Denken einläßt, wenn man jeden verteufelt, der nach dem *Grund* der Logik fragt.

II

Aus der Betrachtung von Nietzsches *Fragestellung*, dem Ansatz seiner Kritik an den historischen Wissenschaften hat sich also zweierlei bereits ergeben, 1. die Bedeutung dessen, was hier das *eigentliche* Thema ist, für Nietzsches späteres Denken: »Wissenschaft als Problem«; und 2. die objektive und ausweisbare Intention dieser Kritik in Gestalt der Frage: wird die Wissenschaft ihrer eigenen Sache gerecht?

Diese sehr allgemeinen Behauptungen stützen sich freilich bis jetzt nur auf einen sehr speziellen Sachverhalt: die Philologie und die Griechen. Es ist noch nicht geklärt, was das für eine *Diskrepanz* ist, die Nietzsche hier zwischen der Wissenschaft und ihrer Sache, zwischen Form und Inhalt der Wissenschaft sieht, und von welcher *Tragweite* dieser spezielle Fall ist. (Gilt er für alle historisch-philologischen Wissenschaften? Wieso wird überhaupt Philologie und Historie in eins gesetzt? Ist das, was Nietzsche hier sagt, nicht vielleicht auf die Literatur- und Kunstwissenschaften eingeschränkt? Und schließlich: wie kommt Nietzsche dazu, von dieser philologisch-historischen Problematik her auf *die* Wissenschaft, die moderne Wissenschaft, schlechthin zu schließen? Das widerspricht doch der Gepflogenheit, den Prototyp von Wissenschaft in den Naturwissenschaften zu sehen und die historisch-philologischen Wissenschaften als »Geistes«- oder »Kultur«-Wissenschaften davon abzuheben.) Um das Recht von Nietzsches Kritik an der Historie als Wissenschaft einzusehen ist endlich auch noch die Frage notwendig, was Nietzsche selber tut, wie sich sein eigenes konkretes Denken zu Wissenschaft und Geschichte verhält (Abschnitt III).

Wenn von Nietzsches Kritik an der wissenschaftlichen Geschichtsbetrachtung die Rede ist, dann denkt man zuerst an zwei berühmt gewordene Sätze, in denen er das Verhältnis von Nutzen und Nachteil der Historie zum Ausdruck bringt:

»Nur aus der höchsten Kraft der Gegenwart dürft ihr das Uergangene deuten« (I, 250; n. 6).

»Die Geschichte wird nur von starken Persönlichkeiten ertragen, die schwachen löscht sie vollends aus« (I, 241; n. 5).

Der erste Satz klingt nach dem Ideal einer rein pragmatischen, die Geschichte den Interessen der eigenen Zeit (oder auch rein ideologischen, die Geschichte den Interessen der eigenen Klasse) unterwerfenden Interpretation, der zweite nach George; Subjektivismus und Heroismus also in extremer Form. Sind das aber Nietzsches Gedanken?

Der zuerst zitierte Satz (aus dem Schluß des 6. Abschnitts), der scheinbar das Interesse, das Macht-Interesse der Gegenwart zum Maßstab der Geschichtsaneignung proklamiert, spricht von der »höchsten Kraft« der Gegenwart. Was damit aber in Wahrheit gemeint ist, sagt die Fortsetzung des Satzes:

» . . . nur in der stärksten Anspannung eurer edelsten Eigenschaften werdet ihr erraten, was in dem Vergangenen wissens- und bewahrenswürdig . . . ist« (I, 250).

Nietzsche macht diese Erklärung vollends unmißverständlich, indem er noch hinzufügt:

»Sonst zieht ihr das Vergangene zu euch nieder« (I, 250).

Der kritisierten Geschichtsschreibung fehlt nach dieser Erklärung das Unterscheidungsvermögen für das *Wissens- und Bewahrungswürdige*. Der Mangel dieses Vermögens drückt sich darin aus, daß gerade eine solche Wissenschaft die Überlieferung nach den *eigenen* Maßstäben erforscht und mitteilt; und zwar ohne zu bemerken, daß es ihre eigenen Maßstäbe sind. Dieses Unwissen über sich selbst *versteht* sich dann als »Objektivität«:

»Jene naiven Historiker nennen 'Objektivität' das Messen vergangener Meinungen und Taten an den Allerwelts-Meinungen des Augenblicks: hier finden sie den Kanon aller Wahrheiten; ihre Arbeit ist, die Vergangenheit der zeitgemäßen Trivialität anzupassen. Dagegen nennen sie jede Geschichtsschreibung 'subjektiv', die jene Populärmeinungen nicht als kanonisch nimmt.« (I, 246)

Nietzsches *Vorwurf* ist also gerade *nicht*: mangelnder Gegenwartsbezug, elfenbeintürmige Flucht in die Vergangenheit; Nietzsches *Vorwurf* ist: man verfehlt das Vergangene selbst, wenn man sich nicht über die Macht der Gegenwartsbefangenheit klar wird, die bereits in den (unwillkürlichen) *Maßstäben* jeder Forschung liegt. Sein Vorwurf ist das Gegenteil dessen, was man aus dem Satz heraushört. Nietzsche sieht, daß man sich gerade aus den Maßstäben seiner Zeit herausarbeiten muß, um zu den eigenen Maßen des Vergangenen in ein angemessenes Verhältnis zu gelangen. Gerade dazu, zu einer wirklichen und nicht nur eingebildeten Objektivität ist die höchste Anstrengung der eigenen Kräfte nötig.

Die Differenzierung der Forschungsgegenstände nach dem Grad der *Wissenswürdigkeit* wird von der Sache selbst verlangt – gesetzt, daß die Sachen selbst nach Rangunterschieden konstituiert sind. In einem vor dreißig Jahren erschienenen Aufsatz zur Methode *seiner* Wissenschaft sagt Ernst Buschor, es gehöre zur Erkenntnis der Sache, in diesem Fall der Denkmäler griechischer Kunst, daß sie nach »Rangstufen« gegliedert werden müssen. »Gleichsetzung des Ungleichwertigen mechanisiert und entstellt den lebendigen Sachverhalt, führt weit ab von objektiver Betrachtung.« (Zitat: s. die Anmerkung am Schluß.)

Von daher fällt bereits ein Licht auf den anderen Satz (aus dem 5. Abschnitt), der einen Zusammenhang zwischen Geschichtsbetrachtung und »Persönlichkeit« behauptet. Hier scheint nun der Verdacht einer Verherrlichung der Subjektivität von Nietzsche selbst bestätigt zu werden, denn da sagt der Fortgang: die »schwache Persönlichkeit« sei »nicht kräftig genug«, »die Vergangenheit *an sich* zu messen« (Hervorhebung v. Verf.). Doch was heißt: »an sich zu messen«? Und *wozu*: »an sich«? Ein paar Zeilen weiter spricht Nietzsche von einer »Kongruenz zwischen dem Mann und seinem historischen Bereiche« (I, 241). Die Vergangenheit an mir zu messen, das heißt hier gerade nicht: das Vergangene meinen Maßstäben zu unterwerfen, sondern: es zu mir in einen Bezug zu bringen. *Wogegen* sich Nietzsche hier wendet, das ist wiederum das Verfehlen der *Sache* selbst in dem Glauben, man brauche nur sich selbst »auszuschalten« (z. B. durch geeignete Methoden), um damit schon die »Objektivität« gesichert zu haben.

»Ja man geht so weit, anzunehmen, daß der, den ein Moment der Vergangenheit *gar nichts angehe*, berufen sei, ihn darzustellen. So verhalten sich häufig Philologen und Griechen zu einander: sie gehen sich gar nicht an – das nennt man dann wohl geradezu empörend.« (I, 249)

In einem noch etwas jugendlichen Pathos setzt Nietzsche hinzu:

»Wo nun gerade das Höchste und Seltenste dargestellt werden soll, da ist das absichtliche und zur Schau getragene Unbeteiligtsein, die hervorgesuchte nüchtern-flache Motivierungskunst geradezu empörend.« (I, 249)

Die Behauptung, es sei eine *Kraft* notwendig, um die Vergangenheit »an sich messen« zu können, erläutert Nietzsche durch eine Frage:

»Nehmen wir an, es beschäftige sich einer mit Demokrit, so liegt mir immer die Frage auf den Lippen: warum nicht Heraklit? Oder Philo? Oder Bacon? Oder Descartes? – und so beliebig weiter. Und dann: warum denn just ein Philosoph? Warum nicht ein Dichter, ein Redner? Und: warum überhaupt ein Grieche, warum nicht ein Engländer, ein Türke?« (I, 241)

Was Nietzsche im Hinblick auf die Geschichtswissenschaft »Kraft der Persönlichkeit« nennt, das ist also gerade die Fähigkeit zur Sach-Erkenntnis. Was er selber dabei *voraussetzt*, ist dies, daß eine Sache der Geschichte niemals einfach »vorliegt«, sondern selber geschichtlich *ist*, nämlich in einem eigenen – und das heißt für den Betrachtenden: *anderen* – Raum steht. Man reißt sie aus ihrem Raum, bildlich gesprochen: aus ihrem Element, heraus, wenn man sie unbesehen, unbesonnen mit Methoden erforscht, nach Maßstäben befragt, die aus dem Raum des »Erkenntnisobjektes« stammen.

Diese hermeneutische Problematik der Geschichtswissenschaften, die vor und nach Nietzsche ausführlich diskutiert worden ist (in H.-G. Gadammers »Wahrheit und Methode« auf einem letzten Höhepunkt), wird von Nietzsche in einem scheinbar banalen, zumindest unverbindlich oder unwissenschaftlich klingenden Sachverhalt begründet, der – vielleicht wegen dieses Anscheins – weder in der geisteswissenschaftlichen Verstehensproblematik (die neuerdings, durch Gadamer und Habermas, von Dilthey wieder auf Hegel zurückgeführt wird) noch in der positivistischen Sicherungsproblematik, noch in der soziologischen Wert- und Praxis-Problematik eine Rolle spielt. In allen diesen Fällen nämlich wird geschichtliche Erkenntnis von vornherein begriffen (und zwar auch in dem hier am weitesten vorstoßenden Gedanken Gadammers von der »hermeneutischen Bedeutung des Zeitenabstandes«): als die Aufhebung der jeweiligen *Unkenntnis*, die in dem Unterschied zwischen dem *Damals* und dem *Heute* gründet, also (mit einer Formulierung, die auch Gadamer gebraucht) in der *Überwindung des Zeitenabstandes*. (Gadammers Begriff der »Wirkungsgeschichte« ist nur die Aufdeckung der letzten, *diesem* Ziel entgegenstehenden Naivität).

Zur Erläuterung von Nietzsches Einsicht sei zunächst eine, auf den ersten Blick besonders unverbindlich, nämlich ausdrücklich gefühlbetont und insofern nun doch nach purer Subjektivität klingende Bemerkung Nietzsches angeführt. Er vergleicht (im 7. Abschnitt) die Art, wie »der junge Mensch« in die Geschichte eingeführt wird, mit der Art, wie »wir Moderne durch die Kunstkammern« laufen, wie wir Konzerte hören:

»Man fühlt wohl, das klingt anders als jenes, das wirkt anders als jenes: dies Gefühl der Befremdung immer mehr zu verlieren, über nichts mehr übermäßig zu erstaunen, endlich alles sich gefallen zu lassen – das nennt man dann wohl den historischen Sinn, die historische Bildung.« (I, 255)

Daß das Gefühl der Befremdung verloren geht, soll danach ein *Fehler* der historischen Bildung sein. Wie könnte man demgegenüber behaupten, Nietzsches Kritik ziele auf ein höheres Maß an *Sachlichkeit* als die kritisierte Art von Wissenschaft? Die Antwort liegt bereits in dem Gedanken von der Wissenswürdigkeit. Wenn der Rang, die Seltenheit, die Unvergleichlichkeit zum Wesen einer Sache gehören, dann besteht die erste und die bleibende Bedingung der Erkenntnis darin, diese *Andersheit* und das heißt die Fremdheit selber wahrzunehmen. Um diesen einen Gedanken geht es in dem ganzen 5. Abschnitt (dem äußeren und inneren Mittelstück der *Historienschrift*).

Gleich zu Beginn dieses Abschnitts macht Nietzsche klar, daß es sich bei dem »historischen Sinn« und der »historischen Bildung« um eine ganz bestimmte Einstellung handelt – die als solche durchaus nicht auf die Wissenschaft von der Vergangenheit beschränkt ist, vielmehr eine Grundhaltung des modernen Menschen ausmacht, nämlich die Transponierung seines Bezuges zu jeder Art von vergangenem wie auch gegenwärtigem Geschehen in die Präsentierungsform der Vermittlungsmedien:

»Noch ist der Krieg nicht beendet, und schon ist er in bedrucktes Papier hunderttausendfach umgesetzt, schon wird er als neuestes Reizmittel dem ermüdeten Gaumen der nach Historie Gierigen vorgesetzt . . . (Jede Tat wird) sofort mit dem historischen Zelt-dach überspannt. (Man will) im Augenblick verstehen, berechnen, begreifen, wo man (auch hier darf die jugendliche Ausdrucksweise nicht am präzisen Sinn des Gemeinten vorbeisehen lassen) in langer Erschütterung das Unverständliche als das Erhabene festhalten sollte.« (I, 238)

Der präzise Sinn des Gesagten ist der, daß das *Aushalten* vor dem Unbegreiflichen, das *Stehenlassen* des Schrecklichen, das *Annehmen* des Unheimlichen hier allein *der Sache* angemessen wäre, während das *ungeduldige* Verstehenwollen, die Meinung, *sofort* begreifen zu müssen, dasjenige *beiseitigt*, was hier »gerade das Wichtigste« ist.

Ein bestimmtes Wissens-Ideal wird hier von Nietzsche als ein Grundzug der modernen *Welt* erklärt: die Tendenz, daß wir *alles* – auch, was eben jetzt geschieht – *historisch* betrachten, und damit, in der zeit- und raumüberwindenden Präsenz der Quellen- und Fakten-Vermittlung um seine Wirkung bringen. Wir machen uns alles, auch was eben geschieht, was eben noch im Gange ist, in der Weise präsent, daß es immer schon vergangen ist, – immer schon unschädlich ist.

»Es mag was Gutes und Rechtes geschehen, als Tat, als Dichtung, als Musik: sofort sieht der . . . Bildungsmensch über das Werk hinweg und fragt nach der Historie des Autors. Hat dieser schon mehreres geschaffen, sofort muß er sich den bisherigen und den mutmaßlichen weiteren Gang seiner Entwicklung deuten lassen, sofort wird er neben andere zur Vergleichung gestellt, auf die Wahl seines Stoffes, auf seine Behandlung hin seziert, auseinandergerissen, weislich neu zusammengefügt und im ganzen vermahnt und zurechtgewiesen. Es mag das Erstaunlichste geschehen, immer ist die Schar der historisch Neutralen auf dem Platze, bereit den Autor schon aus weiter Ferne zu überschauen.« »Die historische Bildung . . . erlaubt gar nicht mehr, daß es zu einer Wirkung im eigentlichen Verstande, nämlich zu einer Wirkung auf Leben und Handeln komme.« (I, 242)

Neutralität ist danach eine Verweigerung der Wahrheit. Wenn Nietzsche hier von »Wirkung« spricht, so ist damit nicht in erster Linie eine praktische *Folge* gemeint, die zur theoretischen Erkenntnis noch hinzukommt (und die man darum zusätzlich mit einkalkulieren müßte), sondern dies, daß die Sache selbst, in dem, was sie von sich her ist, gar nicht anders erkannt werden kann, als in der Wirkung, die sie ausübt, noch deutlicher gesagt: als in einer Konfrontation mit dem Erkennenden selbst und seiner Lage. »Neutralität« hat hier den ganz buchstäblichen Sinn: weder Mann, noch Frau: »Es ist gleichgültig, was ihr treibt« (I, 241).

In der Vortragsreihe »Über die Zukunft unserer Bildungsanstalten« erklärt Nietzsche dieses Wissens-Ideal der Neutralität als den Grund der Aversion gegen *sachliche* Probleme zugunsten methodi-

scher Reflexionen, das heißt gegen solche Probleme, aus denen man sich nicht selbst heraushalten kann. Er sagt (im 5. Vortrag), es sei an die Stelle der »Ausdeutung«

»ein historisches, ja selbst ein philologisches Abwägen und Fragen getreten: was der und jener Philosoph gedacht habe oder nicht, oder ob die und jene Schrift ihm mit Recht zuzuschreiben sei oder gar ob diese oder jene Lesart den Vorzug verdiene.« (III, 255)

Was Nietzsche hier, als junger Basler Professor, das »neutrale Sichbefassen« mit den Dingen nennt, das nennt er später, in der »Genealogie der Moral«, den »Stoizismus des Intellekts«,

»der sich das Nein zuletzt ebenso streng verbietet wie das Ja, jenes Stehen-bleiben-*Wollen* vor dem Tatsächlichen, dem *factum brutum*, jener Fatalismus der '*petits faits*' (*ce petit fatalisme*, wie ich ihn nenne), worin die französische Wissenschaft jetzt eine Art moralischen Vorrangs vor der deutschen sucht, jenes Verzichtleisten auf Interpretation überhaupt.« (II, 890)

Bei dieser äußeren Kritik, der Überlegung, daß ein bestimmter, sich selbst als »objektiv« ausgebender Standpunkt von vornherein die eigene Verfassung der Sache, ihren »Horizont«, verfehlt, läßt es Nietzsche aber nicht bewenden. Die äußere Kritik ist mit einer inneren Kritik, einer Interpretation der (unbewußten) *Motive* dieses Standpunkts verbunden, mit demjenigen also, was Nietzsche später als seine »psychologische Methode« bezeichnet. Und dabei dreht er den Spieß um, indem er an dem vorgeblichen Objektivitätsideal ein (unerkanntes, uneingeständenes) subjektives Interesse nachweist. Diese Gedanken – die, auf das Ganze der Wissenschaften gerichtet, in Nietzsches späterer Erkenntnislehre eine fundamentale Bedeutung gewinnen – seien hier nur in drei Aspekten angedeutet, die in der *Historienschrist* bereits ausgebildet sind.

Das erste ist Nietzsches Erklärung des geschichtswissenschaftlichen »Tatsachen«- oder »Wirklichkeits«-Begriffs aus dem Maßstab des *Erfolgs*. (Über das Recht zu einer solchen Erklärung hat – ohne auf Nietzsche einzugehen – Gadamer am Beispiel Rankes Aufschlußreiches nachgewiesen.) Als geschichtlich wirklich gleich geschichtlich relevant gilt, was sich geschichtlich, das heißt in der Folge bewährt. Auf die darin steckende praktische Konsequenz (nicht die praktischen Folgen, sondern die diesem hermeneutischen Maßstab selbst innewohnende praktische Haltung, vielleicht darf man sogar sagen: praktische Gesinnung) weist Nietzsche im 8. Abschnitt der *Historienschrist*. Er spricht von der

»Bewunderung vor der 'Macht der Geschichte' . . . , die alle Augenblicke in nackte Bewunderung des Erfolges umschlägt und zum Götzendienste des Tatsächlichen führt: für welchen Dienst man sich jetzt die sehr mythologische und außerdem recht gut deutsche Wendung 'den Tatsachen Rechnung trage' allgemein eingeübt hat.«

Und er fährt fort:

»Wer aber erst gelernt hat, vor der 'Macht der Geschichte' den Rücken zu beugen, der nickt zuletzt . . . sein 'Ja' zu jeder Macht, sei dies nun eine Regierung oder eine öffentliche Meinung oder eine Zahlen-Majorität, und bewegt seine Glieder genau in dem Takte, in dem irgendeine 'Macht' am Faden zieht.« (I, 263)

Der zweite Aspekt – ein Gedanke, der unter dem Ausdruck »Sokratismus« in der »Geburt der Tragödie« zuerst entwickelt wird – ist der, daß einem bestimmten wissenschaftlichen Selbstverständnis ein »Glaube« an die Begreiflichkeit der Welt zugrundeliegt (vgl. »Geburt der Tragödie«, n. 17: »Glaube an die Ergründlichkeit der Natur« I, 95; ähnlich: n. 15). Dieser Gedanke, den Nietzsche damals als Erkenntnis-»Optimismus« bezeichnet, wird später erweitert. In einem Aphorismus aus dem Nachlaß (»Wille zur Macht«, n. 677) kehren die Formulierungen aus der »Geburt der Tragödie« fast wörtlich wieder, aber um einen wesentlichen Zusatz ergänzt:

»Die *wissenschaftliche* Welt-Betrachtung: Kritik des psychologischen Bedürfnisses *nach* Wissenschaft. Das Begreiflich-machen-wollen; das Praktisch-, Nützlich-, Ausbeutbar-machen-wollen . . . Der Wert allein, was gezählt und berechnet werden kann« (also, modern gesprochen, was programmiert und prognostiziert werden kann). Nietzsche schließt den Passus: » . . . Furchtbar, wenn gar die *Geschichte* in dieser Weise in Besitz genommen wird . . .!« (III, 867).

Der dritte Aspekt, der alles zusammenfaßt, was Nietzsche *kritisch* zur Wissenschaft sagt, ist ausgesprochen in dem Rückblick auf die zweite »Unzeitgemäße Betrachtung« im »Ecce Homo«. Hier bezeichnet er als deren Thema: »unsere Art des Wissenschafts-Betriebs«, und als ihr Fazit: die Einsicht, »der Zweck geht verloren, die Kultur – das Mittel, der moderne Wissenschafts-Betrieb *barbarisiert*«. Das Mittel wird zum Selbstzweck. (Über den Zusammenhang dieses Gedankens mit Nietzsches Basler Beruf: s. Karl Reinhardt, »Die klassische Philologie und das Klassische«, besonders das darin zitierte Bekenntnis von Reinhardts Lehrer Wilamowitz.) Was Nietzsche hier sieht oder zu sehen glaubt, ist der geheime Nihilismus, der sich gerade in der (bei Wilamowitz noch mit missionarischem Pathos vorgebrachten) Positivitäts-Gläubigkeit verbirgt und den Nietzsche später in dem Satz ausspricht:

»Nicht der Sieg der *Wissenschaft* ist das, was unser 19. Jahrhundert auszeichnet, sondern der Sieg der wissenschaftlichen *Methode* über die Wissenschaft.« (»Wille zur Macht«, n. 466; III, 814).

III

Bis jetzt war nur von Nietzsches Kritik *an* der Wissenschaft die Rede, an derjenigen Weise von Wissenschaft, die er als einen Grundzug des modernen Zeitalters ansieht. Doch ist damit auch die andere

Frage, wie es mit seinem eigenen Verhältnis zur Wissenschaft steht, im Grunde schon beantwortet. Wir brauchen, um das zu sehen, nur den Blick vom Gegenstand seiner Kritik auf diese Kritik selbst zu wenden. Wenn sich gleich zu Anfang, aus der Fragestellung heraus, sagen ließ, daß Nietzsche die *Wahrheitsintention der Wissenschaft potenziert*, so läßt sich nun noch deutlicher sagen, daß diese Potenzierung gerade eine Potenzierung der *historischen* Frageweise ist.

Nietzsches *Ansatz*: die Wissenschaft selbst noch »zum Problem« zu machen, geht nicht nur aus der Konfrontation mit einem historischen Gegenstand (den Griechen) hervor, er wird auch in *historischer Weise* ausgeführt. Das *Problem* der historischen Wissenschaften ist für Nietzsche das Problem der *Entstehung* des modernen Bewußtseins, der modernen Welt; es ist für ihn ein *geschichtliches Problem*. Und noch mehr: »Geschichtlich« hat hier nicht lediglich den Sinn einer »Ortsbestimmung der Gegenwart«, sondern einer *Kritik* der Gegenwart durch die Erkenntnis ihrer Herkunft.

Nietzsche bestimmt das Wesen des modernen wissenschaftlichen Geschichtsbewußtseins aus einer dreifachen historischen Stufung: erstens aus dem *Wandel um 1820* als dem Beginn eines ausdrücklich und reflektiert historischen Verhaltens in Europa, zweitens aus dem spezifisch *historischen* (nämlich teleologischen und eschatologischen) Geschichtsbewußtsein der Römer und des Christentums – das er in Hegel kulminieren und von da aus in den Historismus des 19. Jahrhunderts umschlagen sieht (der Gedanke also, den Karl Löwith ausgearbeitet hat – freilich unter Vernachlässigung des von Nietzsche in seiner Wichtigkeit erkannten römischen Geschichtsbewußtseins), und endlich drittens aus dem Wandel von mythischen zum »psychologischen« Denken im 4. Jahrhundert v. Chr. in Griechenland.

Die Griechen werden in der Weise der modernen Geschichtswissenschaft (die sie in Gestalt von Nietzsches Basler Beruf zu ihrem »klassischen« Thema gemacht hat) konfrontiert, daß sie selbst (in ihrem älteren, »archaischen« Zeitalter) als eine wesenhaft »*unhistorisch*« denkende Epoche begriffen werden.

Nietzsche macht also die historische Wissenschaft zum Problem auf historische Weise, auf die Weise, daß er nach der eigenen Herkunft, nach dem Ursprung des »historischen Sinns« und der »historischen Bildung« fragt. Diese Dialektik wird von ihm im 8. Abschnitt der *Historienschrift* formuliert:

»Der Ursprung der historischen Bildung . . . muß selbst wieder historisch erkannt werden, die Historie muß das Problem der Historie selbst auflösen, das Wissen muß seinen Stachel gegen sich selbst kehren – dieses dreifache *Muß* ist der Imperativ des Geistes einer 'neuen Zeit', falls in ihr wirklich etwas Neues, Mächtiges, Lebenverheißendes und Ursprüngliches ist.« (I, 261)

Das erste Resultat dieser Steigerung der historisch-wissenschaftlichen Frageweise ist Nietzsches erste und zugleich unbestrittenste geschichtliche Erkenntnis: seine Entdeckung des vorsokratischen Griechentums – und damit die »Umwertung« des klassischen Zeitalters und Neueinschätzung der »Antike« überhaupt.

Entscheidend aber für das spätere Denken Nietzsches ist seine Radikalisierung des wissenschaftlichen Grundtriebes nach Beseitigung des Scheines, der Illusionen. Sie besteht darin, daß er den Schein (das »Zurechtmachen der Dinge«) selber noch – in den vielfältigsten Gestalten – als einen objektiven Faktor der geschichtlichen Wirklichkeit erkennt.

Nietzsches Denken ist nicht nur in einer Periode, sondern zu aller Zeit – wenn auch nicht in allen Schriften gleichermaßen – *kritisch*. Entscheidend für den Sinn und damit die mögliche Verbindlichkeit seiner Äußerungen ist nicht das positiv Gesagte für sich genommen, sondern die jeweilige Stoßrichtung. In dem Aphorismus 212 aus »Jenseits von Gut und Böse«, in dem Nietzsche die Philosophen als »das böse Gewissen ihrer Zeit« apostrophiert, spricht er von der Notwendigkeit, das Eine zu der einen, das Andere (die »umgekehrte Lehre«) zu der anderen Zeit zu sagen, und dies darum, weil die Philosophen »jedes Mal« aufdecken, »wieviel Heuchelei, Bequemlichkeit, Sich-gehen-lassen und Sich-fallen-lassen, wie viel Lüge unter dem bestgeehrten Typus ihrer zeitgenössischen Moralität versteckt, wieviel Tugend überlebt sei; jedes Mal sagten sie: 'wir müssen dorthin, dort hinaus, wo ihr heute am wenigsten zu Hause seid.« (II, 677). In dieser Situationsbezogenheit des Denkens liegt das eigentliche Gegenteil zu jedem historischen Relativismus, denn nur im Bezug zu dem jeweiligen »Heute«, dem jeweils »bestgeehrten Typus« einer Zeit kann das »Aufdecken« der jeweils darin steckenden »Lüge«, das heißt: Wahrheit, zustandekommen.

Zitate: nach der Nietzsche-Ausgabe von Karl Schlechta (1. Auflage, 1955/56).

Erwähnte Schriften anderer Autoren:

Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, 1. Aufl. 1960, 2. Aufl. 1965.
Jürgen Habermas, *Erkenntnis und Interesse* (Vortrag, zuerst veröffentlicht in *Merkur* 1965) jetzt in: Habermas, *Technik und Wissenschaft als Ideologie*, 1968 (edition suhrkamp 287).

Karl Reinhardt, *Die klassische Philologie und das Klassische* (Vortrag von 1941), in: Reinhardt, *Die Krise des Helden*, 1962 (dtv 93), S. 115–143; über Nietzsche und über Wilamowitz: S. 127–130.

Ernst Buschor, *Begriff und Methode der Archäologie* (aus dem *Handbuch der Archäologie*, 1939), jetzt in: Buschor, *Von griechischer Kunst*, Piper-Verlag München, 1956, S. 184–198; das Zitat: S. 194.

ZUM UTOPISCHEN CHARAKTER DES GESCHICHTLICHEN

ODER
WIE STEHT ES MIT DER UTOPIE?

Milan Kangrga

Zagreb

»Dieser kontradiktorische, zweidimensionale Denkstil ist die innere Form nicht nur der dialektischen Logik sondern auch jeder Philosophie, die die Realität zu bewältigen sucht. Die Sätze, die die Realität bestimmen, affirmieren dasjenige als wahr, was nicht (unmittelbar) ein solches ist.«

Herbert Marcuse

»Denn das, was ist, kann nicht wahr sein.«

Ernst Bloch

Der Begriff der Utopie sowie die Frage nach dem Sinn und der Bedeutung des Utopischen wird in der jüngsten Zeit immer häufiger zum Gegenstand des theoretischen (philosophischen) aber auch des praktischen Interesses. Die Spannweite dieses Interesses, das durch das Weltgeschehen in den letzten Jahren, und ganz besonders durch die Studenten- und Jugendbewegungen in vielen Ländern hervorgerufen wurde, erstreckt sich von dem Insistieren auf dem Utopischen als dem *einzig möglichen* Weg oder Ausweg aus den drastischen Widersprüchen der heutigen Welt bis zu jenen Bestimmungen, die selbst den Begriff der Utopie disqualifizieren wollen und sie als – *tollwütig*¹ bezeichnen. Wenn das der Stand der Dinge ist, ist es gerechtfertigt, ja fast unumgänglich, folgende Frage zu stellen: Wie steht es den eigentlich mit der Utopie?, weil heute jede mögliche Antwort auf diese Frage, nolens volens, auch eine praktische und politische Stellungnahme im weitesten Sinne des Wortes impliziert und weil daraus weitreichende, geradezu geschichtliche Konsequenzen und Reperkussionen hervorgehen oder zumindest hervorgehen können. In dieser

¹ Wie zum Beispiel Danilo Pejović in seinem Aufsatz »Die tollwütige Utopie«, *Kritika* Nr. 7/1968.

Frage hat sich nämlich – vielleicht nicht ganz zufällig – die Entscheidung konzentriert, ob und wie der heutige Mensch und die Menschheit sein könnten ohne Rücklicht auf mögliche und bestehende, theoretische und praktische Gegenstandspunkte. Deshalb hat die Aktualität des Begriffes des Utopischen einen tieferen Sinn. Es wird nämlich sichtbar, daß schon die Diskussion über diese Frage hie und da den Anschein von Zügellosigkeit und Maßlosigkeit erhalten hat, wo sonst von der Utopie und nur von ihr Maß gefordert wird; so daß auch das ein eigentümliches und nicht so unwichtiges Zeichen ist, »daß hier doch etwas los ist«, worüber es sich nachzudenken lohnt.

Es ist hier jedoch nicht unsere Absicht, indem wir die genannte Frage zu erleutern versuchen, ausschließlich im Bereich des Politischen zu denken, wie es oft oder zumindest häufig getan wird, sondern wir beabsichtigen primär auf dem Standpunkt des Fragestellens, also in der Dimension der Philosophie zu bleiben, denn »wir haben diese Politik in der Philosophie schon satt«. Außerdem wird unserer Meinung nach – und das ist das wichtigste – mit dem Begriff des Utopischen auch eine wesentliche, kritische, *eminent philosophische* (oder wenn es unbedingt sein muß: spekulative) Frage gestellt, die jeden partiellen wissenschaftlichen und jeden partiellen praktischen Aspekt überschreitet und demzufolge auch die Sphäre der Politik als Politik, obwohl gerade auf diesem »methodischen« Standpunkt nicht nur einige neutralen theoretischen Mißverständnisse sichtbar und ihre Form erhalten, sondern auch bestimmte Interessenspositionen und politisch-praktische Entscheidungen gegenübergestellt werden. Darauf kommen wir aber etwas später.

Wenn wir also auf dem Niveau der *philosophischen* Erörterung unserer Frage bleiben und uns wenigstens ein Minimum an Logik bewahren, dann ist hier vor allem von der dynamischen Entwicklungstendenz die Rede, und nicht von der faktographischen Beschreibung einzelner empirischer Geschehnisse (Fälle und Unfälle). Deshalb können wir die Frage, was dieses Phänomen »bedeuten könnte« nicht absichtlich beiseite schieben, bloß weil uns interessiert, was dieses Phänomen faktisch ist; das wäre eine verteuftelt wunderliche Gedankenakrobatik, wobei wir uns selbst widersprechen müßten. Denn die Frage, was ein Phänomen bedeuten könnte, geht eben aus der dynamischen Tendenz seiner Entwicklung her – vor und umgekehrt, die dynamische Entwicklungstendenz hat und erhält ihren Sinn nur durch das, was sie bedeutet, also was ihre Bedeutung ist. Einzig dadurch ist ein Phänomen das, was es ist, andernfalls wäre es nicht einmal sichtbar.

Die grundlegende, für unseren methodischen Zugang zum Phänomen des Utopischen relevante Frage würde lauten: Können wir überhaupt an das Phänomen der Utopie auf solche Weise herantreten, daß uns nur das interessiert, was faktisch ist, wenn der Begriff des Utopischen schon das, was nicht ist oder noch nicht ist (was jedoch vom Standpunkt der dynamischen Entwicklungstendenz vielleicht sein könnte) impliziert, wenn also das Phänomen selbst in der Dimension des Noch-Nicht-Bestehenden in Erscheinung tritt? Eine partielle, zumindest eine partielle Antwort auf diese Frage ist in der Akzentsetzung enthalten: daß *uns interessiert*, was es faktisch ist, so daß von

dieser Gewichtsverschiebung von jenem »was es faktisch ist« auf das »uns interessiert« abhängt, was für eine *Bedeutung* es (»für uns«, selbststrebend!) erhalten wird. Sonst würde das, was faktisch besteht, uns in keiner Form als Bestehendes erscheinen, es würde vielmehr ein leeres Nichts oder etwas völlig Irrelevantes bleiben. Dadurch wird zumindest bestätigt, daß es sich bei dem, was faktisch ist, auch (oder sogar primär) um uns handelt. Für uns kann also der Begriff der Utopie – in der Sphäre der reinen Subjektivität oder gar Willkür – was immer für eine Bedeutung oder Bestimmung erhalten, ja sogar diejenige, daß sie toll geworden ist. Allerdings wäre das dann mehr als unzulänglich; denn man kann nicht auf einer bloßen subjektiven Meinung unter dem Deckmantel des objektiven Kriteriums verharren, sondern man muß, sich und der dynamischen Entwicklungstendenz treubleibend, die Frage stellen, was ein Phänomen, in diesem Falle das Utopische, *objektiv sein kann*. Und dasjenige, das objektiv sein kann, also die Frage nach der objektiven Möglichkeit dessen, was ist und was sich ereignen kann überträgt nicht nur die bloße Faktizität des Bestehenden, sondern es ermöglicht sie vielmehr, es erschließt den Bereich der Möglichkeit, damit (dem Sinne und der Bedeutung nach) überhaupt etwas sein kann und nicht nur einfach ein Nichts, wodurch zugleich nicht nur auf die grundlegende metaphysische Frage eine Antwort gegeben wird, sondern auch die Metaphysik selbst in Frage gestellt wird.

Wir wollen also zunächst von der Frage ausgehen, von welchem Standpunkt aus die Utopie als tollwütig erscheint und was für eine Bedeutung und welchen Sinn diese Bestimmung hat? Vielleicht wird uns das anhand eines aktuellen Beispiels gelingen, nämlich anhand des bekannten Ausspruchs, der im Mai 1968 während der revolutionären Bewegungen der Pariser Studenten auf der Sorbonne im Umlauf war und der lautet:

»Soyons réalistes, demandons l'impossible.«

Wenn man in dieser Kampfsparole mehr sehen will als ein geistreiches Paradoxon, dann steht es dafür, nach ihrem wahren inneren Sinn sowie nach der durch sie ausgesagten Wahrheit zu forschen.

Das erste, was hier sofort auffällt, ist die In-Verbindung-Setzung, besser gesagt die Identifizierung des Realistischen und des Unmöglichen. Einerseits wird hier Kritik geübt an jedem Realismus (am politischen, theoretischen, lebensnahen, alltäglichen usw.), auf den sich meistens der Gemeinverstand beruft, wenn ein bestimmtes Interesse um des status quo willen gerechtfertigt werden soll, wobei die Möglichkeit auf den Bereich dessen, was ist und immer war, beschränkt wird, was im Grunde genommen der Behauptung gleichkommt, die bestehende Realität wäre zugleich die einzige Möglichkeit und die Dimension des »wahren« Lebens des Menschen. Oder anders formuliert: Verlangt nicht das Unmögliche! worin impliziert ist, daß nur das, was bereits ist, möglich ist.

Dem gegenüber, also einer ganzen Welt gegenüber, die sich als einzige reell mögliche Welt auffaßt und deklariert, lebt und fühlt, wird jenes Realistischsein hervorgehoben, die in dem Unmöglichen die wahre Dimension eines menschenwürdigen Daseins sieht. Der Realis-

mus des Unmöglichen wird dem Realismus des Bestehenden gegenübergestellt, wobei die Hauptbetonung eben auf diesem »l'impossible« liegt. Das ist das Feuer, das uns über das Bestehende als solches hinaus tragen sollte und zu einer Dimension führen sollte, die uns das Neue Unbekannte enthüllen würde, das in erster Linie dem Bestehenden entgegengesetzt wäre.

Und dennoch, wenn man sich eingehender mit dieser Frage befaßt, wird man in der oben erwähnten Parole einen inneren Widerspruch entdecken, der nicht nur bedeutend, sondern eher entscheidend für die ganze Sache ist. Falls hier an etwas *Wesentliches* gedacht und damit bezweckt wird, was bis in das Sein der bestehenden (bürgerlichen) Welt, um die es sich hier handelt, vordringt, dann heißt jenseits dieser Welt stehen wollen soviel wie auf dem Standpunkt der *Möglichkeit* einer neuen nicht-mehr-bürgerlichen Welt stehen, und das ist die einzige, wesentliche und entscheidende Frage unserer Epoche, also die epochale geschichtliche Frage, vor die wir gestellt sind. Selbstverständlich muß diese Möglichkeit (oder besser diese Möglichkeiten) aus der bestehenden Welt hervorgehen, oder noch besser aus ihrer *wesentlichen Negation* als jener »dynamischen Entwicklungstendenz«, falls wir uns nicht in einem reinen geschichtlichen Vakuum wiederfinden wollen. Wenn also gesagt wird: »Fordern wir das Unmögliche«, muß die Frage gestellt werden: In Bezug auf was fordern wir dieses Unmögliche? Die Antwort ist implizite bereits gegeben: In Bezug auf die bestehende (»alte«) Welt!

Aber gerade hier liegt der oben genannte Widerspruch, der den wahren Sinn dieser Forderung verschleiert. Das *Unmögliche* wollen in Bezug, trotz, über oder außerhalb der bestehenden Welt heißt, die bestehende Welt in ihrer Ganzheit oder in ihrem Wesen ansehen und beurteilen als etwas – Mögliches! Deshalb bewegt sich alles andere und wesentlich andersartige in der Dimension der Unmöglichkeit. Wenn aber die bestehende Welt noch immer etwas Mögliches ist oder in sich solche Möglichkeiten enthält, dann fällt eo ipso schon dem Sinne nach jede Forderung nach etwas anderem, also nach dem Unmöglichen ins Wasser. Unter diesem »Unmöglichen« wird jedoch das verstanden, was im Rahmen oder unter den wesentlichen Voraussetzungen der bestehenden Welt nicht möglich ist, was aber unter den Voraussetzungen einer neuen Welt, die aus der radikalen Negation der alten Welt hervorgehen würde, möglich wäre. Hier wird also die Möglichkeit (des Neuen) und nicht die Unmöglichkeit (des Alten) gefordert. Denn die Möglichkeit der bestehenden Welt besteht darin, daß immer wieder das, was *dieser Welt bis in die letzten Konsequenzen wesentlich angemessen ist* produziert und reproduziert wird. Unter ihren (bürgerlichen) wesentlichen Voraussetzungen ist *keine* andere Möglichkeit (als eine bürgerliche) *reell möglich*. Deshalb kann die wesentliche Möglichkeit der neuen Welt nur *jenseits* der bestehenden Welt erahnt werden.

In diesem Sinne müßte die angeführte revolutionäre Parole der Studenten – als sich nicht widersprechend – eigentlich lauten:

»Seien wir Realisten, fordern wir das Mögliche!«

Es ist aber offensichtlich, daß uns eine auf diese Weise formulierte Forderung geradeswegs in den Rahmen jener nur zu gut bekannten und abgedroschenen alltäglichen Phrasen der theoretisch-praktischen »realistischen« (und selbstverständlich immer »gutgemeinten«) Stellungnahmen, Weltanschauungen und Ratschläge führt, die dasselbe Thema zum Ausdruck bringen oder variieren, das vielleicht folgendermaßen formuliert werden könnte: »Wir wollen nicht unersättlich sein und wollen lieber im Rahmen der realen Möglichkeiten bleiben«, »fordern wir nicht das Unmögliche«, »seien wir reell«, man sollte die bestehenden Möglichkeiten nützen und ihnen zustimmen und nicht mit dem Kopf durch die Wand wollen«, »man muß sich nach der Decke strecken«, »lassen Sie doch diese Utopien, das Leben ist ganz was anderes« usw., usf. Das wahre Gewicht der oben formulierten Forderung ist auf diese Weise völlig devalviert, des tieferen Sinnes beraubt, weil es bereits bürgerlich integriert und instrumentalisiert ist. Sie ist im Einklang mit dem Bestehenden. Der Sinn einer Forderung wird auf diese Weise verwässert bis zum nackten Spießertum, Scheinheiligkeit, Opportunismus, Heuchelei und Lüge, und zwar jener Lüge, die die wirkliche Wahrheit dieser entfremdeten, verdinglichten, manipulierten und pervertierten Welt und der Lebensweise auf dem Niveau einer gut eingespielten Zoologie ist. Denn hier ist nicht mehr die Rede von irgendwelchen Möglichkeiten, am wenigsten von den menschlichen Möglichkeiten, da sich hier, wie es leicht zu sehen ist – jede Möglichkeit unmittelbar und täglich in ihr Gegenteil verwandelt, d. h. in die *bloße Gegebenheit* um desjenigen willen, das schon irgendwie ist.

Deshalb liegt der tiefere Sinn der revolutionären Parole der Studenten gerade in ihrer authentischen Formulierung, da unter jenem »l'impossible« eigentlich das verstanden wird, was – im Gegensatz zu allen jenen operational-pragmatistischen, gemeinverständlich-wissenschaftlichen, lebensrealistischen, utilitaristisch-erfolgreichen und instrumental-gegenständlichen »Möglichkeiten« als Gegebenheiten – als *wesentliche Möglichkeit* bezeichnet wird.

Darüber sagt Marcuse folgendes:

»Aber die wesentliche Möglichkeit liegt nicht wie viele andere Möglichkeiten *in dem gegebenen* Universum der Beurteilung und der Aktion; die wesentliche Möglichkeit ist ganz anderen Ranges. Ihre Verwirklichung impliziert die Umstürzung des Bestehenden, denn ein mit der Wahrheit im Einklang stehendes Denken bedeutet die Verpflichtung zu einem Existieren im Einklang mit der Wahrheit . . . So drängt der zerstörende Charakter der Wahrheit dem Gedanken eine *imperativische* Eigenschaft auf. Die Logik zentriert sich um die Urteile, die als demonstrative Behauptungen imperativisch sind – das prädikative »ist« impliziert ein »es soll«.²

Worin besteht aber dieser »zerstörende Charakter der Wahrheit«, auf den Marcuse hinweist? Und damit eng verbunden ist auch die zweite Frage, was heißt »Existieren im Einklang mit der Wahrheit«?

² Herbert Marcuse, *Der eindimensionale Mensch*, zitiert nach der serbokroatischen Übersetzung, erschienen bei »Veselin Masleša«, Sarajevo, 1968, S. 130.

Vor allem haben wir ständig mit prozessualen Bewußtseinsabläufen (Abläufen des Denkens) und des Geschehens zu tun, also mit einem bestimmten geschichtlichen Geschehen, in dem das, was »faktisch ist«, ohne seine konstitutive Dimension nicht erscheint und nicht erscheinen kann, die in jenem »es soll« enthalten ist, wovon bereits Hegel auf seine Weise gesprochen hat (in seiner Metapher vom Maulwurf, der ständig wühlt, wie auch durch die Stellungnahme von der tätigen Anwesenheit des Unendlichen im Endlichen, damit das Endliche überhaupt etwas Reales wäre). Dieses »es soll« hält als Träger und Initiator des Möglichen die Geschichtlichkeit des Prozesses offen, in dem das, was »faktisch ist«, als *geschichtliche* Gegebenheit erscheint. Deshalb weist Marcuse darauf hin, daß derjenige, der sich den unmittelbaren Tatsachen hingibt, das Erkennen der *Faktoren hinter den Tatsachen* vereitelt.³ Schon die Sprache verdeutlicht uns dieses Verhältnis: *Tat*-sache = das *Ge-tan-e*, hinter dem der *Tät-er* steht (lat. factor, factum von facio = tun, machen, arbeiten, verursachen, anregen).

Jenes »es soll« weist also auf das hin, was in diesem »ist« nicht oder noch nicht ist, weckt es aus dem Ruhezustand, zieht es aus der Dunkelheit der Unbeweglichkeit und der Inertheit hervor und schaltet es in den geschichtlichen Prozeß ein, das heißt, es erschließt die Dimension seiner Möglichkeit, aufgrund derer dieses faktische »ist« erst seine Wirklichkeit als ein reales Etwas erhält, es nimmt also eine bestimmte »Bedeutung« in der Ganzheit des Prozesses an. Denken können an das, was ist, heißt also von seiner unmittelbaren Gegebenheit *abstrahieren*, heißt sich jenseits seiner selbst befinden, heißt auf dem Standpunkt dessen, was dieses »ist« noch nicht ist, was aber sein könnte und sollte stehen, heißt letzten Endes ein kritisch-zerstörendes Verhältnis zu ihm haben. Und jenseits sein oder auf dem Standpunkt dessen, was (noch) nicht ist, heißt *auf dem Standpunkt der Utopie* stehen. Daraus ergibt sich weiter, daß jeder wirkliche Gedanke als Abstraktion vom Bestehenden und um der geschichtlichen Dimension dessen, was ist, willen seinem wesentlichen Charakter nach kritisch, also eben *utopisch* ist. Nach der Möglichkeit dessen, was faktisch »schon ist«, fragen, und das ist die grundlegende, wesentliche und einzige wirklich philosophische Frage, die die »Welt« als »topos« der Dinge, Seienden, all dessen, was als real und objektiv möglich ist, als geschichtlich Mögliches erschließt – heißt bereits in der Dimension des

³ Indem Marcuse von der Spannung zwischen dem »ist« und dem »es soll« spricht, sagt er: »Die erhaltene Spannung durchdringt das zweidimensionale Universum der Beurteilung, in dem der kritische, abstrakte Gedanken am Werk ist. Die zwei gegebenen Dimensionen sind antagonistisch, und die Realität ist in beiden enthalten, während die dialektischen Begriffe wirkliche Widersprüche entwickeln. In seiner eigenen Entwicklung ist der dialektische Gedanke zur Auffassung des geschichtlichen Charakters des Widerspruchs und des Prozesses ihrer gegenseitigen Vermittlung als eines geschichtlichen Prozesses gelangt. So erscheint die »zweite« Dimension des Gedankens als *geschichtliche* Dimension – die Potentialität erscheint als geschichtliche Möglichkeit und ihre Realisierung als geschichtliches Geschehen.

Die Verdrängung dieser Dimension in der gesellschaftlichen Totalität der Operationalität ist eine *Verdrängung* der Geschichte, und dies ist keine akademische Frage mehr sondern eine politische. Das ist ein Verdrängen der eigenen Vergangenheit der Gesellschaft – und ihrer Zukunft, weil sich diese Zukunft einer qualitativen Veränderung, der Negation des Bestehenden zuwendet.« – Ibid. S. 101-102.

Noch-nicht-Bestehenden sein oder sein wollen, und das ist gerade die utopische Dimension! Die Geschichtlichkeit des Geschichtlichen ereignet sich also als u-topos der eminent menschlichen Welt, als eine ununterbrochene Erschließung des Raumes, der Zeit, des Sinnes und der Bedeutung dessen, was faktisch als jenes reales Etwas in Existenz tritt. Sonst ist, bleibt oder wäre es einfach ein »Nichts«. Wodurch etwas möglich wird, also die Frage nach der Möglichkeit von etwas, in der auch die Frage, ob das, was ist, auch anders sein könnte, als Forderung enthalten ist, überragt, oder besser überragt auf geschichtlich-utopische Weise die metaphysische Frage, warum etwas und nicht einfach ein Nichts ist als Frage nach dem Sein (oder dem Sinn des Seins) von allem Bestehenden, überschreitet also den Horizont der Ontologie als Ontologie, deren Möglichkeit bereits auf die Welt der bestehenden Realität beschränkt ist als eine der (modalen) Kategorien des Seienden als Seienden.

Der Ausweg aus diesem geschlossenen Horizont dessen, was wesentlich ist oder sich ereignet, liegt nicht in Hegels (oder jeder anderen) *Ontologisierung* der Geschichte, da man dadurch zwangsläufig nur bis zum Konzept der Geschichte als einem nichterleuchteten Geschehen der Vergangenheit (und der Gegenwart als ihrer Perpetuierung) geführt wird, weil man mit Hilfe einer solcherart aufgefaßten Geschichte nie und auf gar keine Weise in die Dimension der Zukunft vordringen kann, die hier von vornherein aus dem Horizont des Möglichen getilgt ist. Auch der Begriff der »offenen Möglichkeit« (was eine reine Tautologie ist, denn was wäre denn eine »geschlossene Möglichkeit«?) weist nicht den Weg zur wirklichen Überschreitung der Grenzen und Überwindung der wesentlichen Voraussetzung einer in sich geschlossenen Welt, da auch diese »offene Möglichkeit« als reines Palliativum bereits so erdacht ist, daß sich ihr Ausgangspunkt und ihr Prinzip eben in dem befinden, was wesentlich hier ist, so wie es ist, so daß die Möglichkeit dieser Welt nur in dem Horizont und dem Rahmen der bestehenden Realität (wie sie bereits entstanden ist) gesehen werden. Unter diesen Voraussetzungen ist die Frage nach der Möglichkeit dessen, was ist und was gewesen ist, immer nur eine *post festum* Bestimmung des Geschichtlichen, in dem auch der Begriff der Geschichte als Philosophie der Geschichte *am Ende* des Vergangenen steht, woraus es seine Vision der Geschichte als der Vergangenheit entnimmt.⁴

⁴ Dieses metaphysische Bild der Geschichte als der Vergangeheit hat am konsequentesten Hegel dargestellt in seiner bekannten Behauptung: »Dies, was der Begriff lehrt, zeigt notwendig ebenso die Geschichte, daß erst in der Reife der Wirklichkeit das Ideale dem Realen gegenüber erscheint und sich dieselbe Welt, in ihrer Substanz erfaßt, in Gestalt eines intellektuellen Reichs erbaut. Wenn die Philosophie ihr Grau in Grau malt, dann ist eine Gestalt des Lebens alt geworden, und mit Grau in Grau läßt sie sich nicht verjüngen, sondern nur erkennen; die Eule der Minerva beginnt erst mit der einbrechenden Dämmerung ihren Flug.« – G. W. F. Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, Felix Meiner, Hamburg, 4. Aufl. 1955, S. 17.

Marx hat darauf repliziert: »Da der absolute Geist nämlich erst *post festum* im Philosophen als schöpferischer Weltgeist zum *Bewußtsein* kommt, so existiert seine Fabrikation der Geschichte nur im *Bewußtsein*, in der Meinung und Vorstellung des Philosophen, nur in der spekulativen Einbildung.« – K. Marx-F. Engels, Die heilige Familie, in K. Marx-F. Engels Werke, Bd. 2, Dietz, Berlin 1958.

Die Beschränktheit dieser Position besteht eben darin, daß diese Schranke noch nicht geschichtlich *überschritten ist* (gerade im Sinne der Hegelschen Bestimmung).⁵ Und daraus ergeben sich dann weiter zwangsläufig alle ihre Inkonsequenzen: Wenn die Geschichte schon gewesen ist, wie ist es möglich, daß sie sich überhaupt ereignet hat, beziehungsweise wie ist die Geschichte als Prozeß des realen Geschehens überhaupt möglich, wenn in ihrem Grund, also »in allem Anfang« nicht die Möglichkeit liegt, das zu sein, was sie war? Um mit Hegel zu sprechen, wissen wir das vielleicht erst jetzt, und die Geschichte zeigt uns in der Tat, was uns der Begriff schon gelehrt hat, aber zugleich wissen wir auch *etwas mehr*: daß sich das Ideale (jenes »es soll«!) bereits am Anfang, in dem Grund, im Ursprung dem Realen (dem, was »ist«) widersetzt und nicht erst in der Reife der Wirklichkeit, in der es dann so »augenfällig« wird.

Daß uns etwas post festum *sichtbar* und in seinem Wesen erkennbar (»augenfällig«) wird, heißt keinesfalls, daß es sich seinem Wesen nach auch post festum *ereignet* hat! Die Geschichte als Zukunft, als Möglichkeit, anders zu sein als es ist, als u-topos des faktischen Geschehens (des topos) einer bestimmten Welt, als Überschreitung der Schranken der bestehenden Realität (= Faktizität) ist ständig am Werk seit ihres eigenen Ursprungs. Und dennoch, historisch-chronologisch betrachtet ist diese Einsicht, diese Erkenntnis oder besser: Selbsterkenntnis des wahren Grundes der Welt des Menschen ein Ergebnis, und war ein epochales Ergebnis des modernen Denkens, das mit Descartes einsetzt, ihren tiefgründigsten »Wendepunkt« jedoch in der klassischen deutschen Philosophie als der geschichtlichen Sinnhaftigmachung der französischen Revolution erreicht. Erst da wird es real sichtbar (aber zugleich auch ontologisch verschleiert und durch Hegel fast völlig annulliert) und zwar als »historische Tatsache« in seiner ganzen »Augenfälligkeit« – daß *das, was ist, mit der Möglichkeit* (eines andersartigen als es einfach ist, einer neuen Welt usw.) *beginnt*, die dem nachträglichen, faktischen Geschehen wie auch dem gegenständlichen Verhältnis vorangeht, in dem alle Dinge (für das Bewußtsein) eine bestimmte, geschichtliche spezifische Beleuchtung, einen Sinn und eine Bedeutung (in diesem Falle eben eine bürgerliche Bedeutung) erhalten. Hier ist die geschichtliche Dimension der Revolution als Revolution am Werke, die durch ihren Utopiecharakter, das heißt durch den Standpunkt, der seine wesentlichen Kräfte von jenseits des Bestehenden herleitet, von dem was noch nicht ist aber sein sollte, den Raum für die Möglichkeit – des *kritischen Denkens* erschließt (was auch eine Tautologie ist, denn ein Denken, das nicht kritisch- also radikal, gründlich und bis zu den Wurzeln vordringend ist, das nicht nach den Wurzeln der Sache fragt und das nicht utopisch – ist kein wirkliches Denken eines Subjekts, sondern eine instrumentalische Operation, auf das Bestehende als solches gerichtet).⁶

⁵ Siehe dazu: G. W. F. Hegel, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830), F. Meiner, Hamburg 1959, § 60, S. 84.

⁶ Ein Beispiel dafür bietet uns die jugoslawische Revolution, die ein eigenartiger »Sturm auf den Himmel« ohne Präzedenz war und vom Standpunkt der bestehenden (sowohl altjugoslawischen als auch der globalen) Realität in der Tat die reinste »tollgewordene Utopie« war, sowohl in theoretischer Hinsicht (als gedankliches

Was nun das genannte »post festum« sowohl in geschichtlicher als auch in methodologischer Hinsicht (oder besser: in geschichtlich-methodologischer Form) anbelangt, darüber hat Marx folgendes gesagt: »Das Konkrete ist konkret, weil es die Zusammenfassung vieler Bestimmungen ist, also Einheit des Mannigfaltigen. Im Denken erscheint es daher als Prozeß der Zusammenfassung, als Resultat, nicht als Ausgangspunkt, *obgleich es der wirkliche Ausgangspunkt* und daher auch der Ausgangspunkt der Anschauung und Vorstellung ist. Im ersten Weg wurde die volle Vorstellung zu abstrakter Bestimmung verflüchtigt; im zweiten führen die Abstrakten Bestimmungen zur *Reproduktion* des Konkreten im Weg des Denkens. Hegel geriet daher auf die Illusion, das Reale als Resultat des sich in sich zusammenfassenden, in sich vertiefenden, und aus sich selbst bewegenden Denkens zu fassen...«⁷

Dasjenige also, das auf den ersten Blick als fertiges Resultat oder ein post festum erscheint, ist der geschichtliche Ausgangspunkt, und das, was uns als beendete Vergangenheit vorkommt, mußte durch die Zukunft beginnen, dank derer sich erst die Möglichkeit der Geschichte erschließt. Sonst wäre uns diese ganze Vergangenheit, die in sich selbst alle Dimensionen der Geschichtlichkeit erschöpft, überhaupt nicht verständlich, weil wir nicht einmal post festum (gedanklich) an ihr teilhaben könnten. So würde für uns auch das Kulturerbe ein reines Vakuum bleiben, denn das, was bloß war, würde in unseren Augen jedes Kriteriums und jeder sinnhaltigen Bestimmung entbehren, ähnlich einem Haufen von irgendwelchen Überbleibseln, auf den wir weitere Reste aufhäufen.

Deshalb hat auch Marx in diesem Zusammenhang gesagt, daß die Anatomie des Menschen der Schlüssel zur Verständnis der Anatomie des Affen ist, die bürgerliche Ökonomie der Schlüssel zur antischen usw. und am Ende schließt er:

»So kam bürgerliche Ökonomie erst zum Verständnis der feudalen, antiken, orientalen, *sobald die Selbstkritik der bürgerlichen Gesellschaft begonnen.*«⁸

Und die Selbstkritik der bürgerlichen Gesellschaft kann – geschichtlich betrachtet – als *wesentliche Kritik nur jenseits* derselben Gesellschaft geübt werden, einer Gesellschaft, die erst dadurch »klar«, »durchschaubar« und in ihrem wahren Sinn »sichtbar« wird als jenes, was nur »faktisch ist« – also eine verfremdete, verdinglichte usw. Gesellschaft. Deshalb hat *erst mit Marx' radikaler Kritik* an der bestehenden Realität der bürgerlichen Welt – weil Marx bereits jenseits

Konzept) als auch ihrer praktischen Form (im Hinblick auf die reale Kräfteverteilung, Mittel, Aussichten usw.). Von der anderen Seite betrachtet hat aber erst die Revolution den Raum für ein wirklich kritisches Denken erschlossen, das auf dem Niveau des zeitgenössischen geschichtlichen, d. h. sozialistischen Geschehens ist oder sein könnte, falls sie nämlich sich selbst treu bleibt. Ohne diese Revolution wären wir faktisch jene Provinzler geblieben, die wir auch (vor dem Krieg) waren; die Aufgabe des Denkens wäre nun, dieses geschichtlich erkämpfte Niveau eben durch seine »andere« aber wahre utopische Dimension zu halten, die ihren »Sitz« in der Idee der Revolution hat.

⁷ Karl Marx, Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, Dietz, Berlin, 1953, S. 21-22. (Unterstrichen von M. K.).

⁸ Ibid. S. 26 (Unterstrichen von M. K.).

dieser Welt stand auf dem Standpunkt dessen, was noch nicht ist (also auf dem Standpunkt des Sozialismus, Kommunismus, der neuen Welt, der wahren menschlichen Gemeinschaft usw.), das heißt in der Dimension der Utopischen – deshalb hat also dieselbe Realität das Attribut der Entfremdung, Verdinglichung usw. bekommen können, also erst nachdem ihre Grenze *überschritten worden war*. Und sie war schon dadurch überschritten, daß in jeder Marxschen Stellungnahme, die die bestehende Realität der bürgerlichen Welt betrifft (analysiert), jenes »es soll« enthalten ist, das auf etwas andersartiges als das, was ist, hinweist (es fordert) und worin dann seine Kritiker und Interpreten fälschlich das »ethische Moment« seines Gedankens sehen oder sogar eine Ethik zu finden versuchen. Diese Grenze ist insofern überschritten, weil Marxens Gedanke ein par excellence geschichtlich-utopischer, im wahrsten Sinne des Wortes spekulativer Gedanke ist, in seiner Abstraktion zu jener Dimension erhoben, wo er sich mit dem Grund der Welt der Menschen – *mit ihrer Möglichkeit*, berührt (oder auf sie »zurückgreift«). Marx hält auf diese Weise ständig die Möglichkeit eines andersartigen als es ist, offen, und das ist die einzige wahre Quelle der Marxschen Kritik an dem Wesen der bestehenden bürgerlichen Welt.

Wenn wir nun wieder auf die Hegelsche Gegenüberstellung des Idealen und Realen zurückgreifen, können wir sagen, daß sich nur in dieser Gegenüberstellung dasjenige, das wir als Geschichte bezeichnen, ereignen konnte und kann.

Im Lichte desjenigen, was bis jetzt gesagt wurde, erhält die These, daß »dasjenige, was ist, nicht wahr sein kann« (Bloch) ihren Sinn, da »wahr ist, was nicht (unmittelbar) ein solches ist« (Marcuse). Daraus ergibt sich dann selbstverständlich auch die Umkehr dieses Standpunktes, die lauten würde: Wenn die Realisierung der wesentlichen Möglichkeit – worüber Marcuse spricht – »den Umsturz des Bestehenden einschließt, denn das Denken im Einklang mit der Wahrheit bedeutet zugleich die Verpflichtung, im Einklang mit der Wahrheit zu existieren«, dann muß das *Existieren (wie auch das Denken) im Einklang mit dem, was ist, zwangsläufig unwahr sein*. Das wäre also ein verlogenes Existieren wie auch ein verlogenes Denken, das das Existieren in dieser Lüge noch bestätigt und rechtfertigt. Marx würde es als ideologisches Denken bezeichnen, das dem entfremdeten Dasein des Menschen (der entfremdeten Welt) adäquat ist.

Damit im Zusammenhang drängt sich die Frage auf, was für einen Sinn die Behauptung, besser gesagt die Beurteilung der Studentenbewegung hat, die am häufigsten (nicht ohne sichtbare Schadenfreude) folgendermaßen formuliert wird (und der die Studenten aufgrund der Logik der »einzelnen Fälle oder Unfälle« auch selbst manchmal auf den Leim gehen): »Diese Studenten wissen, was sie nicht wollen, aber sie wissen nicht, was sie wollen!« Zurückgeführt auf die Sphäre des Politischen (denn hier wurde sie eigentlich geboren) wird diese Beurteilung »erhärtert« durch jenes bekannten Ausspruch: »Sie haben ja kein positives Programm.«

Sollte man zur Annahme neigen, daß damit die ganze Gelegenheit ad acta gelegt ist, könnte einem mit Recht entgegengehalten werden, daß sich diese »superioren Beurteiler« eigentlich sehr irren, und zwar

gerade im Wesentlichen. Denn wenn auch einzelne Studenten oder einzelne Gruppen als *empirische Kategorien* nicht wissen, wovon im wesentlichen die Rede ist, so weiß es doch die ganze Bewegung, aus solche: Sie wissen zuverlässig (und das ist eben jenes »existentielle Wissen«, das auch ausgedrückt werden kann als: Leben, Fühlen, Selbstgefühl, Erleben, Erleiden, Einsehen, Wollen, Suchen, Irren, Fordern, sich Orientieren in der Welt, Suche nach dem Sinn, einer Möglichkeit, Perspektive usw.) – die Studenten wissen also, daß ein Leben oder Denken im Einklang mit dem, was ist, zwangsläufig unwahr, also verlogen sein muß, und zwar ohne Rücksicht darauf, ob sie Bloch und Marcuse gelesen haben oder nicht. Sie wissen also auch, daß das wahre Existieren und Denken vorkommen kann (vielleicht, denn das ist nur eine Möglichkeit, aber doch wenigstens eine Möglichkeit und nicht gar keine!) und zwar jenseits des Bestehenden. Und das ist, wie man sehen kann, eben jenes »positive« Wissen, das die bestehende Realität vom Standpunkt ihres *eigenen Elements* oder der »zweiten Dimension« (»der dynamischen Entwicklungstendenz«, wenn wir es noch in Erinnerung haben!?) genau trifft in jenem »es soll«, das die Negation dessen, was faktisch ist, darstellt. Wenn also die bestehende Realität (die bestende Welt) allmählich *existentiell unerträglich und sinnlos* wird oder es bereits geworden ist, dann ist das die größte (eigentlich geschichtlich tiefste) Wahrheit, die aus ihr hervorgehen könnte. Das wäre ein Selbstgefühl wie jene Selbsterkenntnis, die, unter der Voraussetzung der notwendigen Massenanteilmahme ihre wahre geschichtliche Dimension erschließen könnte, die die Welt auf das Niveau der wesentlichen Möglichkeit bringen würde, deren Verwirklichung das einschließt, was die Studenten anstreben: den Umsturz des Bestehenden.

Die Rede ist also von der geschichtlichen Dimension (von der bereits Hegel behauptet hat, die bürgerliche Gesellschaft habe sie eingebüßt) oder von jenem utopischen »was noch nicht ist«, vor dem sich die bestehende, in dem, »was ist« fest verankerte Realität fürchtet, so daß in diesem Sinne die Studentenbewegung (aber nicht sie allein) weiß, sowohl was sie nicht will als auch, was sie will: Sie will kein Existieren und Denken im Einklang mit dem Bestehenden, das wesentlich unwahr ist (keine Ideologie), und sie will ein Existieren und ein (abstraktes, kritisches und utopisches) Denken im Einklang mit der Wahrheit. Dieses »Wissen« bewegt sich auf dem Niveau der Totalität dieser geschichtslosen Welt, so daß es als solches nicht *unmittelbar* operationalisiert und instrumentalisiert werden kann im Sinne eines bestimmten *politischen Programms*, wodurch es sich in die bestehende Realität einfügen würde. Als operationalisiertes und instrumentalisiertes würde sich dieses Wissen zwangsläufig in ein bürgerlich organisiertes politisches Wissen im Rahmen der bestehenden Ordnung verwandeln und dadurch alle Tendenzen ersticken, die es jenseits seiner selbst leiten könnten. Gerade deshalb kann man mit Recht sagen: die Mißerfolge, Fehlschläge und Abweichungen der Studentenbewegung sind in erster Linie eigentlich die Mißerfolge, Fehlschläge und die Irrtümer der bestehenden Realität, denn die Studentenbewegung (und nicht nur sie) – das ist kein Zufall! – ist das wahre (negative) Element derselben Realität. So fällt das »schwerwiegendste« Argument der

Kritiker an den Studentenbewegungen und an allem progressiven Wollen« und Denken, daß die nämlich »nicht wissen, was sie positiv wollen« auf die Kritiker selbst zurück, die, indem sie vorgehen, »genau zu wissen, was sie wollen«, sich selbst wesentlich verurteilt haben. Auf diese Weise befinden wir uns wirklich »auf dem festen Boden der Realität« und bestehender Faktizität, deren einzig möglicher Horizont zu ihrer Unterbringung und zum Operieren im Rahmen und um des Gegebenen als solchen willen die Dimension der wesentlichen Unwahrheit ist. Diese »Sicherheit« des Wissens, was man will, ist schon von allen Seiten zur Genüge beleuchtet, sie ist bekannt und in der Praxis erprobt in allen ihren (bürgerlichen und »sozialistischen«) Tragweiten, so daß sie keine unbekannte Größe mehr ist.

Aber trotz allem muß hier folgende Frage gestellt werden: Wie kann man mit solcher Sicherheit *wissen*, was man will (falls man nämlich nicht nur das, was hier unmittelbar präsent ist, d. h. dieses Bestehende! will), wenn gerade hier das größte und schwierigste, ja das wesentliche Problem unserer Epoche liegt: auf welche Weise sollen die grundlegenden Voraussetzungen dieser entfremdeten und verdinglichten bürgerlichen Welt als Ganzes abgeschafft und aufgehoben, also geschichtlich transzendiert werden?! Hier steht uns nämlich – theoretisch betrachtet – kein gegebener und fertiger Kategorienapparat zur Verfügung, der uns jenseits der bestehenden Welt führen würde, so daß uns also nur die *Mühsal der Erforschung* bleibt, was eben im wesentlichen (und sogar per definitionem!) – der *Weg ins Unbekannte und Noch-nicht-Gewesene ist*. Andererseits bewegt sich die Praxis dieses möglichen Vorstoßes, wie es das letzte halbe Jahrhundert des zeitgenössischen geschichtlichen Geschehens gezeigt hat, immer wieder und noch immer im Rahmen der bekannten, gut eingespielten Abläufe der bürgerlichen Erfahrung, so daß hier bislang *praktisch* kein wahres Novum in Erscheinung getreten ist. Es bleiben also nur *Versuche*.

Wenn man aber diesen Versuchen ein genau fixiertes politisches Programm mit jeden Preis aufoktroyieren will (»die Studentenbewegungen haben ja kein eigenes positiv-politisches Programm«!), und die Rede ist eben von versuchten Überschreitungen (neben anderem oder vor allem) der Sphäre des Politischen, wie sie sich in ihrer dominanten Form in der modernen bürgerlichen Gesellschaft der manipulierten Parteidemokratie konstituiert hat (in einer Gesellschaft, die par excellence eine *politische* ist), dann handelt es sich entweder um ein totales Mißverständnis oder um eine bewußte Unterstellung! Meistens ist es das letztere, da es um bestimmte (eben politische) Interessen geht. Eben darum verwandelt sich – objektiv betrachtet – jeder Versuch des Denkens, Wirkens, Wollens, Lebens oder gar der Träumerei, des Liebens, des Sichfreuens, mit einem Wort der eigenständigen Bestätigung des menschlichen Wesens außerhalb oder trotz dieses gut eingespielten politischen Mechanismus – der tagtäglich sowohl geistig als auch moralisch und physisch Millionen von menschlichen Existenzen frustriert, zerbricht, verunstaltet, pervertiert, verdirbt und zermalmt – dieser Versuch verwandelt sich in eine Gefahr, eine Drohung, eine Störung, ein Ärgernis, eine Abweichung usw., was alles unbarmherzig und

skrupellos eliminiert werden soll um eines nichtbeeinträchtigten Funktionierens und einer Vervollkommnung dieses Mechanismus willen, das Kraft der inneren Logik seines Fortschreitens die Menschheit unweigerlich in eine Katastrophe führt!

Von diesem Standpunkt aus, der, wie wir sehen, ein sehr »realer« und »realistischer« ist, weil er sich fest und mit sicheren Mitteln tief in den Bunker jenes »faktisch ist« eingegraben hat, ist alles andere und andersartig Mögliche nichts als eine pure tollwütige Utopie. Also nicht diese bestehende Realität ist völlig irrsinnig, schrecklich und menschlich unerträglich geworden, sondern der Versuch, einen Ausweg daraus zu finden, wird als Tollheit bezeichnet! Und jede Revolte und Rebellion der menschlichen Natur, die das nicht mehr ertragen kann, jede Hoffnung, jeder Traum von der Möglichkeit eines Andersartigen, jedes »Nein« an diese Welt, jede Suche nach einem Sinn, jedes Recht, auf diesem Weg auch zu irren, das Ziel zu verfehlen, Mißerfolge zu haben, für Augenblicke den festen Boden unter den Füßen oder die Orientierung im Ansturm der diluvialen Kräfte der bestehenden Ordnung zu verlieren – all das soll im Interesse des status quo in den Abfallkorb wandern oder als tollgewordene Utopie bezeichnet werden!

Wenn solche, sei es theoretische, sei es praktische Stellungnahmen aus den bestehenden, herrschenden politischen Strukturen hervorgehen, dann ist das wenigstens in dem Sinne »klar« und »verständlich«, daß man weiß, wovon die Rede ist. Wenn sie aber mit der *Prätention auf Wahrheit* auch philosophisch sich aufdrängen wollen, dann bleibt allerdings eine Frage offen: Wovon ist nun eigentlich die Rede? Zu welchem Zweck? Weil dann nämlich (bewußt oder unbewußt, willkürlich oder unwillkürlich) die wesentliche Dimension des Philosophischseins eines Gedankens desavouiert oder ganz aufgegeben wird. Und diese Dimension besteht im Folgenden: *Der kritische Gedanke* (der, um ein kritischer zu sein, seine Quelle hat und seine Kraft aus jenem utopischen »noch nicht« schöpft) *ist immer ein »tollwütiger«, weil er eine Existenz im Einklang mit der noch-nicht-bestehenden Wahrheit anstrebt.* Tollgeworden ist nicht und muß nicht sein jener Gedanke – falls es sich dann noch um einen Gedanken handelt – der Prinzip und Kriterium seiner Möglichkeit im Bereich der bestehenden Welt findet. Es handelt sich in dem Falle, philosophisch ausgedrückt, um einen positivistischen Gedanken, und geschichtlich betrachtet, ist es ein gedankliches Herabsetzen der menschlichen Natur auf das Niveau der Dinge und der bloßen Objekte zwecks jeder möglichen Manipulation, weil es der menschlichen Natur die Dimension der Möglichkeit nimmt und den Horizont der Geschichtlichkeit schließt, wodurch sowohl der Mensch als auch seine Welt als etwas ursprünglich Sinnvolles sind. Mit einem Wort, weil es das utopisch-schöpferische Element der Werdung der Welt zur wahren menschlichen Welt in den Fundamenten tilgt, oder, um mit Hegel zu sprechen, weil es »die Humanität mit Füßen tritt«. Und hier kann selbstverständlich von einem Erkennen an den Physiognomien nicht die Rede sein. Die jüngste Geschichte hat das Gegenteil bewiesen!

Denn der Philosoph sowie der Künstler sind eine Potenz oder ein Übermaß oder Überschluß des Menschlichen und nicht seine Degradierung oder ein Manko, sie sind keine Unzulänglichkeit. Man muß die Kraft und den Willen aufbringen, im Einklang mit der Wahrheit zu leben und zu denken. Deshalb wird die Utopie auch weiterhin – tollwütig sein! Ihre Kraft befindet sich nämlich jenseits vom Bestehenden, in dem Grund der Welt des Menschen, im Kern der menschlichen Natur. Nur in dem Augenblick da (oder falls) der Mensch vom Erdboden verschwinden sollte (was durch dieses Bestehende als solches sehr leicht verursacht werden könnte), wird der utopische Maulwurf in seinen Tiefen zu wühlen aufhören.

SELF-MANAGEMENT EGALITARIANISM AND SOCIAL DIFFERENTIATION

Ueljko Rus

Ljubljana

After almost twenty years of self-management we could probably say that there is some sort of weariness in connection with this phenomenon of our reality. One has the impression that self-management has become obsolete before maturing into a dominant system of social activity. The reason, in my opinion, is not that normative systems do not agree with actual processes in our worker organization, nor is it that they do not determine social activity as a whole, but rather that they motivate this activity less and less. As long as certain normative systems are not realized they can be a very great impetus to social changes, but when they are considered unrealizable they lose their dynamic function. The apparent obsolescence of self-management evidently derives precisely from a feeling that it is a Utopian scheme which we have not and shall not be able to realize in our social activity.

The new social phenomena which have appeared in the past five years (the student movement, unemployment and emigration, as well as national conflicts) have completely overshadowed self-management and created the impression that it is no longer essential for our further social development. This does not mean that it is no longer needed, but it means that it has not provided an answer to those phenomena which characterize a new period in our social life. If we do not want self-management to be sidetracked we shall have to confront self-management aspirations and normative structures with what is actually happening in our workers' organizations. Further, we shall have to abandon the idea of workers' collectives as monolithic groups which can be activated in a single model of conflictless participation and, finally, we shall have to confront once more the self-management practice with the basic values of our society.

NORMATIVE AND ACTUAL STRUCTURE OF POWER

If we picture a social organization not only as a formal normative system but also as a series of coalition groups which are in conflict and co-operative relations of various degrees among themselves and which are regulated with the dominant coalition because it formulates its goals as the goals of the organization,¹ then self-management is of interest to us not only as a normative system of power but also as a social framework in which various interest groups with different degrees of social power come into mutual confrontation.

On the basis of this concept of social organization, we are interested neither in the normative distribution of power as such nor in the actual relationship of power as such, but rather in the relationship of both. Both distributions are in a certain sense factual, because every social system of activity is determined not only by existing conditions but also by goals; both form that social reality which we call possibility and which is present neither as a causal nor final set of acts but as the probable social activity. If we realize that between goals and the actual situation cannot exist congruence but the gap which makes the social dynamic possible, then the difference between the actual distribution of power and the normative distribution becomes normal for us. Critics who seek to discredit the self-management system by pointing out that the real distribution of power in worker organizations does not coincide with the distribution of power envisioned in the constitution, statutes and other normative documents follow a line of infantile moralizing according to which everything that is happening is sordid reality because it does not conform to the values and norms.

However, if a difference between normative and actual structure does not mean moral discrediting but the dynamic element of social activity it also does not mean that we consider every difference to be a positive phenomenon. Consequently, we should find criteria for determining when differences between normative and actual structures are positive and when they are negative. We assume that it is possible to find many criteria for measuring positive or negative differences between these two structures. A very general and perhaps most adequate criterion would be the degree of dynamism provoked by differences: if the gap between the normative structure and the actual structure intensifies the social dynamics, then this gap has a positive dynamic function. But if this gap impedes social activity, then it has a negative function. This criterion takes into consideration only the quantum of social dynamics and not its direction. From the standpoint of functional analysis it is too general, for it tells us nothing about the degree to which an organization's goals are realized. If we want to evaluate the difference between normative and actual structures from that standpoint then we shall have to find out whether the trend of those differences is convergent or divergent.

¹ Cyert and March: *A Behavioral Theory of the Firm*, Prentice Hall, New York 1963.

Empirical investigations in our worker's organizations have constantly indicated a rather large gap between the normative distribution (structures) of power defined by the constitution and statutes and the actual distribution (structures) of power. Even though the workers, the workers' council and the management committee should have maximum influence in the enterprises and the director and other administrative groups should have a subordinate role, the actual situation is exactly the opposite. This discovery would not be symptomatic if it had been made in the mid-1950s (at the beginning of self-management) and if it had been at least partially revised in the fifteen years since then. But it is symptomatic because from the first empirical investigations in the early 1960s to the present day the gap between the normative and actual distribution of power in workers' organizations has remained unchanged.

But we might explain even this invariance in terms of cultural and historical factors which could not be overcome in the course of only ten years of self-management. However there is another change which we have noticed in the past two years and which relates to the aspirations of the employees in connection with the redistribution of power in the enterprises. While from 1962 to 1967 it was found that employees wanted the distribution of power according to normative model or such a distribution of power which is closer to normative than to actual structures of power, in the past two years we have found that employees' aspirations approach closer and closer to actual structures and move further and further from normative ones.²

We do not yet have an analysis of the factors which have caused this change in employees' aspirations in connection with the redistribution of power in the enterprises. However, we do have a series of empirical studies of self-management in this country, as well as a series of studies of joint-management in Western countries, so that on this basis we can draw certain tentative conclusions.

It is very instructive for us that British nationalized industry has also not achieved the redistribution of power of various organized groups, even though this was expected. The conclusion drawn by Allan Flanders on this basis is that functional status in an organization is much more important nowadays for this distribution than is the status which comes from property relationships.³

This consequence is obvious in our own experience since the workers' council, although it has all the more important functions of ownership does not have the greatest amount of power in the enterprise. Of course, this practical consequence also evokes another, much

² This change in employees' aspirations is documented in the following publications: Veljko Rus: *The Status of Staff and Line Management With Respect to Communications, Power and Responsibility*, Moderna organizacija, 1968, No. 5; Veljko Rus: *Comparative Analysis of Communications, Power and Responsibility in Two Industrial Enterprises*, Institut za sociologijo in filozofijo pri Univerzi v Ljubljani, 1968; Stane Možina and Janez Jerovšek: *Determinants Influencing Effectiveness of Leadership in Industrial Organization*, Institut za sociologijo in filozofijo pri Univerzi v Ljubljani, 1969.

³ Allan Flanders: *The Internal Social Responsibility of Industry*, *British Journal of Industrial Relations*, 1966, No. 1.

more general reorientation which relates to evaluation of the teachings of Marx and Durkheim. In following Marx, we have assumed that private ownership is the most important factor in the unequal distribution of power and goods and that therefore the elimination of private ownership will also make possible the redistribution of power and the redistribution of goods. Opposed to this, Durkheim saw the division of labour to be the main cause of the prevailing distribution of power and goods. Our daily experience in our enterprises at least intuitively assures us that division of labour is more important than the form of ownership: if an organization wants to be efficient it can distribute power in accord with a system of roles: a role without power is fictitious, and power without a role is not legitimate.

Division of labour is the deciding criterion for the distribution of power only if the existence of society as a whole and of individual organizations depends on high efficiency or pressure from distribution of power which is based exclusively on perpetuation of the dominant status of the ruling group: it must be directed toward maximum organizational efficiency. In our society, in which we are seeking to limit bureaucratization, the division of labour ought to be a far more important criterion for the distribution of power, thereby becoming all the more significant precisely those antinomies predicted by Durkheim. The division of labour as a criterion for the distribution of power in enterprises is a knife with two edges; it hinders strengthening of political bureaucracy as well as such democratization which in accordance with the ideals of liberation of labour transcends functional limitations. We are assuming that the above quoted idea serves as an explanation of the change in aspirations of those employed in our organizations. Previous experience has shown innumerable times that a disfunctional power is the source of arbitrariness and inefficiency regardless of whether or not these phenomena occur in professional, political or self-management groups. Accordingly, the reorientation of aspiration indicates the passing from an illusory to a real sphere of social activity.

But this realism has another side: it could be characterized by resignation and a decline of social activity. At the moment in which certain normative structures are perceived as illusory, they are no longer stimuli of social activity nor of intensifying social processes; they rather are counter-stimuli which demoralize social activity. On the basis of employee aspirations which more and more correspond to existing power structures we can foresee a social stagnation until will exist identification of aspirations with the actual distribution of power and until the normative structure of power has been thoroughly replaced by the actual structure. We can expect a degeneration of the self-management system not because of any gap which exists between normative and actual power structures but rather because the convergence of aspirations with the actual distribution of power in causing bifurcation of social activity into the absolute fiction of the future of self-management as well as into absolute reality which has nothing to do with self-management. After all it is this deep fissure between society; Hellenism and medieval society were

not societies without a future, but rather the societies with fictitious future. It would appear then that we find ourselves in some insolubly paradoxical situation. In so far as we adhere to existing structures, we are opting for social stagnation, and in so far as we insist upon the self-management system we are opting for a social fiction. In the first case, we are making a bad choice, and in the second case, we are making an even worse one.

Of course, this consequence is of a logical nature, and contemporary systems of social activity have an open-ended character which arises from the fact that they are continuously subject to new environmental changes as well as being subject to the contradictions produced within the system itself. These factors are the cause of discontinuity and dissolve old contradictions in an »illogical« manner.

One of these new factors (they are of course new in the sense of their being enclosed into a perceptive plane) is control as a special type of social power. If we should define the decision-making power as an active power, then we should define control or supervisory power as a passive power. The relationship between these two types of power opens up to us at least theoretically new possibilities with regard to the redistribution of power structures within the enterprises. Heretofore, we have been considering the democratization of enterprises as being bound exclusively with the redistribution of active power. We have been striving for even distribution of decision-making power which has resulted in the decentralization in enterprises and in the collectivization of management functions. The centralization of decision-making has been synonymous with bureaucratization while at the same time every concentration of decision-making power within professional and management circles has been synonymous with the uncontrolled arbitrariness of those groups. In order to prevent these phenomena the trend has been to seek a wider dispersion of decision-making authority. In so far as this wider dispersion of decision-making authority has been realized, organizations have been transformed into battlegrounds of mutually antagonistic pressure groups which have appeared in various departments and on various levels. These groups which possess decision-making authority and are yet free from control are the inevitable result of that conception of democratization, which seeks to establish as even as possible a distribution of active power while at the same time completely neglecting to regulate the control system as a model of passive power.

The other concept of democratization which strives towards an equilibrium of both active and passive power admits greater possibilities for the realization of a functional democratization within enterprises. What is perhaps most important of all is the fact that this concept does not identify bureaucratization with centralization nor does it identify decentralization with democratization, but rather allows for the possibility of democratic or undemocratic centralization as well as for democratic or undemocratic decentralization. Whether or not centralization or decentralization is democratic depends upon the balance of forces between active and passive power. If this balance is absent, then we have to deal with an undemocratic or anar-

chistic distribution of power. This also holds true for the concentration of power in the hands of management or professional bodies within different levels. The actual amount of decision-making power is not of essential importance, but what is of essential importance is that the greater amount of active power should be accompanied by a correspondingly greater amount of passive power. Any given director or a certain associate may be in possession of a great deal of decision-making authority and not be an arbitrary dictator as long as his work is under intensive supervision. Conversely, any given director may have relatively little decision-making authority, but if his authority is not subject to supervision, he is ipso facto an autocrat whether he wants to be or not.

The functional character of this second conception of democratization, which is based upon the balance of active and passive power and no longer upon the uniform distribution of active power alone, manifests itself by neither prescribing the limits for the processes of centralization, nor does it put the limits for decentralization. Likewise, neither does it place limitations on the concentration of active power in the hands of management groups, but rather demands that this concentration be accompanied by a corresponding increase in supervision. A résumé of what we have been discussing is given in Table No. 1.

PASSIVE POWER

great amount	small amount
1) central status	2) dominant status
3) subordinate status	4) marginal status

From this table it is obvious that we have four fundamental types of power distribution, taking into consideration the relationship between active and passive power. If there exists a balance between active and passive authority, then there is possible the existence of a central or marginal status among individuals, groups or organizations. A large amount of decision-making authority accompanied by intensive supervision creates a central status within a system of social activity, and a small amount of decision-making authority accompanied by a small amount of supervision creates a marginal status within the over-all system of social activity. In the case that there is no balance between active and passive power, then there is created a dominant status free from supervisory or subordinate status in which there is not much decision-making but a great deal of intensive supervision. In the first example we may speak of socialized power or of responsible power, while in the second example we are speaking of power which serves as a means for eluding supervision and responsibility. In the third example, we are speaking of power which serves as a means of repression, in the fourth example, of lack of power and of low integrated groups which are only partially engaged in the system of activity.

Some empirical investigation have at least partially and indirectly confirmed the above hypothesis. The joint research of B. Kavčič, A. Tannenbaum and the author⁴ has indicated that enterprises with a greater centralization of active power are not only more productive but also more democratic. According to the first concept of democratization as an even distribution of active power, this finding is surely absurd; however, from the standpoint of the second concept, it is quite conceivable.

An even more significant contribution to the above-mentioned theses is presented in the findings of the author's preliminary study of two enterprises and in the joint study undertaken by Stane Možina and Janez Jenovšek in twenty industrial enterprises.⁵ The findings of both studies indicated that productive enterprises do not differ from the unproductive ones in the distribution of active power but that they differ from one another fundamentally with regard to the distribution of passive power. The distribution of active power is for the most part similar in all enterprises inasmuch as it is somewhat more centralized in the productive ones; but the distribution of passive power in the productive organizations is much more correspondent to the distribution of active power than is the case in unproductive enterprises. We can at least say that the relationship between active and passive power is much more relevant to the organizations productivity than is the distribution of active power alone. Finally, certain findings in these studies also lead us to conjecture that the relationship between active and passive power is also relevant to the democratization of the enterprises.

CONFLICTS AND PARTICIPATION

If we accept Kurt Lewin's definition of power, then obviously all power implies contradiction and conflict. If we define power as the proportion between the maximum amount of force which the powerful person is able to induce over another person and the maximum amount of resistance which this person is able to offer in return,⁶ then power is obviously a contradictory phenomenon. Contradiction is the cause of application of power as well as the inevitable consequence of that application. We therefore activate our power in order to overcome a given resistance, but at the same time having overcome that given resistance, we inevitably produce a new resistance. Accordingly, we can speak of the paradox of power which consists in the fact that our greater power is proportionate to greater resistance.

⁴ Bogdan Kavčič, Veljko Rus and Arnold Tannenbaum: Control, Participation and Effectiveness in Four Yugoslav Industrial Organizations, 1968, in manuscript.

⁵ Veljko Rus: Comparative Analysis of Communications, Power and Responsibility in Two Industrial Enterprises, Inštitut za sociologijo in filozofijo pri Univerzi v Ljubljani, 1968; Stane Možina and Janez Jerovšek: Determinants Influencing Effectiveness of Management in Industrial Enterprises, Inštitut za sociologijo in filozofijo pri Univerzi v Ljubljani, 1969.

⁶ Kurt Lewin: Field Theory in Social Science, Harper, New York, 1951.

When we assumed that by abolishing private ownership in enterprises there would be created a social dynamic based upon a harmony of interests and upon co-operation as a dominant form of activity, we based the entire self-management model on conflictless participation. The integration of the working organization was supposed to be created and reproduced by means of the direct mass participation of its members. Of course, in this collectivist vision, neither power nor conflict were any longer to be important categories. If these categories are made use of, they are connected solely with the past: conflict and the use of power are justified as a means for settling accounts with class enemies and with vestiges of capitalist society. However, this logic has its own paralogical inversion: everybody who is in conflict and everything which is overcome by the use of force is classified as a class enemy or something which must be excluded from social activity. The same logic is applied to these contradictions which arise within the new society as well as to those vestiges of the old society, and this means that the new society itself embarks upon its own destruction. If it is attempted to deny every contradiction born within the new society by eliminating one aspect of that contradiction, then the creation of a stable social dynamic is absolutely impossible. If it is attempted to abolish every newly arisen contradiction as a »negative moment« of the dialectical dynamic instead of trying to sustain and channel it, then in this manner the dynamic as well as the stability of the new system of activity is lost.

If we want to achieve a somewhat more thorough comprehension of the implicit social consequences of the above-mentioned self-management model then it would be advantageous if we compared it with the other correspondent models. In table No. 2 it can be discerned that self-management which is classified in the first quadrant as an integrated model, would, with regard to the phenomena mentioned heretofore, coincide also with those models which we have classified into the fourth quadrant. The implications of the first model are universal harmony, co-operation, classlessness as well as the presence of a high degree of identification of the organization's members with the goals of the organization. The fundamental characteristics of the social dynamic in this case are the high degree of flexibility and instability.

INTEGRATION

great	small
1. agreement, conflictless participation and co-operation	2. realistic conflicts, bargaining, compromise, contracts
3. unrealistic tensions, depersonalization, formalizations of relationships, bureaucratization	4. antagonism, struggles, elimination and dissolution

The implications of the fourth model are characterized by underlying conflicts and an uncompromising disintegration of the organization of the organization into conflicting groups by way of struggle and segmentation. The coincidence of both models creates a certain kind of social dynamic comprising absolute inter-group cohesiveness which does not allow any internal differentiation as well as comprising absolute inter-group segmentation which does not allow any compromise; co-operation and struggle, unity and radical confrontation do not allow any manner of mediation. Compromise is a synonym for betrayal and weakness of character. Because of increasing of social differentiation within the new society, becomes this logic of social activity absurd and conservative, since every contradiction, thereby thwarting the new dynamic as well as the structuralization of the evolving society. Instead of passing on to model two, it continues to keep on the model four, thereby causing model one to degenerate into model three. Instead of passing from a model of domination to model of compromise and regulation of relationship between the opposing groups which constitute the social dynamic within the new society, it persists in adhering to the old »technique« of eliminating all opposition. The consequence of this has been the degradation of the self-management model as a model of conflict-less participation into a bureaucratic model of integration which is characterized by the nonparticipatory, passive adaptation of its members to the existing system of activity. By impersonalisation, this system prevents the transformation of contradictions into conflicts; but at the same time transforms these realistic conflicts into unrealistic ones.⁷ The so-called bureaucratization of self-management, which has been mentioned more and more often as of late, was the consequence of the incompatibility of model one with model four in a society in which environmental contradictions have become relative and in which the internal organizational structure is far more differentiated.

The mentioned inadequate model for the resolution of new contradiction has blocked the existing participatory model. In place of conflictless participation, there has been developed nonparticipatory integration, full of latent conflicts. In place of the institutional regulation and maintenance of conflict as a source of social dynamic and structural differentiation, there were abstract conflict and impersonal bureaucratic structures. By means of systemic changes, attempts have made to resolve all of these contradictions which arise from conflicts of interest but at the same time there have not been formed new institutional instruments which should regulate those differences.

The persistence of model four has caused the constant elimination of new contradictions and conflicts and has simultaneously been the cause of the continuous uncontrolled reproduction of these same contradictions and conflicts. The elimination of contradictions which

⁷ Lewis Coser (The Functions of Social Conflict, The Free Press, New York, 1968) separates conflicts into two basic categories: realistic and unrealistic conflicts. According to the author, the first type of conflict has special goals, the second universal; the first allows substitution and, consequently, negotiation while the second is expressive and does not lend itself to manipulation.

arise within the new society could not be definitive, since this would bring about the definitive elimination of the new society as well. In such a manner as this, the constant procedure of elimination has transformed itself into a constant suppression of realistic conflicts into unrealistic ones. The so-called opposite pole or »enemy« has never constituted itself into an opposition group with defined, positive goals, rather it has been consistently reduced to the level of a resistance group with negative, abstract and general goals.

If we are able to say that student movements have consciously adopted the model of a resistance group, we nevertheless cannot say the same with regard to social, organizational or professional groups within the enterprises. We can assume that because of a rigid institutional structure which has not permitted the specification of goals or the localization of conflicts they have grown from potential opposition groups into resistance groups which have no longer been engaging in the struggle for concrete goals but rather have been struggling against bureaucracy in general. In this manner, tensions were no longer capable of being relieved but have rather accumulated and intensified. With the increasing freedom of speech, the intensification of these tensions has to a certain extent declined while, however, their accumulation has not.

By the intensification of the second model and the abandonment of the fourth we could probably also engender the activation of the first participatory model to the detriment of the third model. In other words the development of instrumentalities which enable the institutional regulation and maintenance of conflict would probably provide impetus for greater participation and thereby slow down the processes of bureaucratization within self-management as a system of conflictless participation. We base this assumption on the long-term findings of Scanlon's plan which is characterized by the simultaneous application of models one and two. Even though one of the essential conditions of this plan's success is the non-compensatory relationship between the first and second models, even though it is impossible to solve the problem of participation by means of bargaining instruments or, conversely, to solve the problems of bargaining by means of participation, the successful solution of conflicts of interest is nevertheless an essential condition of worker participation. In short, we assume that a combination of models one and four is to be temporary, and we envision that the real alternative lies in the coincidence of models one and two or three and four.

Since the value complex has directed us towards the realization of the first alternative (participation – bargaining), we cannot agree with the thesis which states that self-management is the instrument of the organization and emancipation of the working class⁸ nor can we agree with the thesis which states that self-management is the »bargaining place« for the resolution of conflicts of interest between various organizational or professional groups within the enterprise.

⁸ Zoran Vidaković: What are the Strengths and Weaknesses of Self-Management, *Gledišta* 1968, No. 11.

As an institution which is based upon the generalisation of working criteria in the distribution of labour, power and goods, self-management is a negation of the working class as well as an instrument for the integration of that class into society as a whole. Therefore, self-management is not an institution which has to protect the specific interests of the working class, rather it is an institution which must deny the interests of the working class, of meritocracy and intellectuals as separate interests (on the basis of the universalization of working criteria). It is not an instrument of the dictatorship of the proletariat, which is constituted in the domination of one set of interests and the elimination of certain others, rather it is a supra-class institution which must by means of »principal« compromises which must always be based upon the evaluation of labour mediate the particular interests of various groups within the enterprise.

However, this does not mean that the reduction of self-management exclusively to a bargaining instruments is either possible or even reasonable. Self-management cannot be a successful instrument of negotiation, reconciliation or of contractual agreements concerning the redistribution of functions, powers and goods if there does not exist a certain degree of professional and social participation among groups active in the bargaining proces. Participation endows these groups with a degree of social supervision without which the contractual relationship is nothing but a meaningless pile of paper.

Self-management as an instrument of bargaining and participation represents a kind of bridge between so-called formal and informal systems. Contemporary theories of dynamic, participatory management as well as organic theories of organization are oriented towards the convergence of formal and the informal systems. Today, self-management can perform a similar function. By attempting to institutionalize the revolutionary movement within a sub-system of economic activity self-management neither represents pure institution nor a pure movement. This contamination can of course have a double effect. On the one hand it can affect the dynamic process within the institution and the prolongation of the movement itself, and on the other hand it can lead towards the bureaucratization of the movement and towards the disintegration of institutional structures. As to what direction this contamination will take, is probably not a matter of individual enterprises but concern the total organization of society. This will be spoken of in the final chapter. Previous empirical analyses give us sufficient warning of the actuality of the above hypotheses. These investigations have pointed to the frequent strikes occurring in recent years whhci bear witness to the fact that as an institution self-management has not yet developed the instruments needed for the legal resolution and regulation of labour disputes.⁹ In spite of the fact that these strikes in the workers' organizations of the great majority of enterprises have been more and more frequent, up until now the procedures of reconciliation, mediation and arbitration have

⁹ Jovanov Neca: Concerning protest work stoppages, *Gledišta* 1966, No. 12; Jovanov Neca: Some general questions concerning work stoppages, *Gledišta* 1967, No. 2.

not been established. But even where these procedures have been formally established, they are limited to the arbitration of property disputes, and mixed arbitrations have been limited to the regulation of status relationships between individual parts of the organization and the organization as a whole.

If we take into consideration these strikes that have been officially registered, we see that in most cases they had as their goal the increase of personal income, were most often participated in by 60 to 120 workers and lasted for the most part less than four hours, we can then assume that their origins are of a realistic rather than an unrealistic character. However, in cases where we do not have corresponding regulatory procedures for their resolution, there exists a tendency for these strikes to extend over a longer period of time as well for them to become more firmly organized, which may be symptomatic of their transformation from collective labour disputes into unrealistic conflicts.

The finding of the above-mentioned study undertaken by Stane Možina and Janez Jerovšek are very important with regard to the problematics of conflict. This study has confirmed that the productive enterprises fundamentally differ from the unproductive ones, with regard to the fact that content of the conflict in the first type is predominantly of an organizational technical nature while in second type it is predominantly of a socio-economic nature. The resolution of social and economic conflicts allows the greater concentration of attention on productive and organizational conflicts which surely does not have a negative effect on the productivity of enterprises.

SELF-MANAGEMENT AND SOCIAL DIFFERENTIATION

By the formation of institutional instruments for the legal regulation of conflict we will certainly not yet solve the problem of successful resolution and regulation of conflicts within the enterprises. First and foremost is the fact that the forms of conflict resolution should not be in opposition to the structure of interests which forms the basis of the relevant conflict. If the interests of the conflicting groups are of a mutually exclusive nature, then it is absolutely utopian to search for a compromise. In such cases, only the elimination of one polarity and the subsequent domination of the other can provide a form of resolution and »integration« of both into a unified system of activity. Thus this seems to be a very significant limitation, particularly with respect to the near future in which we assume that compromise as a reaction against the totalitarian method of elimination, domination and »synthesis«, will probably appear as the universal model of conflict resolution.

In situations wherein conflict is not the result of mutually exclusive interests, the method of eliminating one polarity is of course completely inadequate. The majority of conflicts which arise from the division of labour, and consequently from the unequal distribution of power and goods, are more or less based upon continual opposition

but at the same time upon opposition the source of which lies in the evaluation of labour. If elimination is made use of in these examples, then we find ourselves in a destructive and inadequate situation.

The very frequent application of the totalitarian method of elimination in reconciling contradictions is not only the result of a certain historical inertia but is also related with certain structural and value factors of our contemporary social practice. In this context we are first of all thinking of the isolation of self-management institutions in individual enterprises, what we sometimes call self-management monadology. If conflict between two socio-professional groups within the framework of the enterprise does not permit the engagement of a third group or a third body which is simultaneously both a relevant and objective factor in the conflict, then it is not very likely that the conflict will be adequately regulated. Without a »third party« there can be no conciliation, mediation or arbitration. In any event, this third party is capable of being either a mixed arbitration commission, as a judicial body, or even the organs of local government. Accordingly, if we are being precise, it would be hard to say that there are no bodies which could fulfill the rôle of mediator. The question is solely: whether or not these mediators have adequate position and enough power. We can say that the resolution of these conflicts has not proceeded successfully, a fact confirmed by the more than 1,300 registered strikes which have taken place in the last eight years. The underdevelopment of self-managmental structures within individual organizations is probably only one of the reasons for the unsuccessful resolution of prevailing conflicts.

Another perhaps more important cause probably consists in the fact that our enterprises are very frequently monohierarchical. Power in the enterprises is often concentrated in the hands of one dominant group which controls all economic, professional and political channels of communication. By the complete control of all channels of communication with the environment the dominant groups create an extremely closed system of activity, which in case of conflict prevents individuals or individual groups within the enterprise to make contact with those bodies outside the enterprise which would be able to play the rôle of a third party or mediator. In view of this fact, the problem of pluralism becomes more urgent as the structure of interests in the enterprise becomes less antagonistic and at the same time less uniform. In any case, the enterprise in contemporary society is characterized by partial inclusion of its members and by the high rate of interest differentiation which is caused by the division of labour. Consequently, we are more and more frequently being confronted within the enterprise with a great number of realistic conflicts and less and less frequently with universal and radical conflicts between two primary social groups. The small number of participants and the short duration of previous strikes are two characteristics which till now do not refute the assumptions concerning the larger number of realistic conflicts as a typical characteristic of the contemporary enterprise which is made up of numerous heterogeneous professional groups.

Pluralism as the model which allows better communication with the organizational environment and as model which allows engagement of various professional or organizational groups in resolution of conflict is nowadays prerequisite for the activation of extant instruments of mediation and arbitration; it is also the basis for the development of the self-management mechanism of conciliation and mediation on an interorganizational level.

But if monohierarchical power structures will be reproduced within the enterprises, then all conflict will inevitably be reduced to the elimination of the opposing groups, and this will occur regardless of what kind of bargaining mechanisms we might constitute. We have already foreseen the implication of such a situation: there will exist a single dominant monogroup of informal, and therefore, irresponsible status which will maintain within the organization a primitive monopolism, with which it averts the process of structural differentiation as well as the process of subsequent reintegration.

The consequence of the fact we did not formulate legitimate pluralistic models earlier, is that today the monolithic structure is splitting apart and subjected to uncontrolled differentiation which, if this situation continues, will probably be the cause of even more frequent wildcat strikes in our enterprises. The persistence of monolithic models accompanied by uncontrolled differentiation is most probably leading towards a certain kind of social situation which will be characterized by an ever greater coincidence of the totalitarian methods of elimination with occasional compromises.

This oscillation between abstract »revolutionary radicalism« and »occasional compromise« is caused by the rigid system of basic values of our society which have remained during the last fifteen years more or less the same. The fact that for a very long time there has been no re-evaluation of the fundamental values of our society is the third cause of the unsuccessful resolution of the increasingly frequent conflicts in our enterprises. In spite of the fact that we are assuming that the majority of conflicts do not arise from antagonistic interests, these conflicts have frequently an antagonistic character. The reason for this phenomenon is not only a lack of institutional and societal mediation but also adequate mediation of values. Of course, we have constituted an entire range of fundamental categories, such as the emancipation of labour, democratic socialism, social equality, etc. However, these categories are more and more becoming abstractions since their immutable generality has transformed them into abstract symbols, that is, they have become indifferent to a concrete social situation and to the concrete content of conflict.

Neither radical criticism nor even so-called functional criticism have concerned themselves with the task which we might call the reevaluation of the fundamental values of our society as an integrative model of social activity. It is true that radical criticism attacks everyday practices from a standpoint of fundamental values. But this radical criticism of everything which exists was dogmatic in the sense that it had never attempted a »revision« of fundamental values in the name of practice but rather merely emphasized the fact that

social practice is far removed from proclaimed ideals. Even though this confrontation between ideals and reality was productive to the extent that it intensified social tensions and in this manner indirectly accelerated social processes; it was not creative to the extent that it did not point out the necessity of certain reinterpretations or redefinitions of the fundamental values which were the starting point of this criticism.

Functional criticism did not make confrontation between ideals and reality but rather stressed the inconsistency of institutional structures or the inefficiency of individual instruments. More precisely speaking, that which in this country is called functional criticism was in the majority of cases a pragmatic criticism economic efficiency, and not analysis of the relevance of the means used for the realization of the organizational goals. Since this »functional« criticism had been fairly influential in recent times, we concentrated almost all of our efforts in structural changes, at the same time neglecting to place these in confrontation with the fundamental values of our society. And yet if we then take into consideration the fact that values are the basic means by which we achieve integration on the level of interinstitutional relations and on the level of reciprocal co-ordination of basic sub-systems (economic, political, educational, etc.), then it is understandable that we did not see the forest for the trees.

In spite of painstaking structural changes and systematic reorganization, we found ourselves in a situation in which we did not know how to react to those phenomena which had in fact opened up a new era in the history of our society. Here we are thinking of the unsatisfactory interpretation of the student movements, of the mass emigration of our workers as well as of nationality problems. All of these processes are occurring as a result of the uncontrolled differentiation in our society and a development along tragic lines because we have not found the corresponding models for reintegration of that which is now subject to the intensive processes of differentiation. If the processes of differentiation are a dynamic element and if every process of unification provokes the paralysis and stagnation of social activity, then the hypothesis concerning the great importance of the re-evaluation of our basic social values is rather convincing. Without the above-mentioned re-evaluation we will be operating on the basis of old models for the integration of our society, which will have a double consequence, i. e., reduction of inevitable differentiation, thereby engendering a deceleration of the social dynamic, and also inadequate integration of social activity.

At first glance, these processes seem to have nothing to do with self-management. The student movement, employment abroad and nationality tensions seem to be problems belonging to another world. But if we take into consideration the passivity and formality of self-management activity, then we can say that self-management passively reflects that which the above phenomena reflect actively. Many unresolved conflicts seem to be irreconcilably so because they are not subject to a corresponding mediation of values. If a given conflict can be channelled through institutional mechanism and if power re-

lations can be regulated, it can only be resolved by confronting opposing interests with common or more general values. If these general values remain undefined, they assume the role of formal stereotypes and are consequently useless in a concrete situation.

The majority of conflicts, especially collective ones, are caused by disputes over the distribution of income. The reasons for conflicts are therefore apparently economic and not social. But if on the basis of previous studies we assume the principal cause of dissatisfaction to be unfair distribution within a particular organization or branch of production and not primarily low personal incomes, then we can assume that the basic problem lies in the undefined principles of distribution relative to undefined values upon which the effectiveness of labour is based.

The definition of the equality which allows the process of social differentiation is as much the central problem of the distribution of incomes in the enterprises as it is the central problem of the distribution of power and investments in the field of nationality relations. Equality is also the central concept of the student movements which are exposing the problem of equal opportunities in obtaining an education and employment, which in turn relates to the problem of the right to work and the impossibility of realizing that right as tragically manifested by the economic emigration of our citizens in recent years.

If we do not want socialism to become sooner or later merely a common phrase, we must find an answer to these questions: What is the meaning of equality in a society which is in the process of social differentiation? What degree of inequality can we tolerate without entirely negating the concept of equality? In what areas will we enforce inequality (economic) and in what areas will we enforce equality (educational)? What are the specific characteristics of equality in socialist and non-socialist societies?

Since equality is an integrative concept, it must be, in terms of the prevailing social processes, the first value to undergo a precise re-evaluation. The second value which is in the base of the self-management system is the freedom of work. In terms of the concept of alienation, it forms a positive pole representing concretization of the concept of disalienation. Although this concretization was a great step forward, it is nowadays an abstraction incapable of exerting any influence on social events. Previous operationalization of the values inherent in the freedom of work, which has usually been formulated as the unity between the work process and work, as the unity of work and products of work, as the unity of means and work, has given rise to the vision of a direct re-integration on the level of the work places or within worker groups. Later this vision expanded to the level of the whole enterprise, which is the reason for attempts to transform the entire enterprise into the type of a total organization in which the worker is supposed to obtain satisfaction for all his needs, whether professional, economic, social, cultural or recreational. Such a conceptualization of the freedom of work as the direct re-integration of the workers' activity at the level of the work-place, work group or enterprise as a whole is a kind of anachronism which leads to the

formation of autonomous, self-contained, self-isolated mini-systems of social activity which on the whole create an absurdly narrow horizon of social communication.

Marx stressed that man's wealth is born in universal exchange, which is the base of the universality of certain needs, capabilities and pleasures.¹⁰ This means that re-integration on the level of micro-groups, co-operative or local communities is anti-human and unsupported provincialism. But if we attempt to avoid this concept of the liberation of work as direct re-integration, we of necessity open up the question of the relationship between the liberal ideal of the individual harmonious and integrated personality and that of a socially integrated, universal personality. We must also discuss the problem of relations between micro and macro-groups, the problem of the possibility of a macro-group existing as a real system of social activity and not only as a nominal symbol, and also the question of the means possible for creating an intermediate formula for the re-integration of human activity. If the problem of the freedom of work is not limited within the framework of a particular enterprise, then we are confronted with a new question. That is, how do we regulate relations between the enterprises and other social organizations which constitute the relevant environment? How do we regulate the relations between working time and leisure time? How do we integrate all of these into an unalienated system of social activity?

In our opinion, the future of self-management depends far more upon the answers to these questions than it does upon the answers to certain disfunctional problems. Nowadays, basic values are more relevant to the structural and institutional infrastructure in so far as it becomes more apparent that organizational consistency is not based upon the direct functional interdependency of organizational units but on indirect synchronization of organizational parts with the goal of the organization as a whole. This new architectonic principle, called the »higher order«,¹¹ assumes a direct confrontation of values seen as integrative principles and co-ordinative criteria, with the system of roles existing as institutional structures. In our opinion, this confrontation ought to become a fundamental methodological principle of criticism as well as of the construction of the self-management system.

¹⁰ Karl Marx: *Grundrisse*, p. 387.

¹¹ Peter Blau: *The Structure of Small Bureaucracies*, *American Sociological Review* 1966, No. 2.

Georg Lukács:

*Geschichte und
Klassenbewusstsein*

Lichterhand Verlag, 1968

Es ist bereits fünfundvierzig Jahre her, daß eines der hervorragendsten Werke des Marxismus im 20. Jh. – Lukács' Buch »Geschichte und Klassenbewusstsein« – erschienen ist. Die erste Auflage war im Jahre 1923 bei Malik in Wien erschienen, in dem bekannten Verlag also, der in jener Zeit so viele bedeutende marxistische und gesellschaftswissenschaftliche sowie avantgardistische Werke herausgebracht hatte. Die vorliegende zweite Auflage der Originalfassung in deutscher Sprache (in der Zwischenzeit sind mehrere Übersetzungen, beispielsweise ins Französische und Italienische erschienen, und die jugoslawische Ausgabe in serbokroatischer Sprache befindet sich gerade in Druck) ist bei Luchterhand erschienen als zweiter Band einer Gesamtausgabe von Lukács' Werk von dem schon einige Bände vorliegen. Lukács' »Werke« sollen in dieser Ausgabe in fünfzehn umfangreichen Bände erscheinen, so daß auch dieser zweite Band nicht nur die genannte Schrift sondern auch eine größere Anzahl dem Umfang nach kleinerer aber ebenso bedeutender Werke von Lukács aus der gleichen Epoche enthält, wovon noch später die Rede sein wird.

Dieses Werk von Lukács muß zu den fundamentalen Werken der marxistischen Philosophie gezählt werden, und die Neuaufgabe scheint uns um so bedeutender, als die alte Originalausgabe schon lange vergriffen und praktisch unauffindbar ist. (In Jugoslawien gibt es, soweit wir unterrichtet sind, nur ein

einziges Exemplar, und in anderen Ländern ist die Situation auch nicht viel besser.) »Geschichte und Klassenbewusstsein« bezeichnet einen Wendepunkt in der Entwicklung der marxistischen Philosophie, vielleicht könnte man auch sagen, in der europäischen Philosophie überhaupt. Nach einer äußerst unfruchtbaren Periode während der II Internationale, einer Epoche in der marxistischen Theorie, die sowohl vom Vulgärmaterialismus und mechanistischen Materialismus, als auch vom Evolutionismus und kritischen Realismus, ja sogar vom neokantischen Idealismus und Empirio-kritizismus geprägt war, hat Lukács' Werk den genuinen marxistischen dialektischen Gedanken wiederhergestellt. Während sich bis zu jener Zeit auch die hervorragendsten marxistischen Denker und Philosophen überwiegend mit allgemeindialektischen Fragen befaßten, denen man die Bedeutung für die allgemeine Methodologie natürlich nicht absprechen kann, hat sich Lukács ganz entschieden jenem Problemkreis zugewandt, der für den Menschen der relevanteste ist – nämlich der Geschichte und dem Menschen selbst. Indem er die Dialektik als geschichtliche Dialektik auffaßt, hat er diejenige Konzeption innerhalb des Marxismus inauguriert, die in der Dialektik eben nur die Dialektik der Geschichte sieht. Dank seiner Fähigkeit, die wesentlichen Probleme der Zeit theoretisch zu untermauern, hat Lukács der Analyse der menschlichen und geschichtlichen Situation völlig neue philosophische Dimensionen erschlossen. Lukács' »Entdeckung« der Entfremdungstheorie sowie seine subtilen Analysen des Phänomens der Verdinglichung, noch bevor die Marxschen »Ökonomisch-philosophischen Manuskripte« aus dem Jahr 1844 veröffentlicht und bekannt geworden waren, haben den ganzen offiziellen, links- und rechtsgerichteten Marxismus überrascht, so daß

Lukács gleichzeitig sowohl von Kautsky als dem Vertreter des politischen Opportunismus und Revisionismus als auch von Zinoviev, Debodin und anderen als den Vertretern des revolutionären Marxismus und Bolschewismus angegriffen wurde. Keine von den beiden Parteien hatte verstanden, daß auf dem Gebiete der marxistischen Philosophie ein Werk erschienen war, das wirklich als genial bezeichnet werden kann und das in gedanklicher Hinsicht nicht einmal mehr von Lukács selbst überboten werden konnte (auf die Gründe dafür wollen wir jetzt nicht eingehen).

Es soll hier noch einmal hervorgehoben werden, welche außergewöhnliche Sensibilität Lukács für die wesentlichen Probleme unserer Zeit, für die existentielle und historische Situation des heutigen Menschen entwickelte, und das zu einer Zeit, als die vollen Konsequenzen einerseits der verdinglichten Welt des bürgerlichen Demokratismus und andererseits des sozialistischen Etatismus die Bühne der Geschichte noch nicht betreten hatten. Man könnte noch hinzufügen, daß auch die wichtigsten Hauptwerke des europäischen Existentialismus, der das Problem »Mensch« ins Zentrum seiner Philosophie gestellt hat, erst nach dem genannten Werk von Lukács erschienen sind. Aus allen diesen Gründen stellt die Neuauflage der Originalausgabe von »Geschichte und Klassenbewußtsein« für die Philosophie und den Marxismus ein Ereignis ersten Ranges dar.

Der zweite Band dieser Ausgabe von Lukács' Werken enthält außer dem genannten Hauptwerk noch eine Reihe anderer Artikel, Abhandlungen und Rezensionen aus dieser Zeit, die alle für die Rekonstruktion von Lukács' damaligen Anschauungen von größter Bedeutung sind. Eine größere Anzahl von Aufsätzen stammt aus der Zeit zwischen 1919 und 1922, und viele von ihnen bilden im Grunde genommen eine Art von Prolegomena zur »Geschichte und Klassenbewußtsein«. Was die in ihnen behandelten Probleme anbelangt, gehören zu dieser Gruppe auch die Aufsätze über Taktik und Ethik, Klasse und Partei, zum Problem des orthodoxen Marxismus und des Parlamentarismus (Lukács gehörte damals dem linksradikalen Flügel in seinem Werk »Die Kinderkrankheiten des Linksradikalismus im Kommunismus« kritisiert wurde), zum Problem der Spontaneität der Massen und der Aktivität der Partei, zu Fragen der Organisation und der revolutionären Initiative u. a. m. Alle diese Abhand-

lungen erleuchten nicht nur Lukács' damalige Standpunkte, sondern sie bilden auch eine wichtige Ausgangsbasis zum Verständnis der Weiterentwicklung Lukács' seit dem Jahre 1923.

Im Zuge der Bemühungen um das Verstehen des Kommunismus und vieler Fragen im Zusammenhang mit der Revolution, des Proletariats, der Partei, des Imperialismus, der Diktatur des Proletariats und insbesondere wegen des marxistischen dialektischen Zugangs zu allen diesen Problemen ist auch eine andere, in diesen Band aufgenommene Abhandlung aus jener Zeit sehr wichtig, nämlich die Abhandlung über Lenin (1924). Da zur gleichen Zeit die bekannte Interpretation des Leninismus in den Vorträgen von Stalin auftaucht – später in seinem Buch über Fragen des Leninismus erschienen – ist ein Vergleich dieser beiden Werke sehr lehrreich. Während Stalin die wesentlichen Voraussetzungen für ein tieferes Verständnis der marxistischen Dialektik abgehen und während er diejenigen von Lenins Stellungnahmen, die seinen eigenen bürokratisch-etatistischen Konzeptionen des Sozialismus dienlich sind, verabsolutiert, beharrt Lukács gerade auf jenen zutiefst dialektischen Momenten bei Lenin, in denen er unübertroffen ist.

Aus der Epoche von 1924–1925 stammen mehrere Rezensionen, die ebenfalls in diesem Band abgedruckt wurden (über Bernstein und Kautsky anlässlich des siebzigsten Geburtstags von Kautsky, sowie Gelegenheitsartikel in der Festschrift der »Gesellschaft«, weiter über Buharin und Wittfogel), von denen die Rezension über Buharins Werk »Theorie des historischen Materialismus« für das Problem der Theorie am interessantesten ist. Es ist sehr lehrreich und nützlich, Lukács' und Buharins Konzeptionen in Bezug auf die Geschichte und den Menschen zu vergleichen. Lukács beanstandet bei Buharin vor allem, daß seine Theorie den Charakter einer falschen Objektivität annimmt und fetischistisch wird. Ferner kritisiert er, daß Buharin die Produktionskräfte einzig auf die Technik zurückführt, daß er die Theorie von der Methode absondert und die Art, wie Buharin die Kategorie des »Gesetzes« und die Theorie des Gleichgewichts aufbaßt. Es ist bekannt, daß ähnliche kritische Anmerkungen zu diesem Werk auch Gramsci in seinen Gefängnisnotizen gemacht hat. Buharin verfiel oft in einen Mechanismus und Vulgärmaterialismus und hat mit diesen

seinen Stellungnahmen auf einige sowjetische Theoretiker Einfluß ausgeübt. So kann man viele von den Mängeln der Konzeptionen Buharin in Stalins Schriften über den dialektischen und historischen Materialismus wiederfinden, allerdings vermißt man in den letztgenannten jene Kultur, die Buharin auch auf diesem Gebiet besaß.

Der Band enthält außer diesem noch einige kleinere Werke Lukács' aus derselben Periode. In erster Linie den bekannten Aufsatz über Moses Hess und die idealistische Dialektik (1926), in dem Lukács' aufs neue auf der Hegelschen Dialektik insistiert, ganz besonders auf der »Phänomenologie des Geistes«, indem er – vielleicht nicht immer mit Recht – annimmt, daß die Rolle von M. Hess in Bezug auf Marx' Entwicklung überschätzt wurde. Diesem Artikel folgen noch zwei Rezensionen über O. Spann und C. Schmitt aus dem Jahr 1928, sowie die bekannten »Blum-Thesen« (Auszüge aus dem Jahr 1928) zu den Problemen der KP Ungarns, ihrer damaligen Lage und ihrer Tätigkeit.

Wie aus all dem ersichtlich ist, umfaßt der bei Lichterhand erschienene Band von Lukács Werken einige äußerst bedeutende Arbeiten, aufgrund derer Lukács in die Reihe der bedeutendsten marxistischen Denker eingeordnet werden muß und durch die im Marxismus eine Entwicklungstendenz einsetzte, die in den letzten Jahrzehnten am fruchtbarsten war.

Predrag VRANICKI

Umberto Cerroni

Metodologia e scienza sociale

Edizioni Malella, Lecco, 1968, 236 S.

Der angesehene marxistisch orientierte italienische Theoretiker Umberto Cerroni ist unserem Leserpublikum bereits bekannt: seine Aufsätze erschienen in einer ganzen Reihe jugoslawischer Zeitschriften (Praxis, Kulturni radnik, Gledišta, Teorija in praksa); außerdem hat Cerroni an verschiedenen wissenschaftlichen Institutionen in Jugoslawien Gastvorlesungen gehalten. Er ist Verfasser mehrerer bedeutender Werke, unter denen in erster Linie »Marx e il diritto moderno« (Marx und das moder-

ne Recht, Rom, 1962). »Kant e fondazione giuridica« (Kant und die juristische Fundierung, Mailand, 1962). »La libertà dei moderni« (Die Freiheit der Modernen, Rom, 1967) zu nennen sind. Cerroni ist auch der Autor einer umfangreichen Anthologie politischer Gedanken (*Il pensiero politico*, Rom, 1966, 1323 S.), die er mit einer ausführlichen Einleitung, Kommentaren und erschöpfenden biobibliographischen Angabe versehen hat. Obwohl seine theoretischen Interessen sehr vielseitig sind, kann man doch sagen, daß sein engeres Fachgebiet die Theorie des Rechts und der Politik sind.

Das vorliegende Werk ist in drei Teile gegliedert. Im ersten Teil behandelt der Verfasser die Möglichkeit einer Gesellschaftswissenschaft und gibt eine Darstellung und zugleich eine kritische Interpretation der verschiedenen Versuche, in der modernen Epoche eine einheitliche Wissenschaft von der Gesellschaft zu konstituieren. An erster Stelle analysiert der Verfasser auf kritische Weise die Entstehungsgründe der sogenannten »zwei Kulturen« – der *humanistischen* und der *wissenschaftlichen*, die zur Zeit der Renaissance ein einheitliches Ganzes bildeten. Diese Einheit ist, der Meinung des Verfassers nach, der Tatsache zu verdanken, daß »beide Kulturen« sozusagen das gleiche gedankliche Programm aufweisen. Erst später, durch Lockes' Empirismus einerseits und Descartes' Rationalismus andererseits kommt es zur Spaltung in physikalisch-naturwissenschaftliche Disziplinen und in die Wissenschaft vom Menschen. Diese Spaltung erhält ihre endgültige Ausformung bei Kant, so daß man sagen kann, daß auf Kants Dichotomie zwischen der intelligiblen und der noumenalen Welt die gesamte moderne Teilung in Wissenschaft und Kultur, beziehungsweise in Natur und Menschen (in Naturwissenschaften und Gesellschaftswissenschaften) fußt. Hegel hat zwar versucht, diesen Kantschen Dualismus zu überwinden, aber in Wirklichkeit hat er dem »äußeren« Dualismus nur noch den »inneren« Dualismus hinzugefügt, d. h. den Dualismus des positiven Wissens von den verschiedenen Gebieten der Geschichte und der Logik, die die treibende Kraft und die Seele des ganzen Inhalts ist. Es handelt sich nämlich um die Versöhnung und die Synthese der Vielfältigkeit aber ausschließlich in der Idee. »Natur und Geschichte nehmen nur eine allegorische Konsistenz an... da ihre authentische Positivität nur

dann verstanden werden kann, wenn sie in den Gegenstand des Denkens verwandelt wird. Um sie jedoch als solche zu erkennen, bedürfen wir nicht der Wissenschaft sondern der Philosophie der Wissenschaft, nicht der Geschichte, sondern der Philosophie der Geschichte.» (S. 27).

Der sich daraus ergebende Positivismus stellt einen Schritt auf die Emanzipationen der einzelnen Wissenschaften hin dar, bleibt jedoch in der letzten Konsequenz im Rahmen der metaphysischen Denkweise. Kritik an dem Positivismus übt einerseits der Experimentalismus (in den Gesellschaftswissenschaften: hier gebührt den Ansichten des Verfassers nach Durkheim und Pareto eine Sonderstelle), und andererseits der Historismus (Dilthey, Rickert, an die sich dann Max Weber anschließt, dem der Verfasser seine besondere Aufmerksamkeit widmet).

In dem zweiten Teil behandelt der Autor das Thema – *wissenschaftliche Erkenntnis und das Recht*, wo seine hervorragenden Kenntnisse über die ganze Problematik der modernen Rechtslehren zum Ausdruck kommen. Sein Hauptinteresse widmet er den Versuchen (beispielsweise von Kelsen, Ross und anderen), eine mögliche Wissenschaft vom Recht als dem System der »reinen Normen« zu gründen. In dem Versuch, eine autonome Wissenschaft vom Recht zu gründen, die die (moralischen und politischen) Begründungen distanzieren und so zur echten Wissenschaft werden würde, haben diese Autoren zur Forderung nach »reinen rechtlichen Normen« Zuflucht genommen; dadurch erhalten wir eigentlich – wie es Heck formuliert hat, der dann von Cerroni paraphrasiert wird – eine Rechtswissenschaft, die an einen Hexenmeister erinnert, der nur denjenigen zu helfen bereit ist, die an ihn glauben.

Der dritte Teil des Buches handelt von der *Wirtschaftswissenschaft und der Ideologie*. Der Verfasser gibt zuerst eine kritische Darstellung von Schumpeters These und den Thesen einiger anderer moderner bürgerlicher Wirtschaftswissenschaftler, um dann ausführlich auf das Aristotelische ökonomische Denken als den »ersten Versuch der wissenschaftlichen Explizierung der ökonomischen Erscheinungen« zurückzugreifen. Aristoteles hat als erster festgestellt – und darin liegt sein großes Verdienst – daß der Austausch eigentlich eine Gleichsetzung verschiedener

Dinge ist; demzufolge muß etwas bestehen, wodurch sie ermöglicht wird, und das heißt, daß neben dem Gebrauchswert auch ein Umsatzwert besteht, der meßbar ist, ohne Rücksicht auf seinen nominalen Wert. Weiter ist Aristoteles jedoch nicht gekommen. Es wäre falsch anzunehmen, meint Cerroni, daß Aristoteles in seiner weiteren konsequenten wissenschaftlichen Analyse von der traditionellen Ideologie gehemmt worden wäre, weil sie ihn genauso hätte hindern können, den Unterschied zwischen dem Gebrauchswert und dem Umsatzwert festzustellen. Deswegen hat Marx Recht, wenn er sagt, daß die Aristotelische Analyse einfach deshalb halt gemacht hat, weil Aristoteles den *Begriff des Wertes*, der nicht aus dem analysierten Gegenstand abzuleiten war, d. h. aus der Struktur der griechischen Gesellschaft, einfach nicht besessen hat (siehe das erste Buch des *Kapitals*). Das muß besonders hervorgehoben werden, um wirklich verständlich zu machen, was die »gesellschaftliche Bedingtheit« einer Theorie ist, und um nicht in simplizistische Deutungen zu verfallen, die oft auch unter den Marxisten vorkamen, die ihrerseits gern bei einer Theorie der Ideologie ähnlich derjenigen, die die moderne Wissenssoziologie bietet (z. B. Mannheim) Zuflucht suchten. Der Verfasser gibt ferner eine minutiöse Analyse aller Formen des Aristotelischen ökonomischen Gedankens und weist auf seinen Beitrag zur Konstituierung einer modernen Wirtschaftswissenschaft hin, deren Konstituierung der Verfasser anhand der bekanntesten Namen, von Petty bis einschließlich Keynes, Dobb, Sweezy und Barana verfolgt.

In der Schlußfolgerung insistiert der Verfasser besonders auf der Geschichtlichkeit der wissenschaftlichen Kategorien und polemisiert heftig gegen eine starre Teilung – die auch in bestimmten marxistischen Kreisen eingebürgert ist – in sogenannte wissenschaftliche und nichtwissenschaftliche Ideologien. Diese Teilung und die Gegenüberstellung, die sich daraus ergibt, »negiert im Grunde genommen den Erkenntniswert und verdeckt durch seinen Apell an den Instinkt und die Intuition den radikalen Erkenntniszweifel, was dazu führt, daß die Geschichte des menschlichen Denkens als eine »unbrauchbare« Geschichte von Fehlern beurteilt wird; das ist eine typisch rationalistische Anschauung, und sie stellt die symptomatische Kehrseite des verkappten Empirismus dar, wonach

die Gegenwart ohne jede Rücksicht auf die Zukunft entifiziert wird.« (S. 225–226).

Cerronis Buch stellt einen Beitrag zur Erläuterung der Grundlagen der modernen Gesellschaftswissenschaften dar, denn es bewertet und mißt auf eine intelligente Weise und vom marxistischen Standpunkt aus Lage und Tendenzen der Gesellschaftswissenschaft und ihrer Methodologie.

Vjekoslav MIKECIN

Danko Grlić:

»Wer ist Nietzsche«

Zodijak, Beograd 1969

Das voreingenommene Verhältnis zur bürgerlichen Kultur, das bei uns noch immer hie und da wie ein trauriger Rückfall in die »Diamat-Sünde« in unserer theoretischen Denkweise aufscheint, tritt in der jüngsten Zeit doch immer bemerkbarer hinter einem rationalen Dialog zurück, dessen Zweck keineswegs eine leichtfertige, politische, den Tagesbedürfnissen angepaßte Disqualifizierung ist, sondern die Bemühung um einen relevanten kritischen Standpunkt, von dem aus nicht alles, was »bürgerlich« ist, von vornherein verdammt werden soll seitens einer eingebildeten nihilistischen Unterschätzung im Namen irgendeiner (meist sehr schlechten) Interpretation von Marx, sondern in seiner historischen Bedingtheit und allein schon dadurch in seiner zwangsläufigen gedanklichen Beschränktheit gesehen werden soll.

Nach Hegels Rehabilitierung von einer ganzen Reihe von politischen Anschuldigungen, die ihm von dem stalinistischen Positivismus unterstellt wurden, ist in einem gewissen Sinne das Verhältnis zu Nietzsche zu einem Scheideweg zwischen dem überkommenen Dogmatismus und der neuen Orientierung geworden, die als schöpferischer Marxismus bezeichnet wird; die Dilemmata »pro et contra«. die einerseits die Verwerfung Nietzsches als den Ideologen des Nazismus und Schöpfer des Mythos von der »blauen Bestie« implizieren, bzw. andererseits das Gegenteil davon, die Anerkennung Nietzsches als schonungslosen Kritiker einer Welt, die zusammen mit ihm im Unter-

gang der Vernunft versank, als Kritiker, der eine radikale Zerstörung dieser Vernunft und eine Umwertung aller traditionellen Werte der europäischen christlichen Kultur gefordert hat, seine Anerkennung als Denker, der zwar in einer ungewöhnlichen Sprache aber mit seltener Hellsichtigkeit nach einer neuen Gattung des Menschen gesucht hat, einer Gattung, die alle theologische Transzendenz abschaffen und die Stelle des gestorbenen Gottes einnehmen würde – diese Dilemmata haben sich also transformiert in einen zuverlässigen Anzeiger des theoretischen Niveaus unserer Denkweise und ihrer Fähigkeit, nicht die vulgär verstandene »ideologische Koexistenz« zu akzeptieren, sondern sich um einen autonomen, von außen nicht beeinflussten Zugang zu den Problemen der Zeit zu bemühen.

Danko Grlić hat in dem vorliegenden Werk gezeigt, wie auf eine wirkliche marxistische Weise ein Verhältnis zur Kultur der bürgerlichen Gesellschaft aufgebaut werden kann, ohne sie a priori und gedankenlos zu verwerfen oder apologisieren; indem er drei wichtige Themen aus Nietzsches Werk aktualisiert – den Tod Gottes, die Erscheinung des Übermenschen und die Existenz als die ewige Wiederkehr des Gleichen – und indem Grlić auf die ungerechten politischen Unterstellungen aufmerksam macht, die durch die Falsifikationen der krankhaft ambitionösen Schwester Nietzsches, Elisabeth Förster, möglich wurden, hat Grlić die Beweise von zwei wesentlichen Tatsachen überzeugend ausgeführt – daß sich nämlich einerseits Nietzsche in die Tradition des europäischen humanistischen Gedanken einfügt, der nach der Zerstörung der »jenseitigen Welt der Wahrheit die Wahrheit der diesseitigen Welt hätte herstellen sollen« (Marx), und unnachgiebig darauf beharrt hat, daß der Mensch den ihm wirklich zukommenden Platz im Weltall einnehmen solle, und daß andererseits Nietzsche mit dem später aufgekommenen deutschen Nazismus ebensowenig gemein hat wie auch eine Verachtung für den deutschen Philister mit seinem späteren angeblichen germanischen Chauvinismus.

Denn Nietzsche hat – nach Grlićs Worten – indem er dem Gedanken daß Gott gestorben ist, Ausdruck verlieh, eigentlich die Bestrebung des Menschen postuliert, endlich zum Subjekt des eigenen Schicksales zu werden, die Ver-

antwortung für seine Handlungen als selbstbewußtes Wesen, das die alte, auf den verlogenen Werten und im Kultus der religiösen Vorsehung aufgebaute Welt zerstört, zu übernehmen und eine neue Welt aufzubauen, in deren Fundamenten alles Seins der Wille zur Macht stehen würde als höchster Akt der existentiellen Bestätigung und als eine Art der permanenten Überhöhung des Daseienden, in der Mensch sich selbst übertreffen, die Grenzen aller beschränkten empirischen Zustände überschreiten und letzten Endes als Übermensch wiederkehren würde. »Obzwar der Übermensch nirgедwo konkret und empirisch beschrieben ist«, hebt der Verfasser hervor, »ist er doch nirgends als intelligibles Wesen oder ethisches Ideal dargestellt. Der Übermensch ist ein Wesen, das den Menschen aus den jenseitigen Entfremdungen dem wahren Menschen zurückgeben wird, damit der Mensch endlich seine wahre und wirkliche Kraft erkenne, damit er aufhöre, Schachfigur der ihm fremden Mächte zu sein, damit er autonom handle ohne irgendein anderes Gesetz als sein eigenes anzuerkennen. (S. 131). Auf diese Weise wird eines von Nietzsches strittigsten Themen nach und nach entmystifiziert mit Hilfe einer Kategorie, die nur scheinbar eine ausschließlich Hegelsche oder Marxsche ist: mit Hilfe der Kategorie der Entfremdung. Nietzsche war nämlich genauso wie Marx fest besessen von der Suche nach dem authentischen Menschen, der aus der universellen Entfremdung in einer verdinglichten und entfremdeten, in der Aussöhnung mit ihrer alltäglichen Beschränktheit abtossenden Welt, die auch noch so klein im Vergleich mit den äusseren Mächten ist, zu sich selbst zurückkehrt als zu einem aufs neue gewonnenen Ursprung und Quelle aller Lebensinspirationen.

Selbstverständlich, wenn man wie Georg Lukács von der aprioristischen These ausgeht, daß »es keine unschuldige Weltanschauung gibt« und daß jeder Denker für die objektiven Folgen seiner Philosophie verantwortlich sei, dann kann man leicht Nietzsche anklagen, er wäre der ideelle Vorgänger eines nazistischen Gauleiters in dessen Selbstauffassung als eines selbstberufenen »Übermenschen«; aber in diesem Falle hört jede Möglichkeit des Philosophierens auf, denn wo ist der Denker – und wird es ihn je geben – der von vornherein von jeder mutwilligen Aufgreifung seiner Ideen seitens der

verschiedensten, ja auch der rückständigsten gesellschaftlichen Kräfte sicher ist; auf diese Weise leistet man, wenn auch wider Willen, gute Dienste jenen reaktionären Kreisen die zum Beispiel Marx die Schuld für den Stalinismus und Hegel die Schuld für den Faschismus geben, und dabei nicht unterscheiden wollen zwischen dem wirklichen Wesen einer Lehre und der Qualität jener Bewegungen, die sie deklarativ, aber aus ganz bestimmten Interessensgründen annehmen.

Ein besonderes Verdienst dieses Buches von Grlić ist darin zu sehen, daß es eine solche nichtkritische und dogmatische Stellungnahme Nietzsche gegenüber kritisiert; aber auch in diesem Werk bleibt das Dilemma »Nietzsche – pro et contra« offen, nicht weil es unlösbar wäre, sondern deshalb, weil jede von vornherein postulierte Entscheidung, statt zu einem kritischen Dialog zu unge-rechtfertigter Glorifizierung oder Verdammung führen würde. Der Verfasser hat selbst die große Gefahr solcher Einseitigkeit bemerkt. »Sowohl die Verurteilung der nichtkritischen Beweishäufung«, schreibt er, »als auch die Verurteilung der schablonenhaften aber rigorosen Verdammung sowie die philosophische Bewertung des gigantischen Lebenswerkes Nietzsches in der Zeit und dem Raum der europäischen Wirklichkeit am Ende am des 19. Jhts. bleibt auch weiterhin eine dringende Aufgabe jener Forscher, die das Kulturerbe vom Standpunkt der Dialektik und der Geschichte beurteilen wollen«. (S. 128). Wir sind der Meinung, daß wir nicht schliefen, wenn wir sagen, daß gerade diese Offenheit von Grlićs Buch einer seiner grössten Vorzüge ist, dank dem es reifer und frischer wirkt als jene Abhandlungen, (wie beispielsweise jene von Lukács), die auf einen unwiderruflich Urteil über Nietzsche Anspruch erheben.

Fuad MUHIĆ

Paul Blumberg:

Industrial Democracy: the Sociology of Participation

Constable, London 1968, 278 pp.

Blumberg's thesis begins with the conviction, which he presents immediately in the introduction and which is thereafter expanded upon throughout the entire

book, that workers' self-management is capable of becoming one of the fundamental questions of industrial society during the final thirty years of this century.

He quotes André Gorz (*Strategy for Labor - A Radical Proposal*, Beacon Press, Boston, 1967) who says that a developed society must not only fulfill quantitative but also qualitative requirements; the issue at hand does not only deal with the necessity for the consumption of material goods, but likewise with the need for liberation not only from exploitation but equally from pressure and alienation arising in the course of work and leisure time.

Speaking of the forgotten lessons of the Mayo experiments, the author stresses that the element of participation has helped to explain the change for the better which occurred in the test laboratory. Workers' self-determination is an important factor which forms a part of the background for all those investigations. The experiments have shown that alternations in the »supervisory system« have surprising effects upon workers' morale and productivity even though the technical processes of labor remained unchanged. The forgotten variable of those experiments is the so-called phenomenon of »workshop-democracy«. The author considers that the conclusions arrived at by Mayo and his associates lay too much emphasis upon the significance of the worker's »status«, and neglect the concepts of industrial authority and supervision. In this regard, he is relying upon Mills' criticism of the Warner sociological school, even though he does not enter into a deeper analysis of social motives which came into existence after the above-mentioned experiments. Accordingly, it is because of this that the distinction between the concepts of »status«, »authority«, and »supervision« is not sufficiently precise or clear, which is a shortcoming in consideration of the fact that this is precisely one of those points over which there arises serious disputation between the adherents of workers' participation and those who look upon it as simply a manipulative stratagem by means of which capital is consolidating its authority within the framework of new conditions.

The analysis of the arguments most often cited in opposition to workers' participation in the management of the enterprise is really the criticism of Hugh Clegg, a leading British expert in the

field of industrial relations and author of the books *Industrial Democracy and Nationalization*, 1951, and *A New Approach to Industrial Democracy 1960*. Clegg states that democracy is founded upon the existence of an opposition.

Accordingly then, industrial democracy is impossible if there does not exist an opposition to the powers of management and ownership. Trade unions represent one form of such a strong opposition. If we want a democratic atmosphere in industry there must exist a viable opposition and a management which accepts that opposition and is amenable to compromise. In this regard, Clegg concludes that trade unions should never be permitted to participate in management affairs, since every attempt to do so disrupts the very basis upon which industrial democracy is founded. In Clegg's opinion, industrial democracy can be realized within the framework of private ownership as well as within that of social ownership. Participation leads towards a new form of industrial despotism, since if the trade union assumes the responsibility for management, it will no longer be in a position to defend the interests of the workers.

Blumberg's refutation of Clegg's arguments is comprised in the statement that the aspirations of the worker cannot be solely ascribed to the desire for higher wages and better working conditions. In explaining and verifying this assertion, Blumberg cites certain individual examples. Thus, from data for the year 1950 which show that 90% of all German workers had voted for co-determination of management affairs, he draws the conclusion that the interests of contemporary industrial workers in developed countries cannot be confined to the desire for higher consumption. In addition, it must be kept in mind that Hitler came to power with the help of the capitalist monopolists, and so it is reasonable to assume that only workers' participation in industry is capable of preventing similar diversion of democratic values.

In the first chapter which concerns Yugoslavia, the author attempts to answer the question as to how workers' self-management came to be introduced in this country. Did this come about as a necessary reaction to external pressure, or was it a matter of free choice? While the reigning opinion in the west is that the first statement is correct, Yugoslav theoreticians are demonstrating that there had already existed for a long time

essential differences between Soviet and Yugoslav methods of economic development and that the acute tension arising from those differences was not the consequence, but rather the cause of the subsequent conflict. Blumberg is here tending to favor the viewpoint of western theoreticians and says further »that the Yugoslavs cannot defend their thesis by relying on concrete examples, since up to 1948, Yugoslav communism was a slavish imitation of the Soviet model« (p. 173).

The author goes on to state that one of the fundamental arguments which the Yugoslavs developed in the course of the struggle with the Russians consists in the assertion »that the abolition of private ownership by itself does not guarantee the end of exploitation« (p. 179). This polemic has to do with the question of the future rôle of the state. Support for this contention is sought in Marx's thoughts on the Paris Commune and in Lenin's book »State and Revolution«. The Yugoslavs are constantly emphasizing that the dictatorship of the proletariat must simultaneously fight on two fronts: against the restoration of capitalism and against bureaucratic tendencies within its own ranks, since certain groups while professing to rule in the name of the working class, are actually transforming themselves into a »privileged class, which lives at the expense of society as a whole.« (M. Đilas) (p. 177). Blumberg maintains that the Yugoslavs have accepted the thesis suggested by Berle and Đilas, according to which management is the crucial element of ownership. That is, the effective owner is he who manages the means of production without regard to nominal ownership. This means that under »state capitalism«, the state appoints administrators to manage the economy, while accordingly the position of the working class in relation to the means of production is in every respect similar to its position under capitalism (p. 178).

Following the Yugoslav argument there is the thesis concerning the withering away of the state. In this regard, the author adds »that the power of the secret police (UDB) was drastically reduced already after 1945« (p. 180). He goes on to state that the cornerstone of Titoism is economic decentralization and the introduction of workers' self-management. According to the author, the Yugoslavs in this manner developed an ideological force which subsequently they them-

selves could not restrain and which finally turned against them. He looks upon Đilas' metamorphosis from a doctrinaire into a democratic socialist as the personification of that development which will someday be characteristic of Yugoslav society as a whole, while today there continues to exist in Yugoslavia a contradiction between a monolithic party and a democratic ideology (p. 183).

One of Blumberg's theses which is not sufficiently explained or verified consists in the assertion that in the self-managing reconstruction of their society, the Yugoslavs could not rely upon Marx, Engels and Lenin, but rather accepted the ideas originally developed by the English and French socio-syndicalists (p. 193).

In discussing the relationship between workers' self-management and political democracy, the author poses the question of whether or not industrial democracy is compatible with a one-party system. He quotes Živko Topalović who says that there can be no democracy in the enterprise if the state itself is undemocratic, since even an autocratic regime can allow democracy to exist in those areas where the essential interests of (state) authority are not threatened. And yet, in this matter, the author has more confidence in a report from the International Bureau of Labor in Geneva («Workers' management in Yugoslavia,« Geneva, 1962) which says that workers' self-management in Yugoslavia is an autonomous institution, and not simply a meaningless title behind which is hidden one-party control.

Taking this document as a basis, the author comes to the conclusion that self-management is a genuine alternative between western capitalism and the classic Soviet system of central planning. He carefully analyzes data on the composition of the workers' councils, in which unskilled and semi-skilled workers are poorly represented. Yet, this notwithstanding, the author thinks that Yugoslav self-management should be viewed as an instrument which increases the mobility of the worker, an opportunity which is otherwise denied him in other systems. Self-management is in Blumberg's opinion a basis for increasing the productivity of labor, which is especially obvious if one analyses the appropriate data for the period 1950-1960. In this period, the population's living standard rose considerably.

After that there followed the period which was noted for over-investment, followed by the economic reform and the related phenomenon of unemployment. Relying upon the research of Jiri Kolaj (*Workers Councils: the Yugoslav Experience*, London 1965), Blumberg analyses the system's weaknesses. He says that it is hard to convince workers of peasant background of the need for modernization and the raising of the so-called social standard. The majority of workers seek to individually distribute realized profit surpluses. This notwithstanding, the author considers worker identification with the enterprise to be incomparably greater in Yugoslavia than in other socialist countries, the main reason for this being the existence of workers' councils. In conclusion, it is said that workers' self-management in Yugoslavia either functions badly or, in most cases, does not function at all. For the most part it is either the director or the party or someone else who makes the decisions. The author maintains that it must nevertheless be stressed that today in Yugoslavia there still exists a legal and moral framework for the development of workers' self-management.

This is the real context in which the struggle for the management of the enterprise is evolving. In other words, this means that it in great measure depends upon the workers themselves whether or not self-management will develop in their enterprise. Of course, there also exist many other factors, although the author is not acquainted with the actual circumstances and therefore cannot speak about them authoritatively. However, on the basis of the documents with which he is acquainted, the author comes to the conclusion that in cases of a weak workers' council, the director or someone else, exploits levers of authority and other factors in order to establish complete control. In his opinion, the system in Yugoslavia has nonetheless functioned well, if one takes into consideration the low level of education, primitivism and the lack of democratic traditions. A clear indication of the fact that Yugoslavia is headed in the direction of ever greater democratization is the ousting of Ranković and hundreds of other functionaries who had been

opponents of the reform and self-management. These elements are now clearly on the retreat, and the liberals dominate within the Party (p. 233).

Among the fundamental limitations of the book must be included the fact that it is written exclusively on the basis of other works, and these works are written exclusively in the English language. This fact has in great measure affected the perspective from which the author has viewed the problems. The book is written from a liberal-reformist viewpoint. This viewpoint has received its most definitive expression in James Burkhams' book *Managerial Revolution* which represents the thesis that »management« and not »ownership« is the principal distinguishing feature among the various systems of authority. And so, in this respect, there are no essential differences between capitalism and socialism. The author diverges from Burnham's thesis in that he is not convinced that the future lies in the hands of technocrats. Rather, on the contrary, he believes that we are entering a period of participatory industrial democracy. From the author's viewpoint, participatory experiments in American industry and the Yugoslav workers' self-management system can be discussed on the same plane. For us, this is totally unacceptable, if it is kept in mind that the so-called inter-personal relations movement, which arose on the basis of the above-mentioned experiments, was inspired by the interests of the employers, and as such has been discredited in the progressive workers' movement.

Otherwise, it must be stressed that on the whole the book evaluates the Yugoslav workers' self-management system very favorably. In spite of its numerous shortcomings, the author considers our system to be the strongest expression of those tendencies which will become increasingly dominant in the industrialized world by the end of the century. In a brief annotation which was added as a supplement at the beginning of the book, the author expresses his conviction that last years' events which occurred throughout the world, and especially in France, at least partially justify his prophecies.

Ivan KUVACIĆ

ECOLE D'ETE DE KORCULA
VII^e SESSION INTERNATIONALE

HEGEL ET NOTRE TEMPS

KORCULA

Du 19 au 26 août 1970

Président

RUDI SUPEK, Zagreb

Vice-président

VELJKO KORAČ, Beograd

Comité de direction

BRANKO BOŠNJAK, Zagreb

VELJKO CVJETIČANIN, Zagreb

MIHAILO ĐURIĆ, Beograd

DANKO GRLIĆ, Zagreb

BESIM IBRAHIMPAŠIĆ, Sarajevo

MILAN KANGRGA, Zagreb

ANDRIJA KREŠIĆ, Beograd

IVAN KUVAČIĆ, Zagreb

MIHAILO MARKOVIĆ, Beograd

VOJIN MILIĆ, Beograd

GAJO PETROVIĆ, Zagreb

DUŠAN PIRJEVEC, Ljubljana

LJUBO TADIĆ, Beograd

PREDRAG VRANICKI, Zagreb

Secrétaire

NIKOLA SKLEDAR, Zagreb

PROGRAMME DES CONFÉRENCES PLENAIRES

19. VII 1970.

17^h – Ouverture de la Session

Rudi Supek: Discours d'ouverture

Ernst Bloch: Geschichtliche Vermittlung und das Novum bei Hegel

20. VIII 1970.

9^h – Vojin Simeunović (Sarajevo): Aktualno značenje Hegelove Fenomenologije duha (Aktuelle Bedeutung von Hegels Phänomenologie des Geistes)

11^h – Enzo Paci (Milano): Fenomenologia e storia nel pensiero di Hegel

12^h – Pierre Naville (Paris): Hegel et le problème de bureaucratie

21. VIII 1970.

- 9^h – Zvonko Posavec (Zagreb): Sloboda i pravo (La liberté et le droit)
- 11^h – Karl-Heinz Volkmann-Schluck (Köln): Hegels absolute Negation und ihre Bedeutung für uns
- 12^h – Ernesto Grassi (München): Hegels Ablehnung der philosophischen Bedeutung der lateinischen und humanistischen Tradition

22. VIII 1970.

- 9^h – Duško Pirjevec (Ljubljana): Hegel i pitanje umjetnosti (Hegel und die Frage der Kunst)
- 11^h – Hans-Georg Gadamer (Heidelberg): Der Vergangenheitscharakter der Kunst und das Ende der Geschichte
- 12^h – Milan Kangrga (Zagreb): Hegel – metafizika ili revolucija? (Hegel – Metaphysik oder Revolution?)

24. VIII 1970.

- 9^h – Danko Grlić (Zagreb): Revolucija i teror . Uz Fenomenologiju duha (Revolution und Terror. Zur Phänomenologie des Geistes)
- 11^h – Dieter Jähning (Tübingen): Die Beseitigung der Geschichte durch Bildung und Erinnerung
- 12^h – Karl Löwith: (Heidelberg): Die Problematik von Hegels Geschichtsphilosophie

25. VIII 1970.

- 9^h – Lellio Basso (Roma): La Nouvelle gauche et révolution dans les pays développés.
- 11^h – Maximilien Rubel (Paris): Fonction historique de la nouvelle bourgeoisie.
- 12^h – Ernest Mandel (Bruxelles): Actualité de la théorie d'organisation léniniste, à la lumière des luttes ouvrières récentes (en France et en Italie)

26. VIII 1970.

- 9^h – Mihailo Manković (Beograd): Nova levica i kulturna revolucija (New Left and the Cultural Revolution)
- 11^h – Débat général.

Présidents des sessions plénières: *Branko Bošnjak* (Zagreb), *Mihailo Đurić* (Beograd), *Uladimir Filipović* (Zagreb), *Eugen Fink* (Freiburg), *Ernst Fischer* (Wien), *Ivan Focht* (Sarajevo), *Jürgen Habermas* (Frankfurt am Main), *Andrija Krešić* (Beograd), *Ujekoslav Mikecin* (Zagreb), *Veljko Rus* (Ljubljana), *Svetozar Stojanović* (Beograd), *Uanja Sutlić* (Zagreb), *Ljubo Tadić* (Beograd), *Kurt Wolff* (Newton).

TRAVAIL DES SECTIONS

L'Ecole travaillera en quatre sections avec une des langues suivantes: anglaise, française, allemande et serbo-croate.

- *Section de la langue anglaise*: Hegel and positivism (*Zaga Pešić-Golubović*, Beograd)
- *Section de la langue allemande*: Aktualität der Hegelschen Rechts- und Geschichtsphilosophie (*Gajo Petrović*, Zagreb)
- *Section de la langue française*: Le monde bourgeois et la nouvelle gauche (*Uojin Milić*, Beograd)
- *Section de la langue serbo-croate*: Lenjin, lenjinizam, socijalizam Lénine, léninisme, socialisme (*Predrag Uranicki*, Zagreb)

— Rapporteurs dans les sections et les participants actifs: Jovan Arandelović (Beograd), Rudolf Berlinger (Würzburg), Norman Birnbaum (Amherst), Rade Bojanović (Beograd), Heinz Brandt (Frankfurt am Main), Paul Brockelman (Durham), Franc Cengle (Sarajevo), John W. Chapman (Pittsburgh), Octavian Chetan (Bucuresti), Milan Damjanović (Sarajevo), Branko Despot (Zagreb), Ivan Dubsy (Praha), Jagoš Đuretić (Beograd), Iring Fetscher (Frankfurt am Main), Werner Flach (Remlingen), Helmut Fleischer (Berlin), Boro Gojković (Sarajevo), Veselin Golubović (Zagreb), David De Grood (Bridgeport), Tine Hribar (Goričica), Trivo Indić (Beograd), Božidar Jakšić (Sarajevo), Jan Kamaryt (Praha), Arnold Künzli (Basel), Wolfgang Leonhard (Manderscheid/Eifel), Franz Marek (Wien), Dragoljub Mićunović (Beograd), Stefan Morawski (Warszawa), Fuad Muhić (Sarajevo), J. R. Nunez Tenorio (Caracas), Nebojša Popov (Beograd), Stanka Rummel (Stuttgart), Mario Spinella (Milano), Jiří Suchy (Bratislava), Robert Paul Sylvester (Durham), Đuro Sušnjić (Novi Beograd), Ivo Urbančić (Ljubljana), Zarko Vidović (Beograd), Marx Wartofsky (Boston), Gerd Wolandt (Bonn), Miladin Životić (Beograd), Pavel Apostol (Bucuresti), Donald M. Borchert (Ohio), Mladen Čaldarović (Zagreb), Hans Heinz Holz (Zürich), Zoran Konstantinović (Beograd), Giuseppe Vacca (Bari).

Les sections travailleront dans l'après-midi (de 17 heure à 20).

La liste de conférences et de participants n'est pas encore définitive et quelques modifications du programme sont possibles.

Pour la reservation aux hôtels et chez les particuliers prière de s'adresser à: »Generalturist« (madame Derado), Zagreb, Praška 5, telephone: 35-545, 34-256, telex: 21-100

KORČULANSKA LJETNA ŠKOLA
FILOZOFSKI FAKULTET
ULICA ĐURE SALAJA 3
ZAGREB – YOUGOSLAVIE

NAIVE MALEREI JUGOSLAWIENS

**DAS BUCH GEWANN
DEN I. PREIS AN II.
TRIENAL IN
BRATISLAVA 1969.**

NUTZEN SIE DIE GÜNSTIGE GELEGEHEIT!

BESCHAFFEN SIE SICH DIE AUSGABE DIE 56 FARBPRODUKTIONEN, WERKE DER BEKANNTESTEN JUGOSLAWISCHEN NAIVEN VON BESTER QUALITÄT ENTHÄLT.

EIN BESONDERS GUTER KENNER DER NAIVEN KUNST, DR. BORIS KELEMEN, BESCHRIEB IN SEINEM KURZ ZUSAMMENGEFASSTEN TEXT AUSSERORDENTLICH UND LUZID DAS PHÄNOMEN DER KUNST DER NAIVEN, MIT EINER BESONDEREN RÜCKSCHAU AUF DIE ERSCHEINUNG ENTWICKLUNG DER NAIVEN KUNST IN JUGOSLAWIEN.

WO UND WANN WURDE JUGOSLAWIENS NAIVE KUNST GEBOREN?

AUF DIESE UND VIELE ANDERE FRAGEN FINDEN SIE ANTWORT IN DIESER REPRÄSENTATIVEN AUSGABE, DIE DURCH DIE WAHL DES MATERIALS UND DER BILDENDEN KUNST DER NAIVEN EIN HERVORRAGENDES WERK FÜR LIEBHABER SCHÖNER UND RARER BÜCHER IST.

IVAN RABUZIN, EUGEN BUKTENICA, EMERIK FEJEŠ, FRANJO FILIPOVIĆ, DRAGAN GAZI, IVAN GENERALIĆ, JOSIP GENERALIĆ, ILIJA BOSILJ, MIJO KOVAČIĆ, FRANJO MRAZ, VANGEL NAUMOVSKI, MATIJA SKURJENI, IVAN VEČENAJ, STJEPAN VEČENAJ, MIRKO VIRIUS.

Format: 20,5×25,5 cm

Einband: Harter Leineninband mit mehrfarbigen Umschlag

Seiten: 124

Herausgegeben in croatisch-serbischer, deutscher, englischer und französischer Sprache.

Preis: DM 43,00; Sch 300,00; 12,00 \$ USA oder Ffr 65,00



STVARNOST

Z A G R E B, Rooseveltov trg 4 JUGOSLAWIEN

NOTICE TO SUBSCRIBERS AND READERS

PRAXIS is mainly devoted to articles on some important theme or problem (the maximum length of any one article is 20 typed pages in double spacing). It is planned to devote subsequent numbers to the following themes (the dead-line for manuscripts is added in brackets):

THE THOUGHT OF E. BLOCH (1. 8. 1970)
LENIN, LENINISM AND SOCIALISM (1. 8. 1970)
HEGEL AND OUR TIME (1. 9. 1970)
THE THOUGHT OF G. LUKACS (1. 10. 1970)
SELF-GOVERNMENT AND MANIPULATION (1. 11. 1970)
RESPONSIBILITY OF INTELLECTUALS TODAY (1. 1. 1971)
THE SCIENTIFIC AND TECHNOLOGICAL DEVELOPMENT AND
SOCIALISM (1. 1. 1971)
SARTRE AND MARXISM (1. 3. 1971)
CONTEMPORARY ART AND THEORY OF ART (1. 3. 1971)
-CRITICAL THEORY OF SOCIETY- (1. 5. 1971)

In addition to its main article the journal includes the following sections: Portraits and Situations (16 pages), Thought and Reality (16 pages), Discussion (12 pages), Reviews and Notes (8 pages), Philosophical Life (6 pages)..

Manuscripts should be sent in two copies to the address: Redakcija časopisa PRAXIS, Filozofski fakultet, Zagreb, Đ. Salaja br. 3. Only manuscripts of previously unpublished papers will be considered. Manuscripts are not returnable. Published contributions do not necessarily express the views of the Editorial Board.

TO OUR SUBSCRIBERS

The journal PRAXIS is published in a Yugoslav edition (in Serbo-Croatian) and in an international edition (in English, French and German). The Yugoslav edition appears every two months (beginning in January), and the international edition appears quarterly (in January, April, July, and October).

YUGOSLAV EDITION: single copy, 1.25 U.S. dollars or the equivalent in any convertible currency. Subscription rates: 1 year, 6 U.S. dollars; 2 years, 11 U.S. dollars; or the equivalent in any convertible currency.

INTERNATIONAL EDITION: single copy, 2.— U.S. dollars, or the equivalent in any convertible currency. Subscription rates: 1 year, 7.— dollars; 2 years, 13.— dollars, 3 years, 18.— dollars, or the equivalent in any convertible currency.

SUBSCRIPTIONS are payable by cheque sent to *Praxis, Filozofski fakultet, Zagreb, Đure Salaja 3. Yugoslavia.*

