

PRAXIS

PHILOSOPHISCHE ZEITSCHRIFT

πραξις

UTOPIE UND REALITÄT — R. Supek, M. Kangrga, M. Đurić, K. H. Volkmann-Schluck, R. Muminović, R. Berlinger, P. Naville, D. Jähnig, P. Piccone, Z. Pešić-Golubović, H. Burger ● PORTRAITS UND SITUATIONEN — D. Grlić, und Lj. Tadić ● KRONIK — Déclaration du Comité de rédaction de la revue »Praxis«

UTOPIE UND REALITÄT

1-2 • 1972

PRAXIS

PHILOSOPHISCHE ZEITSCHRIFT
INTERNATIONALE AUSGABE

Redaktionskomitee

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

Chefredakteure

VELJKO KORAĆ und GAJO PETROVIĆ

Redaktionssekretäre

BRANKO DESPOT und NEBOJŠA POPOV

Redaktionsrat

KOSTAS AXELOS (Paris), ALFRED J. AYER (Oxford), ZYGMNUD BAUMANN (Tel-Aviv), NORMAN BIRNBAUM (Amherst), ERNST BLOCH (Tübingen), THOMAS BOTTOMORE (Brighton), UMBERTO CERRONI (Roma), MLADEN ČALDAROVIĆ (Zagreb), ROBERT S. COHEN (Boston), VELJKO CVJETIČANIN (Zagreb), BOŽIDAR DEBENJAK (Ljubljana), MIHAILO ĐURIĆ (Beograd), MARVIN FARBER (Buffalo), VLADIMIR FILIPOVIĆ (Zagreb), EUGEN FINK (Freiburg), IVAN FOCHT (Sarajevo), ERICH FROMM (Mexico City), † LUCIEN GOLDMAN (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 MALLET (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).

Herausgeber

HRVATSKO FILOZOFSKO DRUŠTVO
JUGOSLAVENSKO UDRUŽENJE ZA FILOZOFIJU

Druck der internationalen Ausgabe: IBG — Tiskara »Zagreb« — Zagreb
(IBG — Druckerei »Zagreb« — Zagreb) Preradovićeve 21

UTOPIE ET REALITE

Rudi Supek / Utopie et réalité	3
Milan Kangrga / Wirklichkeit und Utopie	9
Mihailo Đurić / Die Doppelsinnigkeit der Utopie	27
K. H. Volkman-Schluck / Wie die Idee zur Utopie wurde .	39
Rasim Muminović / Das Utopicum als Indikation der Krise des Humanismus	47
Rudolph Berlinger / Humanität und Utopie .	63
Pierre Naville / Economie et utopie	71
Dieter Jähnig / Kunst und Wirklichkeit	79
Paul Piccone / Utopia and the Concrete Overcoming of Alienation	93
Zagorka Pešić-Golubović / La culture en tant que pont entre l'utopie et la réalité	103
Hotimir Burger / Réalité de l'idéologie .	119

PORTRAITS ET SITUATIONS

Danko Grlić / Die ewige Wiederkehr des Gleichen als die Wiederkehr des künstlerischen in der Kunst	129
Ljubomir Tadić / Herbert Marcuse: Zwischen Wissenschaft und Utopie	141

CHRONIQUE

Déclaration du Comité de rédaction de la revue »Praxis« . .	169
---	-----

UTOPIE ET REALITE

Rudi Supek

Zagreb

Deux notions qui peuvent rester dans un rapport de pleine indifférence, si l'on pense utopie comme vision d'un avenir très éloigné ou comme rêve de ce qui transcende notre réalité, si l'on en fait un objet d'imagination et de spéculation sans aucun engagement actif dans la réalité, voire sans aucune possibilité d'engagement; ou si l'on pense réalité en tant que donnée, persistante par inertie, chose privée de possible et de l'effort de transformer l'impossible en possible, et le possible en réalité.

Deux notions qui instaurent entre elles des rapports mutuels, se conditionnent et vérifient, dès qu'elles sont médiatisées par

* La VIII^e Session de l'Ecole d'été de Korčula avec le thème général UTOPIE ET REALITE avait lieu à Korčula du 22 au 30 août 1971. L'Ecole a travaillé, comme les années précédentes, en séances plénières et en sections. En séances plénières on a discuté sur les conférences suivantes: (22 août) Rudi Supek: Discours d'ouverture, Milan Kangrga: Réalité et utopie; (23 août) Svetozar Stojanović: Socialisme yougoslave au carrefour, Dieter Jähnig: Art et réalité; (24 août) Zaga Pešić-Golubović: Culture en tant que pont de l'utopie à la réalité, Karl-Heinz Volkmann-Schluck: Comment l'idée est devenue l'utopie; (25 août) Trivo Indić: Anarchocommunisme — mouvement et leçon, Daniel Guérin: Spontanéité, organisation et anarchie; (26 août) Branko Horvat: Suppositions économiques et systématiques du socialisme d'autogestion, Pierre Naville: Socialisme et économie; (27 août) Ivan Maksimović: Bases théologiques et génétiques et causes des problèmes économiques du socialisme contemporain, Pavel Apostol: »Manipulation des consciences« dans les sociétés socialistes; (28 août) Veljko Rus: Démocratie participative et représentative, Rasim Muminović: Utopie comme l'indication de la crise de l'humanité; (29 août) Paul Piccone: Utopie et le dépassement concret de l'aliénation, Lelio Basso: Socialisme et les pays développés. Le débat général a été tenu le 30 août. Dans le cadre de quatre sections (1. Spontanéité, organisation et anarchie, 2. Capitalisme contemporain et révolution, 3. Socialisme et économie, 4. Socialisme et culture) une trentaine de rapports a été soumise. Pour les participants de l'Ecole le professeur Shingo Shibata a présenté un film documentaire sur les horreurs de la guerre au Vietnam, et un théâtre expérimental d'étudiants viennois a représenté un récital. Environ quatre cents participants on pris part au travail de l'Ecole. Dans ce numéro nous présentons une partie des conférences plénières et des rapports de section choisis, et nous donnerons l'autre partie dans le numéro suivant.

l'acte créateur, par l'aspiration humaine aux changements et transformations et dont les rapports s'intensifient jusqu'à la dépendance passionnelle et l'agitation dramatique lorsqu'on parle de l'action révolutionnaire. En ce moment, on commence à mesurer la réalité l'utopie et l'utopie commence à se souder à la réalité: ce qui nous semblait hors de portée devient le sens suprême de notre existence.

En vivant les moments de la transformation révolutionnaire de la société et en partageant l'aspiration au changement radical de la réalité, on devient conscient d'une série de contradictions créées par l'action révolutionnaire sur le plan de l'histoire, de l'organisation sociale et des relations humaines, contradictions suscitées surtout par la confrontation de la réalité et de l'utopie, du présent, encore sous l'emprise du passé et de l'inertie, et de l'avenir ascendant entre le possible l'impossible.

Quand l'action révolutionnaire se trouve en plein essor, d'utopie semble se fondre avec la réalité, et l'impossible paraît à la portée du possible. Quand l'élan révolutionnaire commence à faiblir, l'utopie aussi peu à peu se sépare de la réalité et s'éloigne avec l'horizon. Devant nous se dessine de nouveau la route que nous croyions déjà parcourue. Quand l'action révolutionnaire bat son plein, les hommes se rapprochent au plus près, l'inhumain est rejeté tel une chose adverse, le Moi commence à se fondre avec le Nous, les tendances individuelles avec les tendances collectives. La médiation entre la liberté d'un homme et celle d'un autre par des institutions »justes«, »démocratiques«, »légitimes«, semble en quelque sorte superflue et dépassée. La spontanéité devient loi. Mais, lorsque l'élan révolutionnaire va diminuant, les hommes commencent à s'éloigner, les intérêts de groupe viennent à la surface, les structures sociales se dessinent, et ce qui fut dynamique et explosif recule devant ce qui est immobile et ossifié. Les relations de participation entre les hommes se transforment en relations de puissance, et les avantgardes révolutionnaires prennent l'allure d'oligarchies dominantes. Comment saurait-on préserver la spontanéité du mouvement, la liberté de l'identification sociale, la proximité de l'idéal et de l'autrui?

Ici on rencontre la contradiction bien connue entre le pragmatisme politique, qui prétend posséder le sens de la réalité, tenir compte des »conditions historiques objectives«, plier l'action politique aux exigences du concret et du graduel, et l'humanisme révolutionnaire, qui puise sa force et sa vertu dans l'utopie, dans la conformité des moyens et des buts révolutionnaires, qui croit l'édification de la conscience sociale plus importante que sa base matérielle, faisant toujours passer les rapports humains avant les institutions et les constitutions. Cette contradiction peut devenir un dialogue constant et fertile entre le réel et l'utopique. Le mal surgit quand le pragmatisme politique tente d'intégrer l'utopie dans sa pratique quotidienne et temporaire, quand il s'érige comme juge unique de l'idéal et de sa réalisation, identifiant l'image de l'avenir avec la réalité pragmatique-politique et

ses actes limités avec le véritable mouvement historique. Ainsi arrive-t-il à monopoliser non seulement l'action politique en tant que mouvement révolutionnaire total, mais aussi le sens et l'interprétation de la transformation de l'époque, de ce qui appartient à tous les hommes et à leur engagement libre. Les décrets et les actes institutionnels s'emparent de la créativité humaine, l'émancipation humaine se réduit aux politiques de la minorité dirigeante: l' »âme politique«, se met à dévorer, comme disait Marx, l' »âme sociale«. On peut parler alors de la mystification de la conscience sociale ou de l'utopie emprisonnée.

En effet, le dogmatisme a tenté de bureaucratiser l'utopie: à force de décrets, il a dit que le socialisme est déjà réalisé et qu'on se trouve «sur le chemin du socialisme au communisme». Il n'a même pas eu besoin de consulter à ce propos le peuple ou les spécialistes, un groupe d'initiés l' a proclamé d'en haut, tel Moïse dans les temps anciens donnant la loi au peuple d'Israël. On pourrait se demander si la »conscience utopique« ne va pas de pair avec ce procédé d'illumination de l'ancien Testament, de décisions prophétiques par des groupes initiés? Mais, comme ce procédé exige une foi non entamée par la conscience critique, on est enclin plutôt de parler d'un »absolutisme éclairé«, et celui-ci ne va point, comme l'expérience en témoigne, sans une forte pression étatique et bureaucratique. Ainsi on touche aux questions bien connues et beaucoup débattues de la »direction sage ou éclairée« du mouvement révolutionnaire et de la démocratie socialiste. Nous avons la faiblesse de croire que le socialisme dans son édification pratique doit être l'oeuvre de toute la société, un effort général de tout individu acceptant des valeurs et des rapports nouveaux.

La bureaucratization de l'utopie a conduit à l'identification du socialisme avec les limites du pouvoir d'une classe politique dirigeante: on proclame le socialisme »authentique« ou »vrai« dans le royaume de son pouvoir, et on le condamne comme »trahison« ou »revisionnisme« là où ce pouvoir finit, même dans les pays à transformation socialiste. Ainsi en arrive-t-on de nouveau à se demander si cette mentalité quasi religieuse ne dépende pas d'une conscience utopique de la réalité, distribuant ses malédictions au nom d'une foi intouchable, et non en vertu d'une volonté impérialiste de domination?

De toute manière, cette situation déterminée à la fois par un subjectivisme révolutionnaire et par un volontarisme politique est en train de se résoudre par la force du mouvement historique lui-même: lors qu' on a reconnu le principe de la voie propre vers le socialisme pour chaque pays, il est difficile de ne pas reconnaître le pluralisme dans l'édification du socialisme. Aujourd'hui, il est impossible de ne pas reconnaître qu'il existe un socialisme soviétique, un socialisme chinois, un socialisme cubain, un socialisme yougoslave, même s'ils visent à la réalisation d'un idéal identique (ce qui n'est pas toujours le cas, vue la confusion fréquente entre étatisme et socialisme). Mais, ce qu'on veut faire au

nom de cette « utopie bureaucratisée », c'est interdire une approche rationnelle et objective de l'investigation comparée de ce développement multiple et varié de formes différentes de socialisme, et la confrontation critique de leur degré de développement et de réalisation, aussi bien par rapport à leur évolution respective qu'à leur conception du but à atteindre. Il est évident que l'existence de formes différentes de socialisme nous oblige à exercer une critique rationnelle, à partir de la théorie marxiste, de ce qui est conforme à la vision de l'avenir socialiste et aux aspirations humaines. Bref, revivre la critique marxiste, rationnelle et scientifique, de la pratique politique et sociale, mettre en rapport la réalité et l'utopie, privées de tout ésotérisme et d'« absolutisme éclairé », c'est-à-dire obscurantiste.

Mettre l'utopie et sa réalisation à la portée de tout homme signifie donner au mouvement un caractère de masse, une forme de volonté collective, sans laquelle il n'est point possible d'aboutir au changement radical de la réalité sociale. A ce propos, il convient de rappeler qu'on rencontre fréquemment un type d'évasion de sa propre réalité sociale, et par conséquent d'un engagement révolutionnaire véritable, au nom d'une image du socialisme trop éloigné des conditions réelles de la réalité sociale vécue (ce qui est connu déjà comme « sectarisme utopique »), et cela ne concerne pas seulement la dimension temporelle — un avenir coupé des conditions présentes — mais aussi une dimension spatiale — fuite dans les pays assez éloignés pour qu'ils puissent nous servir comme guide dans l'action dans nos conditions propres (par exemple chercher la solution des problèmes européens en Chine, ou à Cuba ceci dit sans préjudice du respect qu'on leur doit pour leurs solutions originales). Une telle attitude ne témoigne-t-elle pas de la volonté d'évasion par rapport à notre réalité européenne, cette réalité tellement complexe dans sa structure sociale, économique et politique, tellement chargée de tendances et de connotations historiques culturelles, et non moins variée et différenciée par les traditions nationales et régionales? Et la difficulté de la dominer par la pensée et par l'action sociale et politique n'est-elle pas plutôt, pour un marxiste, un défi qu'une raison d'évasion? Si l'appel de Nietzsche à « rester fidèle à la terre » a un sens pour nous, ne signifie-t-il pas d'abord la fidélité à cette terre labourée par nos actions historiques, par nos espoirs et nos bêtises, par nos exploits et nos abus, cette terre qui a engendré notre vie et notre responsabilité devant ceux qui nous ont précédé et devant ceux qui vont nous suivre?

Pour nous, qui vivons l'expérience socialiste, aussi bien dans notre pays que dans les autres pays, la part utopique de la théorie et de la pratique socialiste doit devenir l'objet d'une réflexion approfondie. La route déjà parcourue, les expériences accumulées, ne nous permettent pas de jouer aux dupes et aux ignorants. Le même refus de l'ignorance, la même affirmation de l'esprit critique que Marx affirma face à Weitling, il faut les adopter par rapport à tous ceux qui tentent d'empêcher l'investigation de la

réalité socialiste. Il nous faut examiner tous les problèmes concernant la »période de transition« entre le capitalisme et le socialisme — le rôle de l'Etat, le sens de la démocratie socialiste« l'émancipation de la société socialiste du pouvoir politique, l'émancipation de l'homme en tant que producteur et en tant que consommateur (au nom des »besoins humains authentiques«), et surtout en tant que citoyen dans une société où l'égalité et les chances identiques de développement personnel sont de règle, etc.

Parlant de cette nécessité, je ne peux éviter de rappeler le souvenir de deux hommes dont le message et l'oeuvre critique, actes de philosophes marxistes et d'hommes engagés, se concentraient autour de ces problèmes fondamentaux de notre espoir dans le socialisme. Je pense à George Lukács et à Lucien Goldmann, dont la disparition nous a si cruellement touchés cette année dernière. Tous les deux nous donnent l'exemple d'hommes entièrement voués à la cause du socialisme, mais attachés en même temps à cette pensée critique, qui pour eux fut une constante confrontation entre le réel et le possible, entre le nécessaire et l'utopique, un dialogue passionné entre l'homme et son histoire. George Lukács, dans ses considérations théoriques, a mis l'accent sur la comme son continuateur, en fit le noyau de sa pensée humaniste. Georg Lukács s'est vu plus pressé par la réalité socialiste, dont il a suivi toutes les étapes à partir de la révolution d'Octobre jusqu'à nos jours, Lucien Goldmann a été plus libre par rapport à cette »réalité«, mais tous les deux étaient également engagés et soucieux d'apporter le meilleur d'eux-mêmes en tant que penseurs et militants. Je n'oserais pas juger maintenant de leur apport, pourtant si considérable. Mais je veux simplement dire que nous avons perdu en leur personne deux figures de première plan de la philosophie marxiste et du mouvement socialiste; nous avons perdu deux hommes auxquels nous étions très attachés — Georg Lukács et Lucien Goldmann nous firent l'honneur d'être membres de la rédaction de »Praxis«, et Lucien Goldmann un des animateurs les plus dynamiques et les plus précieux de notre Ecole de Korčula. Leur mort nous a profondément touchés et leur disparition est une perte énorme pour ce monde qui est en train de se faire. Je vous prie de rendre hommage par une minute de silence à nos camarades et amis Georg Lukacs et Lucien Goldmann.

WIRKLICHKEIT UND UTOPIE

Milan Kangrga

Zagreb

Der Begriff der Utopie und das Problem des Utopischen sind heutzutage immer vorherrschender, nicht nur in der philosophischen Literatur oder im philosophischen Bewußtsein überhaupt, sondern sie dringen immer mehr in unseren Alltag und kommen in vielen wesentlichen Bereichen des Lebens zum Ausdruck. Als ob das Bewußtsein reifte, das die Notwendigkeit begreift, damit die Wirklichkeit in ihre wesentliche Dimension geführt wird, die es ihr ermöglicht, auch zu sein, was sie schon ist und das andere, was sie noch nicht ist, also in die Dimension des Geschichtlichen.

Es soll betont werden, daß die Frage nach dem Sinn des menschlichen Lebens, die uns immer wie ein Schatten tagtäglich auf Schritt und Tritt begleitet, sich denkt, lebt, stellt und bestätigt als eminente utopische Öffnung des menschlichen Wesens für ein eigenes wesentliches Selbstverständnis in einer Welt der bis zur Spitze betriebenen Unvollkommenheit oder einem allgemeinen Schwinden sogar der grundlegenden Voraussetzungen eines menschenwürdigen Lebens. So würde ich es mir gestatten — vom Bewußtsein unserer geschichtlichen Mitwelt sprechend, wenn es wenigstens auf ihrer unmittelbarsten Fragwürdigkeit verbleibt — es als *utopisches Bewußtsein* zu bezeichnen deshalb, weil es sich formt, weil es quillt und erwächst aus dem Kern der heutigen Wirklichkeit und sich aus deren Kern aufdrängt, aus dieser Wirklichkeit, die zur epochalen Umwälzung und Änderung strebt im Sein der bestehenden Welt selbst. Es wird immer klarer und augenscheinlicher, um nicht zu sagen intimer, das, was im Verlauf der bisherigen Geschichte, der modernen Geschichte insbesondere mehr oder weniger erahnen ließ und sehr unterschiedlich artikuliert, benannte, dem man unterschiedlich einen Sinn zu geben versuchte, daß das Utopische als wesentliches Offensein zum Zukünftigen das Prinzip, Kriterium und das Maß der bestehenden Wirklichkeit ist, denn es ereignet sich als Möglichkeit in ihrem eigenen Grund.

Ich möchte hier nicht näher in die Tiefe der einzelnen eingehen, denn diese meine Ausführung ist als Einleitung zu unseren Gesprächen zum Thema »Utopie und Wirklichkeit« in seinen verschiedenen Aspekten gedacht. Deshalb werde ich nur bei einigen Momenten verweilen, von denen ich annehme, daß sie relevant sein können in diesen Gesprächen zum genannten Thema.

Eines der wesentlichsten Mißverständnisse um den Begriff der Utopie — und dieses Mißverständnis ist nicht nur theoretischen sondern tief praktisch-geschichtlichen Charakters — liegt zweifelsohne darin, daß man aus verschiedenen Gründen den Unterschied zwischen dem *Utopischen* und *Utopistischen* nicht respektiert, jenen Unterschied, der schon methodisch den Zugang zur Fragestellung nach der wahren, echten, tiefen oder möglichen Bedeutung und dem Sinn dessen, was wir Utopie nennen, öffnet oder schließt. Diese bewußte oder unbewußte (in jedem Fall eigentlich typisch ideologische!) »Verwischung« des Unterschiedes zwischen dem Utopischen und dem Utopistischen hat ihre Wurzel einerseits im »Sein« der bestehenden Welt und ihrer Historie selbst, sofern nämlich dieses Sein der Metaphysik der Ausgangs- und Endpunkt sowohl der Realität als auch der Möglichkeit alles dessen, was ist, ist, und nach ihm kann es auch nicht anders sein, was bedeutet, daß von diesem Standpunkt aus dieses »Andersartige« nur in der Form des bloßen Utopismus gedacht werden kann und als solches erscheinen.

Dieses angeblich »kritische« Bestehen auf der »Umqualifizierung« der Utopie in einen bloßen Utopismus, des Utopischen in das Utopistische, womit schon von vornherein jede Möglichkeit einer Problematisierung des Begriffs der Utopie ausgeschlossen ist, stammt schon von der These (ist nicht erst ihre Konsequenz) über die wesentliche Unzugehörigkeit und Unangemessenheit des Utopischen der bestehenden Welt im Ganzen. Man meint allgemein, daß damit viel gesagt ist, sieht aber nicht, daß daselbe auch vom Standpunkt der Utopie aus gesagt werden kann, daß dies gerade der Ausgangspunkt der Utopie ist und der Beginn des utopischen Denkens. Die Sache selbst erhält aber ihre echte und wahre Artikulation und ihre Bedeutung erst dann, wenn man einsieht, daß die Kritiker des Utopischen gerade die *bestehende Welt* als *Prinzip* ihrer Kritik nehmen und als einziges Kriterium für eine mögliche Erörterung dessen, was der Begriff der Utopie in sich enthält und mit sich bringt. Hier sind wir schon — philosophisch gesehen — völlig in den metaphysischen Gewässern, in denen sich das ganze Problem verwässert, natürlich, um der bestehenden Welt und Wirklichkeit willen. Denn anstatt in einer gründlichen Analyse zur Erkenntnis zu gelangen, daß und warum das Wesen selbst des Bestehenden (der bürgerlichen zeitgenössischen Welt) außergeschichtlich und antigeschichtlich ist (Hegel), und daß gerade das Bestehen darauf zum Nihilismus führt, erklärt man als Nihilismus dagegen der utopische Standpunkt, wie auch jede wirkliche, gedankliche, also geschichtlich-praktische Anstrengung, aus diesem geschlossenen Kreis des bestehenden Unsinn

und der Unsinnigkeit zu dringen. Um die Sache »philosophisch komplett« zu machen, zieht man zur Gutheißung einer solchen These einen ganzen alten metaphysischen Kategorienapparat hervor (beginnend mit der Idee Platons und so weiter), um zuletzt zu »beweisen« nur eines: daß es ist, wie es ist, daß es immer wesentlich so war, und daß es keinesfalls anders sein könnte!

Dabei ist am paradoxesten, und darin liegt die unüberschreitbare Grenze für jede Ontologie oder Metaphysik, daß sich das Kriterium für das, was sein soll oder kann darin birgt, was schon ist, und so endet eine solche geistige Akrobatie nolens-volens in einer bestimmten Apologie des Bestehenden. Deshalb sind auch solche Bastarde des Denkens wie »bestehende und faktische Möglichkeiten« die augenscheinlichste *contradictio in adiecto* sogar für eine formal-logische Denkweise, da doch die Faktizität in sich selbst *eine einzige Möglichkeit* enthält und sie aufdrängt: die Möglichkeit des schon bestehenden oder dessen, was einfach ist (= der bürgerlichen Welt), und die einzige Möglichkeit aber ist natürlich *keine Möglichkeit*. Das Bestehende als solches oder als Faktisches einerseits und das Mögliche als per definitionem *anders* Mögliches andererseits in diesen abstrakten Gegensatz gestellt schließen einander in sich aus, und sie können als solche nicht einmal anders gedacht oder bestimmt werden als — hegelianisch gesagt — bloße Vorstellungen. Diese moderne — nicht nur gedankliche, sondern auch existentielle — Unduldsamkeit dem Utopischen gegenüber ist ein Indikator nicht nur für die Machtlosigkeit und Kraftlosigkeit des metaphysischen Denkens, die eigene Möglichkeit und Begründetheit zu begreifen in einem anderen als das es ist, denn das wäre für dieses Denken ein zu großer »Sprung« und ein unangemessenes geistiges Abenteuer, es ist dies auch ein Zeichen für die Entschlossenheit, die bürgerliche Existenz um jeden Preis zu erhalten gegen die möglichen neuen Formen des menschlichen Daseins, die sich jenseits von der wesentlichen geschichtlich-sinngemäßen Verbrauchtheit des Bestehenden abzeichnen.

Mehr noch, von einer solchen metaphysischen Position aus wird sogar der Standpunkt der Utopie, der als *eminent revolutionäre Position* gilt, die nach einer Änderung und wesentlichen Umwälzung der Grundlagen des Bestehenden strebt (der entfremdeten, verdinglichten, pervertierten Welt), schuldig gesprochen wagen angeblich lügnerischer, illusorischer Tröstung oder versteckten Unsinnigkeit und Ziellosigkeit des Bestehenden. Gerade wegen ihres wesentlich revolutionären Ferments, der Richtung und ihres Sinns ist die Utopie im Auge eines konservativen und reaktionären Denkens ein Dorn. Denn die Utopie ist keineswegs eine ihres wesentlich revolutionären Ferments, der Richtung und ihres sein wird, und ihre Quelle und Zufluchtsort ist nicht der (von Hegel schon kritisch und radikal widerlegte und überwundene) »Prozeß ins Unendliche«, sondern sie ist das Verlangen, die Forderung nach Umwälzung und Änderung des Bestehenden in eine menschlich mögliche oder eine möglich menschliche Welt — jetzt

und hier. Die Utopie fragt ihre primäre Frage: Wodurch oder wonach ist die menschliche Welt als menschliche überhaupt möglich. um dann erst die »Unmöglichkeit«, d. h. die Unhaltbarkeit und Untragbarkeit einer historisch spezifischen, unseren, nämlich der bürgerlichen Welt zu beweisen.

Andererseits kommt die erwähnte »Verwischung« des Unterschiedes zwischen dem Utopischen und dem Utopistischen daher, daß der utopische Standpunkt selbst noch nicht zu Ende gedacht ist, weil ihm gerade das fehlt, dem er wesentlich zugewandt ist: *das reale Praktizieren des Zukünftigen im Gegenwärtigen* als objektive, wirksame Möglichkeit des wesentlich anderen als was ist. Die »Schwere«, »Massivität« oder »Undurchdringbarkeit« des Seins der bestehenden Welt, das sich am Horizont der eigenen, immer gleichen und wesentlich erschöpften Möglichkeiten erneuert, schließt den Horizont »des Durchbruchs« wenigstens an einer einzigen seiner Stellen, in die das Licht der realen Geöffnetheit der Menschenwelt dringen könnte, und so zieht dieser wiederholte »Kreis der Kreise« immer wie ein Magnet das Denken an, die Sehnsucht und die Hoffnung und jede menschliche geträumte Möglichkeit, das Menschenleben bis in seinen Kern frustrierend, seine menschliche Vitalität, geschichtlich geformte, erkämpfte und edle Spontanität. In dieser Fragilität sind das Denken, der Sinn und der Anstoß noch zu schwach, um sich leicht der jahrtausendealten Positivität zu entwinden auf Voraussetzungen beruhend eben dieser Positivität, auf deren Basis nicht einmal die geringsten menschlichen Bedürfnisse in massenhaften Ausmaßen befriedigt, ja nicht einmal entwickelt sind. An dieser Grenze zerbricht jeder geistige Schwung, jedes Wollen, das nach seiner Reichweite schon jenseits sich selbst ist — aber nur theoretisch und im besten Fall erst utopistisch, ähnlich einer wunderbaren menschlichen Ahnung. Und trotzdem dringt dieser utopische Grund der Welt als der des Menschen immer von Neuem ans Tageslicht und ist so lange unerschöpflich und unlöslich, als diese Welt immer noch ist. Und davon zu sprechen zu träumen und darüber nachzudenken ist das einzig Lohnenswerte, da uns jeder andere Weg im bestehenden Unsinn, der uns untragbar ist, aufhält. Das Verhältnis von Utopie und Wirklichkeit ist eines dieser und solcher »Themen«, die wir eigentlich nicht nur immer denken, sondern auch leben, das heißt existentiell tagtäglich bestätigen.

Vielleicht müßte man hier den Unterschied zwischen dem Utopischen und dem Utopistischen nicht erst besonders hervorheben, da dies schon Ernst Bloch getan hat, dessen großes Verdienst darin besteht, daß er — und dies sehr gründlich — nicht nur den Begriff der Utopie revalorisiert hat, sondern er hat ihn in seinen Werken magistral bearbeitet und verarbeitet, so daß man gerade heute auf Grund seines Lebenswerkes — auf den Spuren von Marx' Denken — zu einer sinnvollen und geschichtlich gut fundierten *Umkehr* vom Begreifen der Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft kam (was Engels im Titel seines

bekanntem Buches und im Inhalt formulierte); man gelangte nämlich zu einem Begreifen des Sozialismus und seiner Entwicklung von der Wissenschaft zur Utopie, wobei die utopische Geöffnetheit der Welt der Ausgangspunkt ist. Da ich aber hier die Absicht habe, einerseits einige Standpunkte Blochs zu erläutern, die uns eine Diskussion zur Klärung des Problems ermöglichen soll, andererseits zugleich auf ein verborgenes Paradoxon zu verweisen, das in dieser gedanklichen Umkehr liegt, so will ich es mir erlauben in extenso aus Blochs *Tübinger Einleitung in die Philosophie* in unmittelbarer Bindung an das Problem auszuführen. Diese Stelle lautet:

»Doch muß zwischen Utopistischem und Utopischem unterschieden werden; das eine bringt sich nur unmittelbar, abstrakt an die Verhältnisse heran, um sie rein aus dem Kopf zu bessern, das andere nahm immerhin dazu auch das Bauzeug von draußen. Wobei freilich selbst das Utopistische, wie es abstrakt über die Wirklichkeit greift, sich vor einem bloß Empiristischen, das nur anders abstrakt unter die Wirklichkeit greift, nicht zu genieren braucht. Kritik des Utopischen kann nur von einem Standort erfolgen, der adäquat ist, der nicht etwa überfliegen durch faktizistisches Kriechen richtet, gar ersetzt. »Etwas sei utopisch«, als Abwertung im Mund von Geschäftsmännern, die sich besonders klug vornehmen, diese Abwertung in Bausch und Bogen ist ohnehin Provinz oder Phrase geworden, garniert mit der Angst vor Zukunft überhaupt. Dennoch und gerade deshalb aber muß zwischen abstrakten und konkret werdenden Utopien gründlichst unterschieden werden.«¹

Vor allem etwas über das gesagte Paradox.

Wenn man nämlich in der Formulierung von Engels das Utopische nicht als im Sinne des Utopistischen auffaßt (und es wird gerade so aufgefaßt, da man hier den sogen. utopischen, d. h. utopistischen Sozialismus, vor allem den von Saint-Simon, Fourier und Owen vor Augen hat), dann könnten wir sagen, daß gerade durch diese »Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft« das Wesen der Sache selbst trifft. Natürlich — und davon ist ja gerade die Rede — wenn man den Begriff des Utopischen nicht in seinem traditionellen Sinn, der aus einer bestimmten metaphysischen Konzeption der *Philosophie der Geschichte* kommt, auffaßt, sondern in seinem zeitgenössischen, erkämpften und neuartikulierten, man kann sagen: im zutiefst spekulativen, was hier bedeutet geschichtlichen Sinn (und der ist wie die Entfremdung und die Verdinglichung par excellence spekulative, also eine geschichtliche Bestimmung). Dabei muß vor allem die tief sinnvolle und für Begreifen und Erreichen notwendige und we-

¹ Ernst Bloch, *Tübinger Einleitung in die Philosophie I*, Suhrkamp Verl. Frankfurt/M 1963, S. 128.

sentliche unumgängliche Unterscheidung zwischen dem *Historischen* und *Geschichtlichen* respektiert werden (zu der Hegel in seinem geschichtlichen Denken kam).²

Für das geschichtliche Denken ist das Utopische nicht nur der wesentliche *spiritus movens* des allgemeinen Geschehens in der Menschenwelt, sondern eigentlich gerade die eigene *Möglichkeit*, und also auch die Möglichkeit der Wissenschaft, also jener Grund und jene Quelle, die es ermöglichen, daß überhaupt so etwas geschieht wie das geschichtliche Geschehen. In diesem Sinn würde auch die Entwicklung von der Utopie zur Wissenschaft, ohne Rücksicht darauf, ob es um den Sozialismus, die Gesellschaft, Wirklichkeit, Geschichte oder den Menschen selbst geht adäquat die Erkenntnis oder Selbsterkenntnis aussagen, die in unserer Zeit herangereift ist, die uns zum grundlegenden Utopischsein der geschichtlichen menschlichen Welt weist, in der *u-topos* nicht nur eine andere, wenn auch wesentliche Dimension darstellt (die Hegel, nachdem er sie entdeckte, an den Anfang stellte, dann mit Hilfe der Synthese dialektisch »abrundete«, die schon in der These selbst vorausgesetzt wird und enthalten ist), sondern den Ursprung selbst, die eigene Möglichkeit der überall offenen Welt. So ereignet sich die Geschichte tatsächlich (nicht nur der Sozialismus) und real immer von neuem von der Utopie zur Wissenschaft, insofern die Wissenschaft hier als spezifische bewußt-tätige und wirkende Behauptung und Selbstbewußtmachung ihres geschichtlichen Grundes begriffen wird, der den Horizont deren eigenen Gegenständigkeit öffnet und aufdeckt. (Gegenständigkeit ist hier nichts anderes als überall spezifisches, historisch mögliches Verhältnis und als Kommunikationsart der Menschen mit seiner eigenen Welt im Sinn einer bestimmten »Entdeckungsreise« ins Unbekannte).³

Die Einzelwissenschaft bewegt sich aber in einer *schon geöffneten Welt*, die — obwohl nach ihrem utopischen Grund geschichtlich — die Formen der abgeschlossenen und immer spezifisch historischen *Gegebenheit* (oder »Tatsächlichkeit«) annimmt, wobei das geschichtliche Spiel dieses Zwischenverhältnisses so weit gehen kann, daß vom Horizont der Ideen, des Denkens und Handelns die Quelle und der Ursprung, die diesem Geschehen Leben

² Siehe dazu näheres in unserem Artikel: *Hegel-Metaphysik oder Revolution?*, Praxis 5/6/1970, S. 721—733.

³ In diesem Sinn konnte Marx auch seinen berühmten Gedanken darlegen: »Wir kennen nur eine einzige Wissenschaft, die Wissenschaft der Geschichte. Die Geschichte kann von zwei Seiten aus betrachtet werden, sie kann in die Geschichte der Natur und die Geschichte der Menschen abgeteilt werden. Beide Seiten sind indes nicht zu trennen; solange Menschen existieren, bedingen sich Geschichte der Natur und Geschichte der Menschen gegenseitig. Die Geschichte der Natur, die sogenannte Naturwissenschaft ... usw. — K. Marx-F. Engels, *Die deutsche Ideologie*, hrsg. von V. Adoratskij, Verlag für Literatur und Politik, Wien-Berlin 1932 S. 554—555 — Wir sehen also, daß sich innerhalb der »sogenannten Naturwissenschaft« das kristallisiert und gegenständig formt, was man »Geschichte der Natur« nennt, die also nichts anderes ist als das geschichtliche Verhältnis des Menschen zur Natur.

geben und Sinn, fast völlig verschwinden. Dann ist die Metaphysik am Werk, die — ausgehend zwar nicht mehr von der Geschichtlichkeit des Geschichtlichen, sondern von dieser vergegenständlichten menschlichen geistigen und materiellen Kraft als bloßer Gegebenheit — »beginnt«, vom Sein her »ausgeht«, nach dem angeblich alles ist, ohne zu fragen, wodurch auch dieses (produzierte, hervorgebrachte) Sein möglich ist. Hierin liegt der wesentlich metaphysische Charakter der Wissenschaft, die — am Erreichten fortsetzend und an dem schon einmal Erkämpften — der Illusion erliegt, von sich selbst auszugehen in der Sphäre der »reinen Wissenschaftlichkeit«. Dann kann, natürlich unter den Voraussetzungen der Verdinglichung der Welt im allgemeinen, selbst diese Wissenschaft die Rolle (nun schon die in ihrem Wesen ideologische) übernehmen, die Rolle des grundlegenden oder sogar einzigen Sinnes, des Zwecks oder Ziels und sich in ihrer absoluten Vorherrschaft als »Welt der Wissenschaft« aufdrängen. Dies ist aber eine andere Frage, auf die wir hier nicht eingehen wollen.

Also sollen wir unser Problem so stellen:

1. Das traditionelle Konzept der Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft ist aus dem Horizont her gedacht, den wir *historischchronologischen* nennen könnten, dem eine metaphysisch-positivistische (und in diesem Sinn geschichtlich-unkritische) Auffassung zu Grunde liegt: der evolutiv-genetischen Entwicklung der Wirklichkeit, des Menschen und seines Bewußtseins nach dem Muster der darwinistischen Theorie und dem Perfektionismus. Das Utopische als das Utopistische wird hier im Sinne einerseits unserer unvollkommenen (ohne Reflexion über das Kriterium des »Vollkommenen«, wobei die Wissenschaft selbst dieses Kriterium ist!), was »unrealer« bedeutet, »unvollkommen entwickelt«, »unreifer«, »niederer« Entwicklungsstufe u. ä. begriffen, andererseits im Sinne von etwas Abstraktem, was der bestehenden Wirklichkeit und ihrer »natürlichen« oder »normalen« Entwicklung nicht angemessen ist, als etwas Fremdes und Jenseitiges, also im Sinne der bloßen Abstraktion. Wie uns hier selbst Bloch hinweist, kommt dieser Standpunkt im alltäglichen (besonders politischen) Ausspruch zutage: »Das hat keinerlei Beziehung mit der Wirklichkeit«! Natürlich muß sich uns dann die Frage stellen, was diese »Wirklichkeit« denn ist, was Beziehung zur Wirklichkeit *hat*, in welcher Richtung und auf welchem Horizont, in welcher Dimension sich diese »echte«, »wahre« Beziehung birgt und bewegt usw.

Diese Wirklichkeit oder sogen. Tatsächlichkeit wird auf diese Weise ihr eigenes Kriterium in ihrer bloßen Positivität, womit sie sich eigentlich selbst auf den Kopf stellt (was eines bedeutet: daß sie sich aus der Geschichte löst, ungeschichtlich wird, beziehungsweise leblos, da sie aus sich sogar die Frage nach der eigenen Möglichkeit »vertrieben« hat, also die Frage nach ihrem Sinn und ihrer Berechtigung. Weil sie die Frage verwirft, nach dem, was sie nicht ist oder noch nicht ist, oder ob sie anders sein könnte, wenigstens als Tendenz, eine Frage, die auf die Geschichtlich-

keit als einziges Kriterium und Maß verwiese, das Maß ihrer faktischen Realität, als auch auf die Selbsterkenntnis, ohne die sie sich im Vakuum und in den Wassern der Selbstzerstörung bewegte, weiß sie nicht und kann es nicht wissen, was sie tatsächlich ist, noch wo sie ist, oder ob überhaupt etwas Wirkliches ist, noch, wohin sie sich bewegt. Denn sie ist in ihrem Wesen Prozessualität, nicht aber ewige Gegebenheit. Diese »keine Beziehung zur Wirklichkeit haben« kann sich im Gegensatz zu einer solchen Wirklichkeit zuletzt als jenes Negativum erweisen, das (obwohl es in sich nicht die ganze Wahrheit enthält) auch in seiner extremsten Negativität ideenhaft-geschichtlich wirkungsvoller ist als die bestehende (selbst) zufriedene Positivität, die sich selbst in den Rang des höchsten und einzigen Prinzips erhoben hat. Die utopische Dimension (als *eine der Dimensionen*) hat tatsächlich keine Verbindung mit der Wirklichkeit, die sich selbst in der Faktizität genügt, aber (als *Grund und Ursprung* dieser Welt) hat sie doch damit Verbindung, was diese Faktizität noch *sein könnte oder sein sollte*. Hegel würde das so formulieren — indem er danach strebte, die Realität auf ein Niveau der Geschichtlichkeit zu heben — daß das Bestehende vor der Vernunft, legitimiert werden müßte, um Dignität zu bekommen, die Dignität der Wirklichkeit. Dieses Berufen auf die Vernunft (ohne Rücksicht auf seine metaphysische Färbung) wenn man es nach seinem ursprünglichen Anlaß gut durchdenkt, ist auch nichts anderes als das Verlangen, die Wirklichkeit möge in ihre wahre wesentliche utopische Dimension geraten, die es ihr ermöglicht das zu sein, was sie ist.⁴

2. Wenn wir nun, in Verbindung mit dem Vorhergesagten, die Sache umkehren, dann können wir auch eine andere These aussagen, nämlich daß ausgehend von der Wissenschaft als Wissenschaft wir niemals zur Utopie und ihrem offenen Horizont gelangen, trotzdem wir sie als »abstrakte« oder als »konkrete« auffassen. Aus dem Horizont der Wissenschaft muß das Utopische oder die Utopie nicht nur entschwinden, sondern es ist auch undenkbar und unerreichbar, denn da »überschreiten« wir eine Grenze, auf derer anderen Seite sich jenes »befindet«, was allein im Begriff des Utopischen impliziert ist: *das Nichtbestehende!* Es ist nicht; und es ist nicht für die Wissenschaft. Denn das Utopische ist weder das Bestehende noch das Gegebene noch auch das Faktische, und kann daher als solches wissenschaftlich nicht operationalisiert oder instrumentalisiert oder »verifiziert« werden, denn es ist für die Methode jeglicher Wissenschaft (oder jegliches »Modells«) einfach-unfaßbar und unerreichbar. Das aber ist die Grenze der Wissenschaft, nicht die der Utopie, denn die Möglichkeit der Wissenschaft reicht bis an diese Grenzfrage, die niemals ihr eigener »Gegenstand« war und nie mehr sein kann. Da grenzt sie an die Philosophie, und beide gemeinsam an ihren geschichts-utopischen Ursprung (und das bezieht sich auch auf die Kunst).

⁴ Hegel hat an vielen Stellen seines Werkes dafür genug deutliche Beispiele gegeben, was wieder ein Thema für sich wäre.

Hier trifft sich die Wissenschaft mit dem »Schwinden« des eigenen gegenständlichen Gebiets. Erst wenn und sobald sie dazu kommt, stellt sich ihr die Frage nach dem Sinn dessen, was sie tut und wozu sie es tut, wobei schon nicht nur eine Frage am Werk ist, sondern auch ein sich Öffnen und der Beginn eines neuen Laufs: auf diesem letzten »Grund«, in der »Schlucht«, in diesem »Abgrund« ereignet sich — die *geschichtliche Zeit*. An diesem entdeckten U-topos kann nichts mehr »gemessen« werden, »abgemessen« und »berechnet«, denn hier versagt jedes Kalkül, da wir da allein mit uns in unserer *menschlichen Zeit* sind, die *weder Anfang noch Ende hat*, denn sie ist immer von neuem auch dieser Beginn und das Ende selbst. Hier geht es um die menschliche *Entscheidung*, dieses »es soll« wie das Leben in seiner Fülle, seiner Lebendigkeit. Hier wird die Vitalität unmittelbar jenem ursprünglichen und wahren Nichts als Bestätigung der eigenen Möglichkeit oder Unmöglichkeit gegenübergestellt, woraus das große Abenteuer oder Risiko dessen ersteht: Mensch sein oder es sich gestatten, das zu versuchen. So zeigt sich das Leben immer von neuem als gelungener oder nichtgelungener Versuch oder als Erfahrung.

3. Fällt auf diese Weise jeder Sinn der genannten Umkehr fort, der Umkehr, die in der Formulierung »von der Wissenschaft zur Utopie« ausgesagt wurde? Keinesfalls. Denn die Sache verhält sich anders. Gerade jene gedankliche Umkehr, die ihren Schwerpunkt auf das Utopische verlagert und ihren Ausgangspunkt in der Utopie findet, nähert uns dem Eindringen zum Wesen des Geschichtlichen selbst, und auf dieser neu errungenen Voraussetzung (nennen wir sie jetzt nur: »methodische«) und unter einem wesentlich neuen Gesichtspunkt wird erst jetzt eine neue Untersuchung des wahren Sinnes des Standpunktes von der Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft möglich. Erst dann, wenn der Begriff des Utopischen — vor allem durch das Verdienst von Bloch — um es so zu sagen, die Dignität (obwohl auch das noch von vielen angefochten wird, was ja auch verständlich scheint) der wahren Sinngemäßheit, der eigenen theoretischphilosophischen und damit praktischen Angemessenheit und der sogen. methodischen Brauchbarkeit« erlangt hat, dadurch, daß er, wenn schon nichts anderes, eine der möglichen Dimensionen des geschichtlichen Geschehens ausgesagt hat (ohne sich aber a priori in die »Werkstatt« der bisherigen Historie zu werfen), damit aber auch der Wirklichkeit selbst, und so wurde es möglich, einen Schritt weiter auf dem Pfad des Gedankens über den Grund der Geschichte selbst zu gehen, also ihres wesentlich utopischen Charakters. Dieses Nachdenken, von dem die Rede ist, das von Bloch durch sein Werk angeregt wurde, führt uns in diesem produktiven Dialog mit ihm weiter von Bloch selbst und seinen gestellten Fragen, beziehungsweise vom Horizont, in dem sich sein utopisches Denken bewegt. Um das zu überprüfen oder das zu versuchen, kehren wir zu dem anfangs ausgedrückten Standpunkt Blochs zurück, der für diese Betrachtung sehr instruktiv sein kann.

Obwohl diese Sätze Blochs einen propedeutischen Charakter — um das so auszudrücken — haben für eine mögliche Annäherung an das Verständnis der grundlegenden Bestimmungen und des neuen Sinnes des Begriffs von Utopischen, mit der Absicht, das Utopische möge sein »Bürgerrecht« erlangen, trotzdem ist die Unterscheidung zwischen dem Utopistischen und dem Utopischen hier immer noch durch eine Ablagerung belastet, die auf dem traditionellen Begreifen und Bestimmen des Utopischen als dem Utopistischen liegt (also im Sinne des bloßen Utopismus). Denn aus Blochs Formulierung und näheren Erklärung des erwähnten Unterscheidens geht hervor, daß das Utopische wie das Utopistische auf den Rang einer reinen Reflexion kamm. die außerdem auch den Horizont des bloß Sozialen nicht überschreitet. Das Utopische verbleibt so nur auf dem Niveau des sozialen Bewußtseins, womit ihm einerseits das Wesentliche, geradezu seine tiefste, geschichtliche Bedeutung entzogen wird, und andererseits verliert es oder verflüchtigt sich sein revolutionärer Charakter, der tiefer greifen würde »unter die Haut«, unter die Oberfläche der sozialen Schicht.

Wenn man nämlich sagt, daß sich das Utopistische »nur unmittelbar, abstrak tan die Verhältnisse heran bringt«, um sie einfach aus dem Kopf heraus zu verändern (was die gutbekannte alte Qualifizierung des utopischen Sozialismus ist), und das Utopische berücksichtigt immerhin dazu auch die äußerlichen Bedingungen (»das Bauzeug von draußen«) dann erscheint es uns, daß damit die *geschichtliche Dimension* des Utopischen beschnitten wird. Auf diese Weise wird die Unterscheidung zwischen Utopistischem und Utopischem schon durch diese Aufstellung im Ausgangspunkt als wesentlicher methodologischer Fehler erwiesen. Diese Unterscheidung ist nämlich nur von einem Standpunkt aus möglich, der sie selbst überschreitet, denn der Sinn des Utopischen kann nicht in seinem möglichen Korelat gesucht werden, das ihn nur negativ mitbestimmt (und gerade das wird hier getan, und dadurch könnte der Begriff des Utopischen devalviert werden). Wenn wir nämlich Blochs Gedanken folgen, dann muß gerade das Gegenteil gesagt werden: das Utopische greift weder über noch unter die Wirklichkeit, und diese Charakterisierung des Utopischen beleuchtet es ihrerseits keineswegs, und noch weniger zieht sie irgendwelche äußeren Bedingungen in Betracht, da gerade umgekehrt eben diese Wirklichkeit und diese äußeren Bedingungen, um überhaupt etwas Wahres und Reales zu sein (nicht leeres Taumeln aus dem Lereen ins Leere) das Utopische »in Rechnung« nehmen müssen, um so durch dieses Utopische ermöglicht, geöffnet und in den Horizont des Geschichtlichen eingeführt zu werden, um durch es überhaupt erst einen bestimmten Sinn zu erhalten (eine Tendenz oder eine Bewegungsrichtung). Ohne utopische Dimension — und dies ist nicht mehr nur *eine* der Dimensionen, sondern der Grund und Ursprung des Geschichtlichen und seine Möglichkeit — wäre jegliche Wirklichkeit: die vergangene, die gegenwärtige die bestehende, die faktische, diese oder jene oder die

zukünftige nicht nur ein Vegetieren auf der Voraussetzung einer bloßen tierischen Selbsterhaltung beruhend (wie es dies in der bürgerlichen Welt an der Voraussetzung der politischen Ökonomie sich ereignet), sondern auch eine totale Sinnlosigkeit des Lebens ohne Geist, was der menschlichen Natur wesentlich unangemessen ist und unerträglich. Denn auch die Lebendigkeit des menschlichen Lebens selbst ereignet sich, um überhaupt zu sein, in ihrem tiefsten Kern als geschichtliche. Das ist jenes, das man dann auch gedanklich nicht umgehen kann und darf, wenn man über den Menschen und seine Welt sprechen will. Die Lebendigkeit ist hier — wie schon die menschliche — *identisch* mit der Geschichtlichkeit, und es gibt keine andere, und wenn die Rede vom »Schicksal« ist, dann ist es das ursprüngliche Schicksal des Menschen, ein geschichtliches Wesen zu sein und dies zu werden. Ein geschichtliches Wesen sein bedeutet aber auch gleichzeitig ein utopisches Wesen sein, also immer jenes offene Anders als est ist, und deshalb ist das Denken als Andersdenken möglich, nicht aber ist es als Mechanismus eines »natürlichen« oder »naturwüchsigen« Bewußtseins möglich. Nur als geschichtliches Wesen ist der Mensch, bestätigt er sich, daß er ist und denkt, denn er ist wesentlich frei. Das Utopischsein ist ursprünglicher geschichtlicher »Schub« des Menschen aus dem abstrakten Fixiertsein im Sein zu jenem Nichts ins Verhältnis zu sich und der eigenen Welt; es selbst ist die Möglichkeit des Verhältnisses *als* Verhältnis. Nur innerhalb des geschichtlichen Spiels dieses Nichts und des Seins ist so etwas wie ein *Verhältnis* (Verhalten) möglich.⁵ Durch das Sein oder von dem Sein her gibt es kein Verhältnis, denn es gäbe noch nichts, und deshalb ist das Utopischsein, das Utopische des Geschichtlichen (der Welt, Wirklichkeit, Historie, Gesellschaft) die Ermöglichung (es »produziert«, »stellt her«) auch des Seins selbst. Das Sein ist immer schon das Sein dieser in die Geschichte ershlossenen, in sie eingeführten (menschlichen) Welt und ihres Werdens.

Deshalb erscheint auch dieses Bestehen auf einer gründlichen Unterscheidung der abstrakten Utopie von denen, die konkret werden, in diesem Sinne problematisch. Denn diese Konkretion ist auch hier noch aus dem Horizont der sozialen Wirklichkeit und des Lebens gedacht, und nur in diesem Horizont hat sie sowohl ihren festen Punkt, als auch ihre Berechtigung; damit aber geraten

⁵ In diesem Sinn sagt Marx: »Wo ein Verhältnis existiert, da existiert es für mich, das Tier »verhält« sich zu Nichts und überhaupt nicht. Das Bewußtsein ist also von vornherein schon ein gesellschaftliches Produkt, und bleibt es, solange überhaupt Menschen existieren« — *Die deutsche Ideologie*, *ibid.* S. 20.

Hegel sagt dasselbe auf andere Weise: »In Wahrheit ist jene erste natürliche Einigkeit als Existenz nicht ein Zustand der Unschuld, sondern der Roheit, der Begierde, der Wildheit überhaupt. Das Tier ist nicht gut und nicht böse; der Mensch aber im tierischen Zustande ist wild; ist böse, ist, wie er *nicht sein soll*. Wie er von Natur ist, ist er, wie er nicht sein soll; sondern was er ist, soll er durch den Geist sein, durch Wissen und Wollen dessen, was das Rechte ist.« — *Vorlesungen über die Philosophie der Religion I*, Suhrkamp Verl. Frankfurt/M 1969, S. 264—65.

wir in die Gefahr einer Aussage dessen, was dem Sinn des Utopischen als der Quelle der geschichtlichen Möglichkeit nicht nur unangemessen ist, sondern dem auch entgegensteht, also etwas, das es geradezu annulliert und auslöscht. Wir können gleich sagen: Es gibt keine, oder besser, es ist auch nichts möglich, was einer »realisierten Utopie« gleichzusetzen wäre, da dies eine *contradictio in adiecto* bleibt, und wenn man also in dieser Unterscheidung zwischen abstrakten und konkreten Utopien (also schon im Plural ausgesagt!) mit einer konkreten Utopie auf die Möglichkeit irgendeiner ihrer Realisierung zielt (in diesem »äußerlichen«), und diese Realisierung hier schon dadurch die Rolle des *Kriteriums* ihrer *Konkretheit* übernehmen soll, dann verlassen wir eo ipso den Horizont des Geschichtlichen und verfallen in das bloß Historische, in dem das Utopische zugunsten einer fertigen (»realisierten«) historisch-sozialen Struktur oder Gegebenheit völlig ausgelöscht ist. Dem entgegen aber hält das Geschichtliche als das Utopische, also gerade als das, was noch nicht ist (was sich *als solches* immer und überall schon real im Grund der Welt selbst ereignet) immer von neuem innerhalb dieser historischen, historisch schon gewordenen, entstandenen und produzierten Faktizität die eigene Dimension der Möglichkeit und Zukunft offen, denn es läßt ihr nicht zu, nur zu sein, sich also zu versteifen als Naturwüchsigkeit, Selbstzufriedenheit, Geschlossenheit, Abgeschlossenheit. Damit ist es zugleich auch das tiefste Kriterium des Historischen und seiner bestimmten, gewordenen, also realisierten Wirklichkeit, gerade dadurch was dieser Wirklichkeit, in ihrer realisierten Konkretheit — *fehlt!*

Natürlich hat Bloch das sehr deutlich gesehen, aber dies ist nicht dann im Einklang mit seinen früher angeführten Sätzen. Es steht mit ihnen sogar im Widerspruch, und wir wollen sie kritisch erläutern, wenn er selbst sagt:

»Konträr eben: es (utopisches Gewissen-Wissen, Anm. d. Verf.) widerlegt und richtet dieses, wenn es ein schlecht geratenes, inhuman geratendes ist, ja es gibt allererst den *Maßstab*, um solche Faktizität, gar als Abgetriebenheit vom Rechten, zu messen. Vor allem immanent zu messen, nämlich an den Ideen, die vor solcher Abgetriebenheit an der Wiege geklungen und gelehrt haben, die ihr immer noch vorgespielt und vorangetragen werden.«⁶

Mehr noch, Bloch geht auf diesem Weg noch weiter, wenn er — Hegel paraphrasierend — bemerkt:«

»Allerdings, wenn der utopische Humanismus mit der vorhandenen Welt überhaupt nicht übereinging, dann läßt sich sagen: desto schlimmer für dies noch Vorhandene, desto unabdinglicher und fruchtbarer das Denken ins Rechte.«⁷

Gerade deshalb aber, dem gesagten treubleibend, muß man einsehen, nicht nur daß das Utopische nicht Empirisches ist, son-

⁶ Ibid. S. 130—131.

⁷ Ibid. S. 129.

dern daß ihm daher die Bestimmungen des Konkreten und Abstrakten nicht angemessen sind (wie es auch keine »abstrakte« oder »konkrete« Entfremdung gibt oder eine solche Verdinglichung), denn etwas wie Begriffe von »abstrakten« oder »konkreten« Utopien führt uns weg vom Wesen der Sache selbst. Das Utopische ist weder abstrakt noch konkret, denn es ist (hegelisch ausgedrückt) das Nichts als Möglichkeit, überhaupt etwas zu sein (daß das abstrakte und konkrete Sein als Produkte oder Produzieren ist).⁸ Es ist der offene Horizont des Möglichen, in dem alles, was ist, reales Etwas wird und dadurch seinen bestimmten Sinn erhält. Das Utopische ist so ein offener Abgrund der bestehenden, also faktischen Wirklichkeit, in dem immer von neuem ihr Schicksal erwählt wird, um zu sein oder nicht zu sein, dieses oder jenes, nach dem Prinzip dessen, was noch nicht ist, und was die Wirklichkeit selbst noch nicht ist. Denn im Grund selbst dessen, was ist (als eines Geschehens oder zu etwas Werdens) ist als für es konstitutiv enthalten, daß es ist, dadurch, daß es noch nicht ist. Die utopische »Dimension« erhält die Wirklichkeit in dem, was sie ist und was sie wird, dadurch, daß die Wirklichkeit von ihr dauernd nach dem Prinzip der eigenen Möglichkeit und Zukunft in Frage gestellt wird. Deshalb trifft hier Bloch den Kern, wenn er sagt:

»Ohne Dimension Zukunft, uns als adäquat denkbar, aktivierbar bleibend, hält es ohnehin kein Dasein lange aus.«⁹

Dabei ersieht man überall das Wesen der Wirklichkeit (gerade durch ihre »Sprünge« und ihr »Nichtgelungensein« zunächst), oder sie tritt so auf, daß sie so *nicht mehr ist* oder *noch nicht ist*, worin sich nicht nur ihre Prozessualität zeigt, die für jeden ontologisch-metaphysischen (oder soziologischen) Kategorialapparat oder ein solches Instrumentarium unerreichbar ist,¹⁰ sondern sie ist viel mehr oder anders als sie ist, sie ist also gleichzeitig jenseits sich selbst, und das bedeutet in jenem U-topos, der sich ereignet, öffnet (z. B. in der Revolution) oder versteckt (z. B. in der Voraussetzung der Verdinglichung) in ihrem Grunde selbst, durch

⁸ Siehe G. W. F. Hegel: *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie*, F. Meiner Verl. Hamburg 1962, S. 14.

⁹ *Ibid.*, S. 131 — Die Zukunft kann aber als »adäquat« nur nach dem Maßstab der geschichtlichen (menschlichen) Zeit gedacht werden, was wieder ein großes und offenes Problem für das gegenwärtige Denken ist, das damit noch nicht zurande kam, vielleicht gerade weil sie den wesentlichen utopischen Charakter dieser Zeit nicht ersah.

¹⁰ Darüber sagt Jürgen Habermas folgendes:

»Die »Welt« des Menschen steht nicht im Sinne eines Apparates von Kategorien oder Existenzialien zur Diskussion, sondern als die Verfassung des konkreten gesellschaftlichen Lebenszusammenhangs, innerhalb dessen Menschen nicht mehr als das, was sie sind, vielmehr als das, was sie *nicht sind*, verkehren müssen; Gesellschaft ist stets schon eine, die *anders werden muss.*«

Theorie und Praxis, Luchterland Verl., Neuwied am Rhein 1963, S. 277 — Es muß hinzugefügt werden, daß schon der Begriff der Prozessualität (die Geschichtlichkeit gar nicht zu erwähnen) schon jenes »andere und Andersartige« impliziert, die Gesellschaft aber ist ein Prozeß und keine »Struktur« (was sonst eine typisch metaphysische Kategorie ist!).

den sie als etwas Mögliches ist. Deshalb ist und wird die Wirklichkeit, um mit Hegel zu sprechen, konkret nur durch ein Überschreiten der Schranke, die als solche erkannt wird, und dieses Überschreiten oder Transzendieren ist nichts anderes als die dauernde Berührung mit der Geschichtlichkeit des Geschichtlichen und ihre wirkende gedankliche Bestätigung und als Erfahren, was der echte Grund der menschlichen Welt ist.

Diese Welt beginnt nämlich von ihrem Ursprung an, oder wie wir wollen: von ihrem Anfang an, der *hier und jetzt* immer von neuem am Werk ist, entsteht, verwirklicht, behauptet und sich in dem erschließt, was sie (noch) nicht ist, und das ist ihre wesentliche Dimension, mit Hilfe der es ihr gelingt, sich in ihrem Sein zu erhalten, auf dem dann — nachdem sie es getrennt (das heißt: abstrahiert und hypostasiert) hat aus der lebendigen, lebensvollen Einheit des geschichtlichen Geschehens, in dem es produziert wurde — ungeschichtlich oder antgeschichtlich ausschließlich jede Metaphysik oder Ontologie insistiert, immer von neuem (davon war ausführlicher die Rede in meinem Korčula-Referat 1970).¹¹ Hier können wir nur hinzufügen (das aber müßte an anderer Stelle besonders gezeigt und gründlicher ausgeführt werden), das deshalb Blochs Position, beziehungsweise die Bestimmung einer »Ontologie des Noch-nicht-Seins« in sich widerspruchsvoll ist und dem Begriff des Utopischen nicht angemessen, wenn das Utopische nämlich als geschichtliche Möglichkeit des Seins selbst aufgefaßt wird, im Prozeß seiner geschichtlichen Produktion, Herstellung, Erleuchtung und spezifisch gegenständlichen Erscheinung in Form jenes realen »ist«. Deshalb wird schon bei Hegel das *Sein*, nicht zufällig oder willkürlich sondern notwendig, im realen geschichtlichen Prozeß als *Dasein* gedacht in seiner Unmittelbarkeit, um als Produkte oder Produktion (in ihrer Zweideutigkeit: auch als »fertiges«, produziertes, bestehendes Seiendes und als Prozeß seines Werdens!) überhaupt zu sein, dies mit Hilfe des *Nicht-Seins* (jenes Nichts) oder des Noch-nicht-Seins als seiner Möglichkeit. Diese (geschichtliche oder u-topische) Möglichkeit *überschreitet* die Sphäre der Ontologie als Ontologie darin, daß sie sie geradezu ermöglicht (wodurch die Möglichkeit nicht mehr ist oder aufhört eine der ontologischen *Kategorien* der Modalität vom Seienden zu sein), d. h. sie eröffnet das Gebiet ihrer eigenen Gegenständlichkeit (daß das Seiende oder etwas überhaupt sein kann oder ist). Im *Rahmen* dieses, der Möglichkeit schon offenen, ontologisch-gegenständlichen Gebiets kann man keine Antwort mehr bekommen, *weshalb und wodurch* ein Seiendes (oder etwas) ist, sondern nur, daß es irgendwie *schon ist und wie es ist*, da dieses »wodurch und weshalb«, als Frage nach der Möglichkeit von allem was ist, jenseits der Ontologie steht, welche (im Gegensatz zu Hegel!) das fertige oder produzierte, in die Welt des Menschen schon eingeführte Seiende unmittelbar auf den Rang des Seins hebt (oder ist

¹¹ Siehe: Hegel — *Metaphysik oder Revolution?* Praxis 5—6/1970, S. 721—733.

das Sein eine »Summe« alles Seinden) in einem geschlossenen Kreis einer schon im voraus fertigen und wesentlich abgeschlossenen Welt.

Und eine solche (onto-theologische oder metaphysische) Welt ist keine geschichtliche Welt mehr oder ist es noch nicht (und als solche hat sie auch keine Chance, es zu werden) nach dem Prinzip der Öffnung zu dem, was noch nicht ist, *deshalb* aber sein könnte oder sollte (Kant: Du kannst, denn du sollst!) als immer wesentliches Novum, sondern diese metaphysisch konzipierte, erfahrene und gelebte Welt ist im besten Fall eine abstrakte *Ewigkeit* der Bewegung oder des Andauerns des Gleichen.

Mit einem solchen Begriff von der Ewigkeit hat Hegel schon vom Standpunkt der Geschichtlichkeit des Geschichtlichen aus abgerechnet, dies so klar und tief, daß man diesen Gedanken epochal nennen kann, und so wird er hier angeführt. Es handelt sich um eine Stelle aus der *Jenaer Realphilosophie* (1805—6), die bisher in der philosophischen Literatur nicht als relevant für das Wesen der Sache selbst angeführt wurde:

»Die Philosophie entäußert sich ihrer selbst, kommt bei ihrem Anfange, dem unmittelbaren Bewußtsein an, das eben das Entzweite ist. Sie ist so Mensch überhaupt; und wie der Punkt des Menschen ist, ist die Welt, und wie sie ist, ist er: ein Schlag erschafft sie beide. Was ist vor dieser Zeit gewesen? das *Andre der Zeit*, nicht eine *andre Zeit*, sondern die Ewigkeit, der Gedanke der Zeit. Darin ist die Frage aufgehoben; denn diese meint eine *andre Zeit*. Aber so ist die Ewigkeit selbst in der Zeit; sie ist ein Vorher der Zeit, also selbst Vergangenheit: es ist *gewesen*, absolut gewesen: es ist nicht.«¹²

Es gibt also nicht etwas Solches wie eine andere Zeit, was außerhalb der *geschichtlichen* Zeit läge, ohne aus dieser einzig *realen* Zeit schon gedacht, tätig erfahren und gelebt zu sein. Damit ist die geschichtliche Zeit — die hier als das *Zukünftige* erscheint und als solches am Werk ist — die Möglichkeit zum Denken der Zeit (oder ihrer bloßen Vorstellung als nacktes, formloses Dauern, was Hegel »Zeit ohne Ausfüllung« nennt, wie eine leere Schale) als Ewigkeit, erst wenn diese geschichtliche Zeit gewirkt und so diese Ewigkeit als den bloßen *Gedanken der Zeit* post festum in der Form der absoluten Vergangenheit hinter sich gelassen hat. So erweist sich auch die Metaphysik, denn sie »beginnt« immer von neuem von ihrem vor-geschichtlich oder außer-geschichtlich konzipierten »Sein«, schon an ihrem Ausgangspunkt als — *Vergangenheit*, und gerade deshalb kann sie mit dem Verhältnis Sein und Zeit nicht zu Rande kommen, denn aus ihrer wesentlichen Fixiertheit auf die Vergangenheit kann sie nicht

¹² G. W. F. Hegel, *Jenaer Realphilosophie*, Felix Meiner Verl. Hamburg 1967, S. 273. — Im Zusammenhang mit der Vorstellung von der »Schöpfung der Welt« (der Natur und des Menschen) spricht Marx über die »generatio aequivoca«.

einmal an die Schwelle der Zukunft gelangen. Weil sie nie geschichtlich oder geschichtlich fundiert war, kann sie die Zukunft bestenfalls als »Progreß in die Endlosigkeit« betrachten (den, wie bekannt, Hegel »dunkle und schlechte Unendlichkeit« nannte), weil damit eine abstrakte Bewegung gedacht ist (in der nie ein reales »Überschreiten der Schranke« hier und jetzt wirkte), oder aber als reine Vergänglichkeit, beziehungsweise als bloßes Dauern (in die Ewigkeit).

Wenn aber Hegel von *einem* Schlag spricht, der den Menschen und die Welt schafft (womit schon gesagt ist, daß der Mensch seine Welt ist, und die Welt ist die Welt des Menschen als Produktionsprozeß und Herstellung des geschichtlichen Verhältnisses, durch das beide erst möglich sind als etwas Reales), dann handelt es sich hier um das Utopische als geschichtliche Tat par excellence.¹³ Dadurch wird die geschichtliche Welt (»Weltgeschichte«) erst eröffnet und die Dimension des Geschichtlichen, die sich von hier aus ereignet als reales Weltgeschehen und des Menschen in ihr. Wenn also das Utopischsein der geschichtlichen Zeit einerseits die Ewigkeit aufhebt als absolute Vergangenheit oder das, was einfach nicht ist, hebt es andererseits zugleich die bloße historische Zeit auf (die wir als »Zeit des Seins« bestimmen könnten oder der Chronologie), die sich linear bewegt wie die physikalische oder natürliche Uhrzeit, in der sich sehr wenig oder fast nichts Geschichtliches oder menschlich Relevantes ereignet.

Deshalb könnten wir sagen, daß die geschichtlich-utopische Zeit immer wieder als »Durchbruch« oder »Unterbrechung« (Re-evolution) wie eine Vertikale sich über die historische Zeit als Horizontale erhebt, ihre Negation darstellt (Aufhebung, Richtung, wesentliche Bewegungstendenz, Sinnggebung, Selbsterkenntnis). Diese Zeit ist der *angehaltene menschliche Augenblick* der Sammlung, Verdichtung und Raffung der Fülle und des Reichtums des geschichtlich erkämpften Inhalts, der geformten Sensibilität und Phantasie, in denen der Mensch und seine Welt *wirklich* sind aus ihrem eigenen und autenthischen *U-topos* als Unwiederholbarkeit. Hier hat das seine wesentlich einheitliche und unerschöpfliche Quelle, was wir (künstlerische, philosophische, wissenschaftliche, revolutionäre) schöpferische Tätigkeit nennen.

Auch die bestehende Wirklichkeit selbst stellt als solche eine »Horizontale« dar, die vom Utopischen, nicht nur als philosophischem (künstlerischem usw.) Bewußtsein und Selbstbewußtsein, sondern als tagtäglicher Fragwürdigkeit und Infragestellung, als Anregung zum Denken, als Quelle zu Entscheidungen für ein autenthisches Leben und den Kampf dafür, als unzählbarer Wille und unlöschbare *Vitalität* des Menschen, wie eine Vertikale durchgebrochen und unterbrochen wird. So unterbricht es die selbstzufriedene und selbstverständliche Verschlafenheit im Erreichten

¹³ Hegel sagt dies so aus: »Das Universum ist so unmittelbar frei vom Geiste, aber es muß zu ihm zurückkehren, oder vielmehr sein ist das *Tun*, diese Bewegung; er hat sich die Einheit herzustellen, ebenso in Form der Unmittelbarkeit. Er ist die *Weltgeschichte*«. — Ibid. S. 273.

(in dem, was *schon* ist und war), diese Verträumtheit des Menschlichen, das schon im Voraus zu allem bereit ist, und dem konsequent auch zu allen antihumanen Lebensbedingungen und Taten, wenn man sich »angenehm« darin gefunden hat und sich gut fühlt, und man fühlt sich fast immer so. Das Utopische bringt die bestehende Wirklichkeit so immer »in Ungelegenheiten« mit ihr selbst, und von ihrem Standpunkt aus ist es das »Beunruhigende« im Wesentlichen, da nach der Natur der Sache selbst alles »stört«, was neu ist; es stört das Verknöcherte und Mechanisierte, diesen Trott der Positivität, von deren Voraussetzung aus man nicht wahrnehmen kann und auch nicht wahrnimmt, daß sie — die Positivität — ihr »Sein« gerade diesem utopischen Novum zu verdanken hat, das sich in ihrem Grund immer von neuem ereignet.

Deshalb liegt der wesentliche Sinn alles Philosophierens (wenn von der Philosophie die Rede ist, aber es handelt sich nicht nur um sie, sondern um unser Leben) in unserer Zeit, das Bewußtsein vom utopischen Charakter des Geschichtlichen wachzuhalten, deshalb auch der bestehenden Wirklichkeit, die erst dadurch eine Chance hat, Sinn zu bekommen und sich in eine autentische, durch den Menschen erkämpfte und produzierte Heimat zu verwandeln, auf die wir uns nicht mehr (diluvial) vom Standpunkt der Biologie oder gar der Zoologie aus zu berufen hätten! Denn die menschliche Welt, die Wirklichkeit des Menschen und die Natur des Menschen sind immer und überall das Andere und Andersartige als das, was ist, und so ist ein »Bestehen« auf seinem Wesen als *menschlichen* (nicht tierischen) nicht nur ein bloßes sich Anpassen an das Bestehende (was, zwar unter den heutigen Bedingungen der entfremdeten menschlichen Verhältnisse und Beziehungen in der Welt ein besonderes Problem darstellt) sondern ein »Aus-sich-Herausgehen« (Ausnahme, Ex-statischsein, das U-topische des Seienden, um selbstigen mit anderen zu sein). So ist ein sich Berufen auf *irgend eine* Zugehörigkeit zu diesem bloßen »ist« (sei das: Volk, Nation, Klasse, Partei, Schicht, Gesellschaftsgruppe, Organisation, Institution, Beruf, Funktion, Reichtum, Lokalität, Gesangsverein u. Ä.) als einem Prinzip und Maßstab des menschlichen Sinns und der Berechtigung der Existenz, in seinem wesentlichen Metaphysischsein, immer wieder ein Beweis des letztlich geschichtlichen, und das bedeutet menschlichen Versagens und einer Lebenttäuschung.

Die Verlorenheit im Bestehenden zugunste des Bestehenden (= der nackten Selbsterhaltung), ohne Rücksicht darauf, wie sie sich zeigt (besonders aber in ihren degutanten und antihumanen Formen, die Ekel und Selbstekel hervorrufen), kann natürlich die Größe des Menschen nicht sein und ist es auch nicht. Am wenigsten aber ist sie es, wenn wir von diesem Standpunkt aus noch philosophieren wollen (oder »künstlerisch« schaffen!).

DIE DOPPELSINNIGKEIT DER UTOPIE

Mihailo Đurić

Beograd

Der Name und der Begriff der Utopie hatten bis vor kurzem einen sehr schlechten Ruf. Man sollte sogar sagen: einen so schlechten, daß er schlechter überhaupt nicht sein konnte. Nicht nur, daß man die Utopie von oben herab betrachtete, ihre Bedeutung unterschätzte und ihre Errungenschaften dem Spott aussetzte, sondern man bestritt dem Phänomen des Utopischen als solchem jeden Wert. Hierbei waren natürlich gewisse bürokratische und technokratische Kreise aller Art und Positionen führend, die dem alltäglichen Sprachgebrauch den Grundton gaben, obwohl es auch in der akademischen Welt nicht wesentlich anders war. Das Mißtrauen der Utopie gegenüber als einer besonderen Form des Bewußtseins und die Unzufriedenheit mit den konkreten Beispielen der Utopie als literarischer Gattung waren so groß, daß die Vertreter verschiedenster philosophischer und politischer Richtungen und Überzeugungen im Kampf gegen dem gemeinsamen Feind vereinigt, oft sogar die gegenseitigen Unterschiede und Streitigkeiten vergaßen. Noch bis gestern waren sich viele unserer gebildeten und mehr noch unserer halbgebildeten Zeitgenossen klar darüber, daß die Utopie keine neuen Perspektiven eröffnet, und daß es an ihren Quellen weder echte Erfrischung noch echte Erholung gibt, weil sie sich schon vorher irgendwie eingewöhnt hatten, daß das utopische Bewußtsein hoffnungslos mit einem unwirklichen Phantasieren und einer unverwirklichbaren Erwartung beschäftigt ist. Fast niemand hatte Verständnis für Bemühungen utopischen Charakters, für die Utopie als eine bestimmte geistige Einstellung, als eine bestimmte Ausrichtung des Bewußtseins, als eine bestimmte Denkweise, und noch viel weniger war man bereit, ihr offen und vorurteilslos ins Gesicht zu schauen oder für die Realisierung eines ihrer zahlreichen programmatischen Ziele einzutreten. Man würde nicht im geringsten übertreiben wenn man sagte, daß bis vor kurzem das Wort »Uto-

pie« eine überwiegend schimpliche Bedeutung hatte, so daß die Bezeichnung »Utopist« fast die schwerste Anklage war, die man dem Gegner ins Gesicht schleudern konnte.

In Bezug auf diese langdauernde Praxis liegen die Dinge doch heute ganz anders als man erwarten könnte. Es besteht kein Zweifel, daß im Laufe der letzten Jahre die Utopie eine echte, vollkommene Rehabilitation erlebt hat, daß vor unseren Augen die positive Bewertung der Utopie jäh und unerwartet die negative Bewertung zurückgestoßen und ersetzt hat. Sowie hat sich heute die Einstellung zur Utopie geändert, soweit ist heute die Utopie überall Mode geworden, und so sehr begeistern sich alle und bezaubern sich an ihr, daß jede Spur des einstigen Mißtrauens, der einstigen Verdächtigung ihrer Bemühungen und der Geringschätzung ihrer Resultate fast vollkommen verblichen ist. Heute begegnen wir überall und auf Schritt und Tritt Motiven utopischen Inhalts, heute ist nicht nur das theoretische, sondern auch das praktische Interesse für die Utopie aufgelebt, so daß man heute sogar im Namen der Utopie lebt und wirkt, und nicht nur indem man über sie spricht oder in ihren Bahnen denkt. Immerhin, es schaut so aus, als habe der siegreiche Gang der Utopie erst begonnen, als stehe der Utopie eine glänzende Zukunft erst bevor. Es dürfte kein Zufall sein, daß sogar auch viele hervorragende Vertreter der marxistischen Orthodoxie neuerlich eine starke Veröhnlichkeit dem Phänomen der Utopie gegenüber zeigen. Es wird immer offenkundiger, daß der Mythos des wissenschaftlichen Sozialismus heute im Grunde erschüttert ist. Fast als schwebte die Forderung nach Erneuerung des Sozialismus im Geiste der Utopie in der Luft, wenn nicht sogar die Forderung nach Rückkehr zum utopischen Sozialismus.

Man kann sagen, daß das heutige verstärkte Interesse an der Utopie engstens mit gewissen gesellschaftlichen und politischen Ereignissen der letzten Jahre verbunden ist, daß die heutige Begeisterung für die Utopie eine ausgesprochen gesellschaftlich-politische Bedeutung hat, daß diese Begeisterung eher Ausdruck und Bestätigung einer moralisch-praktischen Entscheidung der gewisser erkenntnis-theoretischer Bedürfnisse und Möglichkeiten ist. Natürlich, das größte Verdienst an dieser gründlichen Änderung in der Einstellung zur Utopie hat die gegenwärtige Studenten- und Jugendbewegung in den entwickeltesten Ländern des Westens. Besonders eine ihrer radikalen Richtungen, die im Mai 1968 die Geister der ganzen Welt in Bewegung brachte. Dank dieser Bewegung trat die Utopie auf Straßen und Plätze hinaus und verwandelte sich in eine revolutionäre Tat und einen revolutionären Willen, wurde zur mächtigen Waffe des Kampfes für die Befreiung des Menschen, so daß sich heute unter ihrer Fahne Unzufriedene und Rebellen aller Altersstufen und Farben versammeln. Nie wurde die Utopie so hochgeschätzt, nie vorher war die Utopie so unmittelbar lebensausgerichtet, nie vorher hatte die Utopie die gigantische Kraft, die sie in sich birgt, so überzeugend bewiesen.

Allerdings hat diese romantische Begeisterung für die Utopie, obwohl sehr wichtig und einflußreich, keinen paradigmatischen

Wert. Es handelt sich nicht um einen Modell der nur möglichen und einzig legitimen Verwendungsweise Motiven utopischen Inhalts im gesellschaftlichen Leben. Es besteht nämlich auch eine andere Form des praktischen Eintretens für die Utopie, die in den letzten Jahren immer mehr die Aufmerksamkeit der breiten Öffentlichkeit auf sich zieht und wobei Nüchternheit und Enthaltensamkeit im Vergleich zur romantischen Begeisterung eindeutig überwiegen. Es handelt sich um das Bemühen, die Utopie in den Dienst der rationellen Reorganisation der gesellschaftlichen Institutionen und Beziehungen zu stellen, sie beim Planen der Zukunft nützlich zu verwenden und in ein Gelegenheitsmittel der gesellschaftlichen »Ingenieurie« zu verwandeln. Wie stark sich heute das Streben, die Utopie den Forderungen nach allmählichen und partiellen gesellschaftlichen Reformen anzunähern und anzupassen, verbreitet hat, wie weit die heutige Welt bei Sinnggebung und Bedeutungserfassung des utopischen Strebens fortgeschritten ist, sieht man am besten daran, daß viele hervorragende Vertreter der Futurologie, einer neuen wissenschaftlichen Disziplin, in die man im Westen große Hoffnungen setzt, und die auch im Osten sehr schnell begeisterte Anhänger gewinnt, sich selbst gerne »realistische Utopisten« nennen.¹ Es ist eine andere Frage, in wie weit dieses Beherrschen und Bekämpfen der revolutionären Antriebe der Utopie überhaupt begründet und berechtigt ist, wie weit dieses Herabziehen der Utopie auf den Rang eines gewöhnlichen wissenschaftlich-technischen Projektes, maßgebender für die Bewertung ihrer tiefsten Möglichkeiten ist als der kürzlich erwähnte leidenschaftliche Aufschwung der utopischen Phantasie im Rahmen der Studenten- und Jugendbewegung. Obwohl schon selbst die Tatsache, dass so etwas geschehen konnte, auf eine innere Schwäche der utopischen Intention als solcher hinweist.

Es ist selbstverständlich, daß das heutige verstärkte Interesse für die Utopie nicht immer eine positive Richtung nimmt und positive Eigenschaften hat. Obwohl die heutige Neigung zur Utopie wesentlich anders ist als die frühere, insofern als die frühere Bewertung ihrer Werte genau umgekehrt war, sind wir auch heute noch von einer allgemeinen Übereinstimmung in dieser Hinsicht weit entfernt. Es wäre wirklich seltsam, wenn alles ganz glatt und unbemerkt vorbei ginge, wenn der plötzliche Umschwung in der Einstellung zur Utopie, zu welchem es in erster Linie dank dem Eintreten und der Aktionen der Studentenjugend und gewisser Schichten der Intelligenz gekommen ist, auf einen allgemeinen und einstimmigen Beifall träge. Man muß sich damit abfinden, daß die Utopie auch heutzutage noch Zielscheibe verschiedener Angriffen ist, daß die Utopie auch heute auf alle möglichen Widerstände und Aversionen trifft, daß die Utopie auch heutzutage den verschiedensten Verdächtigungen ausgesetzt ist, so daß es so-

¹ Mehr darüber im Artikel Wilbert E. Moore's, »The Utility of Utopias«, *American Sociological Review*, 31/6 (1966), S. 765—772. Siehe auch Beilagen F. Bloch — Lainé's und B. de Jouvenel's in dem Buch: Frank E. Manuel (ed.), *Utopias and Utopian Thought* (Boston: H. Mifflin, 1966).

gar Versuche des offenen und rücksichtslosen Abrechnens mit ihr gibt, Versuche, sie als eine rasend gewordene und habgierige, unterwühlende und zerstörerische Kraft zu enthüllen. Nur sind das alles heute mehr oder weniger vereinzelt Stimmen, die in der Masse anderer, hellerer und lebendigerer, frischer und schwungvoller Stimmen untergehen.

Auf jeden Fall ist es nicht beunruhigend, wenn man von Zeit zu Zeit noch immer einiges Schimpfen über die Utopie hören kann. Es ist noch viel schlimmer, daß viele heutige überwiegend praktische Bestätigungen des Wertes und der Nützlichkeit des utopischen Standpunktes so offensichtlich ungenügend und ungeeignet sind, daß sie nur wenig zu einem tieferen Verständnis schon allein des Phänomens des Utopischen beitragen. Man spricht offensichtlich viel mehr über die Utopie als man über sie nachdenkt, viele heutige Diskussionen über die Utopie leiden unter leerer Rhetorik und trüben unsere Sicht viel mehr als sie sie klären. Ist es überhaupt nötig zu betonen, daß die Utopie heute noch immer ein unbekanntes und unerforschtes Land ist, daß alles, was in Verbindung zu ihr steht, heute noch immer zweifelhaft und ungewiß ist? Es gibt nicht einmal klare und zuverlässige Begriffsbestimmungen, die als Kriterium für Abgrenzungen dienen könnten. Und was sollte man erst sagen über andere, schwerere und umfassendere Fragen, die den Sinn und die Bedeutung des Utopischen angehen, oder über die letzten, schwersten und umfassendsten Fragen, die die Grundvoraussetzungen, auf welchen die utopische Intention beruht, angehen, bzw. über wesentliche Bedingungen, die die utopische Einstellung als solche ermöglichen. Es scheint, daß viele heutige glühende Verfechter der Utopie weder die Wichtigkeit dieser Fragen eingesehen, noch in befriedigender Weise über sie nachgedacht haben.

Gleich muß man sagen, daß das größte Verdienst in der Vorbereitung des Umschwungs im Erfassen und bei der Bewertung des Phänomens des Utopischen dem Begründer der Wissenssoziologie Karl Mannheim zukommt, dessen Buch »Ideologie und Utopie« seinerzeit in akademischen Kreisen großen Anklang fand, ein Anklang, der in keinem Verhältnis steht zum wahren theoretischen Wert dieses Buches. Hier hat dieser bedeutende deutsche Soziologe der mittleren Generation entschieden mit dem früher üblichen, unterschätzenden Erfassen der Utopie als abstrakte ahistorische Vorstellung einer idealen gesellschaftlichen Einrichtung Schluß gemacht und die Möglichkeit einer neuen Bestimmung der Utopie als lebendige, wirksame Vision der Zukunft angekündigt, als kritisches Bewußtsein das nicht mit dem bestehenden Zustand übereinstimmt, sondern diesen Zustand übersteigt, mit der Absicht seine partielle oder vollkommene Änderung zu beeinflussen.² Es macht nichts, daß Mannheim es dabei nicht geschafft hat, auf befriedigende Weise seinen Grundgedanken durchzusetzen, daß er auf halbem Wege stehen geblieben ist und sich in unnötige Schwierigkeiten verwickelt hat, so daß man bei ihm keinen klaren Begriffsunterschied zwischen der Ideologie und der

Utopie findet. Dank seiner Bemühungen, oder wenigstens größtenteils in Verbindung mit diesen Bemühungen, versteht man heute unter Utopie fast immer — und anscheinend zurecht — den denkend-handelnden Aufschwung über die Wirklichkeit hinaus, oder besser gesagt, das moralischpraktische Übersteigen der vererbten Institutionen und Beziehungen, das Nicht-Annehmen-Wollen des Gegebenen, das Übertreten des bestehenden Zustandes in Richtung auf eine neue, bisher noch ungesehene, aber mögliche Form des menschlichen Seins. Auf jeden Fall betrachtet man heute die Utopie als eine überwiegend kritische Instanz, vor welcher alle gesellschaftlichen Heiligtümer zusammenbrechen, vor welcher die Wahrheit der Gesellschaftsordnung sich als eine gewöhnliche Lüge enthüllt, man betrachtet die Utopie als ein ausgesprochen-kritisches Unternehmen, und dies wäre eigentlich die wichtigste und mächtigste Waffe der Gesellschaftskritik.

Aber wenn auch dieses Erfassen der Utopie als mehr oder weniger unkonformistische, wenn auch nicht revolutionäre Einstellung zur Welt und zum Leben, heute sozusagen schon zum allgemeinen Eigentum geworden ist, insofern als dieses Begreifen fast allen heutigen Gesprächen über das Phänomen des Utopischen sein Siegel aufprägt, dann darf dies auf keinen Fall heissen, dass hier keine Unstimmigkeiten und Unebenheiten existierten, bzw. dass es keine Schwierigkeiten mehr gäbe über die man gründlich nachdenken sollte. Nicht nur, daß schon große Unterschiede bestehen zwischen den heute bekanntesten Versuchen, den Begriff der Utopie in Bezug auf viele nebensächliche Einzelheiten zu bestimmen, sondern es bleibt die große Frage, inwiefern sich diese Versuche überhaupt auf dieselbe Erscheinung beziehen: so genügt es schon, auf zwei sehr weitreichende und ernsthafte Versuche hinzuweisen: auf den Versuch von Ernst Bloch, dem man in der letzten Zeit eine ausserordentliche Bedeutung beimisst, obwohl bei ihm Strenge und Systematik des Denkens im großen und ganzen der poetisch-metaphorischen Ausdrucksweise zum Opfer fallen, und auf den Versuch von Raymond Ruyer, der ausserordentlich viele interessante und anregnerische Bemerkungen bringt, obwohl der Name seines Autors bei weitem nicht so unmittelbar mit dem Begriff der Utopie verbunden ist wie der des erstgenannten Autors. Es fällt sofort auf, daß Bloch und Ruyer nicht viel gemeinsam haben, weder in methodologischer, noch in substantieller Hinsicht, wenn auch gewisse äußerliche Berührungspunkte und Ähnlichkeiten im Hinblick auf die Begriffserfassung vorhanden sind. Ruyer bewegt sich überwiegend auf dem gnoseologischen Gebiet, so daß er die Utopie mit einer eigenständigen Denkweise vergleicht, während Bloch überwiegend sich im ontologischen Bereich bewegt, so daß er die Utopie als eine Grundbestimmung innerhalb der objektiven Wirklichkeit insgesamt begreift und nicht nur als ein Grundzug des menschlichen Bewußtseins. Zwi-

* In seiner Einleitung zur jugoslawischen Ausgabe der »Ideologie, und Utopie« (Beograd: Nolit, 1968) S. XXVII, kritisiert Vojin Milić Mannheim's Zurücktreten von dem gewöhnlichen Erfassen.

schen Ruyer's Erfassen der Utopie als einer geistigen Übung mit alternativen Möglichkeiten der Wirklichkeit³ und Bloch's Erfassen der Utopie als Hoffnung auf das objektiv-real Mögliche, als Vertrauen in die Fähigkeit der Dinge, anders zu sein, klafft ein Abgrund.⁴

Man muß gestehen, daß Bloch's Hinweis auf das Bedürfnis und die Möglichkeit der ontologischen Rechtfertigung der utopischen Neigung zum Übersteigen aller Grenzen sehr belehrend ist, daß sein Versuch einer ontologischen Begründung des utopischen Bewußtseins jede Aufmerksamkeit verdient. Und dies, obwohl die Ontologie des Noch-Nicht-Seins (die ihren Gipfel erreicht in Bloch's radikaler Behauptung, daß der letzte Grund alles Seienden noch keine vollkommene, abgeschlossene, ein für allemal gegebene Wirklichkeit ist, sondern ein objektiv-real mögliches *Utopicum*) so offenbar ungenügend ist, um in unserer weiteren Untersuchung nützlich dienen zu können. Auf jeden Fall, es scheint schwer, daß nach Bloch überhaupt noch eine rein gno-seologische Bestimmung des Phänomens des Utopischen akzeptiert werden könnte, es wäre genauso schwer, Recht auf ein ernsteres Betrachten diesen Phänomens zu beanspruchen, wenn man die ontologische Dimension vernachlässigen wollte. Aber immerhin hat Bloch doch deutlich aufgezeigt, worin das wahre philosophische Problem der Utopie liegt.

Aber lassen wir fremde Meinungen und Bemerkungen bei Seite. An dieser Stelle ist es nicht notwendig, ausführlich Bloch's Auffassung zu erklären, sowie seine Vorteile und seine Mängel im Vergleich mit Mannheim's, Ruyer's oder irgendeines anderen älteren oder neueren Auffassung, kritisch abzuwägen. Es genügt, daran zu denken, was wir schon beim bisherigen Erklären festgestellt haben. Es soll auch nicht die Rede davon sein, jetzt unsere Anfangsdefinition der Utopie als bestimmter Form des intentionalen Bewußtsein, als bestimmter Weise der kritischen Einstellung zur Welt und zum Leben aufzugeben. Man kann nichts erreichen, wenn man den Begriff der Utopie bis zur äußersten Grenze der Möglichkeiten ausdehnt, wenn man ihn so erweitert, um alle möglichen Gebiete der realen Welt zu umfassen. So kann man nur in große Schwierigkeiten geraten, da der Begriff in diesem Fall vollkommen leer und unbestimmt wird. Daher statt am Anfang zu beginnen, wird es am besten sein, dort fortzufahren wo wir stehen geblieben sind.

Unsere erste und wichtigste Aufgabe besteht darin, die utopische Absicht selbst näher zu untersuchen, die utopische Einstellung als solche näher zu bestimmen. In diesem Sinne muß man betonen, daß der utopische Standpunkt ausgesprochen humanistisch ausgerichtet ist, daß die ganze Utopie von der Idee der

³ Raymond Ruyer, *L'utopie et les utopies* (Paris: Presses Universitaires de France, 1950), S. 9.

⁴ Ernst Bloch, *Tübinger Einleitung in die Philosophie*, I (Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1963), S. 132, 137—138. Siehe auch Ernst Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, I (Frankfurt/M: Suhrkamp, 1959), besonders S. 258—287.

Menschlichkeit des Menschen besessen ist, daß sie ganz im Zeichen der Ergebenheit an die große Sache der menschlichen Befreiung steht. Dies geht klar daraus hervor, weil das utopische Bewußtsein entschlossen den bestehenden Zustand verleugnet, weil die Utopie sich hoch über diesen Zustand erhebt, weil sie diesen Zustand in Richtung einer neuen, nirgendwo realisierten, aber möglichen Form des Lebens übersteigt. Welchen anderen Sinn könnte dieser Aufschwung haben, wenn nicht einen menschlich-befreienden, wie könnte man dieses Übersteigen anders begreifen, wenn nicht als Einsetzen für die Verwirklichung höchster humanistischer Werte? Insofern ist es offensichtlich, daß die Utopie die wahre menschliche Welt, die hinter dem Vorhang der unmittelbaren gesellschaftlich-geschichtlichen Erfahrung verborgen liegt, enthüllt, daß sie das, was dem Menschen paßt, und seinen tiefsten Bedürfnissen entspricht, und was mit der menschlichen Natur übereinstimmt, vergegenwärtigt. Und das heißt, daß unsere Definition ergänzt und erweitert werden soll, in dem Sinne, daß die Utopie die Wahrheit des menschlichen Seins ankündigt und seinen geistig-geschichtlichen Grund aufweist, sowie seinen höchsten Zweck offenbar macht.

Es ist ganz sicher, daß die utopische Phantasie nicht nur von irgendeiner zufälligen subjektiven Neigung und Stimmung abhängen kann, daß ihre Entstehung und Erhaltung einige objektive Anlässe haben muß, weil über all ihrem Trachten eine höhere Notwendigkeit waltet. Insofern rechnet die Utopie mit der Wahrscheinlichkeit ihrer Bilder und Vorstellungen, insofern hat sie sich ernsthaft an ihre Aufgabe herangemacht, insofern weist sie jede Zufälligkeit und Künstlichkeit entschieden von sich, so daß es unbegreiflich ist, wie man ihr überhaupt so hartnäckig etwas beimessen konnte, was ihrem eigenen Selbstverständnis doch so entgegengesetzt ist. Die Utopie wäre dann ein einfaches intellektuelles Spiel, ein reines Abenteuer der Phantasie, eine leere Schöpfung der Spekulation, wenn sie keinen Anhaltspunkt in einer tieferen und umfassenderen menschlichen Erfahrung hätte. Ohne einen solchen Anhaltspunkt könnte die Utopie kaum die herrschende Ordnung der Dinge gefährden und noch weniger ihre Änderung beeinflussen. Zumindes könnte sie überhaupt nur schwerlich die Aufmerksamkeit so vieler Generationen auf sich ziehen.

Es wäre zu wenig, wenn man sagte, dass die Utopie den kritischen Geist anregt in der Erörterung der menschlichen Dinge. Das ist nicht falsch, aber es ist ungenügend. Die Utopie ist nicht nur mißtrauisch und unversöhnlich gegenüber den vererbten Institutionen und Beziehungen, sie brandmarkt diese Institutionen und Beziehungen nicht nur als eine entfremdete, entartete menschliche Praxis. Es besteht daher kein Grund, die Utopie mit der Gesellschaftskritik gleichzusetzen. Es genügt auch nicht, wenn man ihr den Vorrang in der rücksichtslosen Kritik alles Bestehenden zuerkennt. Nicht einmal auf diese Weise erzielt man die notwendige Genauigkeit bei Bestimmung ihres Begriffes. Die

Utopie hat eigentlich viel größere Ambitionen als nur das kritische Denken in Bewegung zu bringen, sie will etwas mehr und umfassender sein als die Kritik, sie will an der Schaffung einer neuen besseren, wahrhaftig menschlichen Welt beteiligt sein. In diesem Sinne muß man sagen, daß die Aufgabe der Utopie genauso schöpferisch wie zerstörerisch ist. Im Gegensatz zu den verkrümmten, verkrüppelten Institutionen und Beziehungen, von denen sie ein für allemal die ganze Menschheit befreien möchte, betont die Utopie das Ideal der menschlichen Gemeinschaft, sie bewahrt das Maß der Menschlichkeit und zeigt auf, worin der wahre Sinn und die wahre Form des Lebens liegen. Deshalb ist die Utopie ständig der Gefahr des Mißerfolges ausgesetzt und deshalb gleiten viele ihrer praktischen Schritte in Dogmatismus und Phanatismus ab.

Die Utopie setzt offensichtlich ein abgeschlossenes, vollkommenes Urbild der Welt voraus, ihr Aufflug über die Wirklichkeit hinaus hat den Charakter der Annahme, Übernahme und Vermittlung eines höheren Auftrags, ihre Nicht-Versöhnung mit der herrschenden Ordnung der Dinge schöpft ihre Kraft aus den tiefsten Quellen der Ewigkeit. Der Utopie ist nichts so eigen als diese Bindung an die Welt übersinnlicher Wesenheiten, als dieses Entgegenstehen allem Verganglichen und Vorübergehenden, als diese Bestätigung des Sinnes gegenüber der Sinnlosigkeit. Es wäre kein Fehler zu sagen, daß die Utopie nur ein radikaler Versuch der Befestigung, oder wenn man so will, ein Versuch der Beruhigung und Befriedung der Welt ist. Im Rahmen der Utopie ist kein Platz für Unsicherheit, die Utopie ist unerschütterlich in ihrer Einstellung zu dem, was das wichtigste ist, sie verstärkt den Glauben an das Absolute, an das, was an sich schön und gut ist, was göltig ist ohne Rücksicht auf Zeit und Ort. Insofern besteht kein Zweifel, daß die Utopie engstens mit der Metaphysik verbunden ist, daß das utopische Denken tief in der metaphysischen Erfahrung wurzelt, daß die utopische Intention auffallend von der metaphysischen Grundeinsicht in den Unterschied von Sein und Seiendem belastet und begrenzt ist. Weil nämlich die utopische Übersteigerung des bestehenden Zustandes eine deutliche Richtung und einen deutlichen Sinn nur dann bekommt, wenn sie von gegebenen, vollkommenen, ewigen Formen und Urbildern ausgeht. Diese Übersteigerung wäre nur möglich unter der Voraussetzung, daß das Sein im Grunde schon fertig, vollendet, unveränderlich ist: sie ist berechtigt, nur weil eine transzendente Welt als Maß und Grenze aller diesseitigen Dinge und Erscheinungen besteht, nur weil alle Möglichkeiten des menschlichen Daseins in einer höheren Wirklichkeit, in der intelligiblen Welt der Ideen, bzw. im göttlichen Verstand umfasst und vorausbestimmt sind.

Aber wenn es richtig ist, daß die Utopie im Schatten der Metaphysik lebt, daß sie sich von ihrer Quelle nährt und unter ihrem Schutz gedeiht, ist es dann nicht richtig, daß das utopische Bewußtsein hoffnungslos mit unwirklichem Phantasieren und unver-

wirklichbaren Erwartungen belastet ist? Ist es auf diese Weise erfasste, zu einer weiten, »elyseischen Jenseits«⁵ gewendete Utopie, nun nicht vollkommen abstrakt und unlebendig? Ist im diesem Fall die Frage nach der praktischen Anwendbarkeit der Motiven utopischen Inhalts im gesellschaftlichen Leben nicht von entscheidender Wichtigkeit? Dies insbesondere in Bezug auf die heute so verbreitete Meinung, der zufolge der größte Wert der Utopie in ihrer Fähigkeit als Wegweiser für das Handeln liegt. Die Frage ist eigentlich darin, inwieweit die Utopie überhaupt fähig ist, das Handeln anzuregen, wenn das utopische Reich grundsätzlich jenseits des Bestehenden liegt, so daß keine Gefahr besteht, daß es jemals vollkommen verwickelt werden könnte?

Die Antwort auf diese Frage muß man nicht weit suchen. Wenn man nur ein wenig besser überlegt, bemerkt man sofort, daß die prinzipielle Unverwirklichbarkeit und Unanwendbarkeit der Utopie nicht im geringsten ihren praktischen Wert gefährdet. Vielmehr wird man einsehen, daß die Utopie im gesellschaftlichen Leben eine wichtige Rolle spielte und immer noch spielt, gerade weil sie rücksichtslos die fundamentale Strukturschwäche und Mängel des bestehenden Zustandes entdeckt, weil sie auf die tragische Kluft zwischen Idee und Wirklichkeit hinweist. Danach ist die prinzipielle Unverwirklichbarkeit und Unanwendbarkeit der Utopie kein zufälliges äusserliches Hindernis in ihrer Anwendung für praktische Zwecke, sondern die wesentliche Bedingung ihrer Wirksamkeit. Es handelt sich, nämlich, um die unerschöpfliche Quelle der utopischen Inspiration, weil nur das, was nirgends existiert nie veraltet,⁶ weil nur das als immer Neue, d. h. als immer Reine und Glänzende, immer Junge und Attraktive bleibt, was nie und nimmer erreicht werden kann. Es ist nicht zufällig, daß der Schöpfer der neuzeitlichen Utopie als literarischer Gattung, der englische Humanist Thomas More es für nötig hielt, am Ende seiner berühmten Schrift zu betonen, daß er es sich mehr wünscht als er hofft, auch auf englischem Boden eine utopische (oder wenigstens einige ihrer Teile) realisiert zu sehen. Eher wird es für die Utopie wesentlich sein, einzusehen, daß das Ideale nie das Reale werden kann und daß gerade diese Unmöglichkeit die dauerhafte Gewähr seiner Anziehungskraft ist, daß die wehre Zukunft nie kommen kann, weil sie dann den Charakter der Zukunft verlieren würde, daß die utopische Intention wahrhaft utopisch ist, nur wenn sie im Rahmen der reinen Möglichkeit verbleibt, nur wenn keine Aussicht auf endgültigen Erfolg besteht, weil sie nur so der Urheber des Handelns immer neuer und neuer Generationen sein kann.

Daraus folgt, daß jeder Hinweis auf die Möglichkeit, die utopische Einstellung in eine engere Verbindung mit realen gesell-

⁵ Diesen Ausdruck gebrauchte als erster Arnheim Neusüss, *Utopie: Begriff und Phänomen des Utopischen* (Neuwied: Luchterhand, 1968), S. 47.

⁶ Dem bekannten Spruch Schiller's gemäß, der von Ernst Bloch erwähnt und kommentiert in *Tübinger Einleitung in die Philosophie*, S. 131. Näher über Bloch's Erklärung von diesem Spruch Schiller's im Buch: Abdulah Sarčević, *Iskon i smisao* (Sarajevo: Svjetlost, 1971, S. 129—132.

schaftlichen Prozessen und Tendenzen zu bringen, überspannt und verdächtig ist, daß jeder Versuch die Utopie als mehr oder weniger glückliche Antizipation des zukünftigen historischen Geschehens zu erfassen, vergeblich und unbegründet ist. Es ist schwer mit der Kategorie der objektiven Möglichkeit an das Phänomen des Utopischen überhaupt heranzugehen. Als hinge die Utopie von ihren wirklichen Aussichten auf Verwirklichung ab. Als wäre für die Utopie in irgendeiner Hinsicht die Kenntnis der aktuellen gesellschaftlichen Lage im Bezug auf ihre mögliche Änderung in einer bestimmten Richtung wichtig. Die utopische Möglichkeit hat gar nicht den Charakter der Noch-Nicht-Wirklichkeit, und setzt die Wirklichkeit überhaupt nicht als Maßstab an, sie rechnet mit gar nichts was schon objektiv besteht und wirkt, sie weist auf keine bestehende Tendenz, die schon auf dem Wege der Verwirklichung ist, hin. Die utopische Möglichkeit ist keine aristotelische Möglichkeit im Sinne der potentiellen oder virtuellen Vorbestimmung des aktuellen Geschehens, es ist keine private, d. h. vorenthaltene oder verweigerte Art des Daseins im Sinne des Noch-Nicht-Wirklichen von Etwas, was von Anfang an gegeben, festgesetzt und entschieden ist.

Sagen wir so: die Utopie kennt und gestattet keine Möglichkeit, die nach Verwirklichung strebt, sie hält nichts von einer Wirklichkeit, die noch keine ist, aber kann und sein soll, sie weckt nur den Sinn für die reine Möglichkeit, die immer bleibt, was sie ist, die nicht ist und nie sein wird etwas anderes als die Möglichkeit, die überhaupt nicht danach strebt, in die Wirklichkeit zu übergehen, weil sie in sich keine handelnde Tendenz trägt, weil sie eine ursprüngliche Zukunft ist, die im ununterbrochenen Kommen fortdauert. Daher, müssen wir, um die Utopie zu verstehen, uns von allen Illusionen im Bezug auf die Beziehungen zwischen der Metaphysik und der Geschichte befreien, wir müssen uns klar darüber sein, daß die Utopie nicht mit der Veränderung und mit dem Werden verbunden ist, weder mit dem Fortschreiten noch mit einem Begreifen der Wirklichkeit als zweckhafter Bewegung. Im Rahmen der historischen Zeit kann die Utopie nie realisiert werden; da ist nur ein partielles Annähern an eines ihrer zahlreichen programmatischen Ziele möglich. Als eine ausgeprägte moralisch-praktische Instanz der Menschheitsgeschichte, ist die Utopie die wortreichste, überzeugendste Bestätigung der Tatsache einer wirklichen Abtrennung des Menschen von seiner ursprünglichen Heimat, aber auch der immer wieder bestehenden Möglichkeit der Rückkehr in diese Heimat.

Man muß zwar zugeben, daß eine solche Erfassung der Utopie nicht im geringsten den heutigen Bedürfnissen, Forderungen und Erwartungen entspricht. Sie ist vielleicht dem heutigen Gefühl für Takt und guten Geschmack sogar ganz entgegengesetzt. Es hilft nichts, daß diese Erfassung so offensichtlich etymologisch begründet und berechtigt ist, und daß sie zweifellos im Laufe der Geschichte die Unterstützung der bedeutendsten Vertreter des utopischen Standpunktes genießt. Das heutige verstärkte Inte-

resse für die Utopie leidet unter keinem metaphysischen Vorurteil, es steht in keiner Verbindung zu dem, was angeblich heute die leidenschaftliche Sehnsucht nach der absoluten Jenseitigkeit sein soll. Es ist geradezu lächerlich sich vorzustellen, daß die Utopie heute in irgendeiner Weise behilflich ist, den Glauben in einen objektiv gültigen Sinn des Lebens, der ihm der Natur der Dinge nach innewohnen müßte, zu festigen. Wir leben in einer Zeit, wo das Licht der Idee erloschen ist, wo sich das Sein aus der Welt zurückgezogen hat, wo das Sein nur noch als Gespenst auftaucht, nur noch als leeres, unwirkliches, unwesentliches Sein erscheint. Dort, wohin der Mensch einmal den Blick erhob, um sich selbst und seine Umwelt besser zu verstehen, um sich im richtigen Licht zu sehen, gibt es heute nichts mehr, was beruhigen, stärken oder heilen könnte. Dort ist nur leere Weite, um nicht zu sagen Wüste. Dieses epochale Schicksal verwirrt aber den heutigen Menschen nicht im geringsten. Er beweint nicht, was geschehen ist und versucht nicht, die entstandene Leere auszufüllen. Seine Begeisterung für die Utopie zeigt und bestätigt vielmehr diese Abwesenheit des objektiven Sinnes der Welt und des Lebens, weil sie keinesfalls den Versuch des Hineintragens eines solchen Sinnes in die Welt und ins Leben darstellt.

Heute erwartet niemand von der Utopie, daß sie die Wahrheit über den Sinn des menschlichen Daseins in der Welt verbreitet, daß sie den Menschen von allen bisherigen Irrwegen und Irrtümern befreit. In den heutigen theoretischen und praktischen Bemühungen um die Utopie gibt es keine Spur des Versuchs, irgendeine endgültige Lösung des Rätsels vom menschlichen historischen Schicksal zu finden. Heute glaubt auch keiner mehr, daß die Utopie im Stande wäre, die ehemalige chiliastischen und eschatologischen Hoffnungen und Befürchtungen, wenn schon nicht in entwickelter Form, so doch wenigstens in der Ankündigung zu beleben. Für den Menschen der heutigen Zeit hat die Utopie keinen metaphysischen Wert. Heute mutet jede substantielle Deutung des Wesens des Menschen und des Seins aller Seienden fremd und unakzeptabel an, so daß schon allein die Erinnerung an irgendeine auf der Welt der Ideen gegründete Utopie, Unbehaglichkeit herausfordert. Heute wissen wir alle, daß es für eine auf der Metaphysik gegründeten Utopie keinen Platz in der Welt offener Möglichkeiten gibt, in der Situation des vollkommenen Abbruchs mit der Tradition, in den Bedingungen der modernen Lebensweise; insofern sind wir alle bewusst, daß eine solche, metaphysisch gefärbte Utopie notwendig die Freiheit des Menschen gefährden, die schöpferische Betätigung des Menschen begrenzen würde. Die heutige Bindung an die Utopie hat einen ganz anderen Sinn als früher: damals schwur man auf sie, heute erhebt man sich in Namen der Utopie gegen alle bisherigen Denkgewohnheiten und Regeln des Denkens, gegen alle Urbildern und Modelle, gegen jede Gewissheit und Standhaftigkeit. Es handelt sich um die Entfernung aller Hindernisse und Beschränkungen, durch die der Mensch der bisherigen Geschichte unterworfen war, es handelt sich ebenso um die Entdeckung der Möglichkeit einer

andersgearteten Welt, von der im voraus überhaupt nicht klar ist, worin sie besteht und ob es überhaupt wert ist, in ihr zu leben, sowie um das Erleben einer Verlockung und Bitterkeit der absoluten Freiheit bis zur letzten Grenze der Möglichkeit.⁷

In Bezug darauf, daß die heutige Bekehrung zur Utopie so offensichtlich die Krise der Ganzen europäischen Kultur ausdrückt und vertieft, und besonders in Bezug darauf, daß die Utopie heute so offensichtlich im Phanatismus der Freiheit versunken ist, insofern da sie bei der Entzündung der zerstörerischen Leidenschaften vorangeht (als heute überhaupt noch etwas zu zerstören, was nicht schon längst zerstört wäre), ist es sehr schwer eine deutliche und eindeutige Stellung zum utopischen Standpunkt als solchen einzunehmen. Zumindest bleibt die große Frage, ob die Utopie heute überhaupt fähig ist, das menschliche Leben nach der Wahrheit auszurichten, ob sie überhaupt den heute so erschütterten in die Macht der Vernunft zurückzubringen vermag, ob die utopische Intention überhaupt in der Lage ist, der Sache des Denkens in unserer Zeit einen entschlossenen Anstoß zu verleihen.

⁷ Insofern soll man sich nicht wundern, wenn Herbert Marcuse sogar über »die Ende der Utopie« als fast fertiger Tatsache, spricht, überzeugt davon, daß heute jeder utopischer Gedanke über die Umwandlung der Gesellschaft wirklich möglich ist, daß jede Änderung der technischen und natürlichen Umwelt heute historisch realisierbar ist, daß jede solche Änderung ihren Platz, ihren Topos in der Geschichte hat. Siehe Herbert Marcuse, *La fin de l'utopie* (Paris: Editions du Seuil, 1968), S. 8—16.

WIE DIE IDEE ZUR UTOPIE WURDE

K.-H. Volkmann-Schluck

Köln

Die Utopie hat sich in bestimmten Gattungen und Formen der Literatur manifestiert, die nach Struktur, Absicht sowie nach den gesellschaftlich-politischen Motiven ihrer Entstehung untersucht werden können. Von diesen literarischen Erscheinungen der Utopie soll hier nicht die Rede sein. Thema der folgenden Betrachtung ist vielmehr ein Denken in Utopien, welches das gegenwärtige Bewußtsein mehr oder weniger offenkundig mitbestimmt. Dieses utopische Denken soll im folgenden nicht nach seinen Merkmalen lediglich beschrieben werden, es gilt vielmehr, es in seiner Genesis zu konstruieren und den geschichtlichen Ort seines Auftretens zu umgrenzen.

Über das Wesen, die Herkunft und den geschichtlichen Ort des utopischen Denkens seien zu Beginn einige Thesen aufgestellt, die freilich nur so viel und so wenig gelten, als die begründenden Aufweisungen für sie erbracht werden können:

1) Die Utopie ist etwas Nichtiges, dessen eigene Nichtigkeitsstruktur allein im Blick auf sie selbst gefaßt und erkannt werden kann.

2) Sie ist zwar etwas Nichtiges, also Nichtseiendes, aber es gibt sie, sie existiert. Deshalb bedarf sie, wie alles Existierende, einer ratio essendi. Die Utopie hat ihren Seinsgrund in einer Hoffnung, die einzig und allein im Faktum des auf die Zukunft hoffenden Menschen beruht.

3) Das Denken in Utopien ist die äußerste und letzte Folge der ins Unwirkliche und Nichtige vergehenden platonischen Metaphysik, ein Vorgang, welchen Nietzsche als die Heraufkunft des europäischen Nihilismus erkannt hat.

4) Das Denken in Utopien ist eine Erscheinung des sich seiner selbst nicht eingenständigen, sich selbst verstellenden europäischen Nihilismus.

Diesen Thesen sollen im folgenden aufgewiesen und begründet werden, wobei die Darstellung sich auf das Notwendigste be-

schränken, ja sogar sich oftmals mit bloß erinnernden Hinweisen begnügen wird.

Der Titel der Erörterung ist mit Absicht einem Abschnitt aus der von Nietzsche im Jahre 1888 verfaßten »Götzendämmerung« nachgebildet. Dieses Stück ist überschrieben: »Wie die 'wahre Welt' endlich zur Fabel wurde. Geschichte eines Irrtums«. Nietzsche erzählt hier die Geschichte des europäischen Denkens, welche die Geschichte der von Plato als das wahrhaft Seiende angesetzten Idee ist, nach ihren Grundschriften, in der Absicht, sein eigenes, eigentliches, nämlich mit dem »Zarathustra« beginnendes Denken in seiner geschichtlichen Notwendigkeit zu begreifen. Wir folgen diesem Geschichtsentwurf bis zu der Phase, in welcher Ursprung und Wesen der Utopie in den Blickbereich gelangen können.

Die Darstellung der Hauptstadien der platonischen Metaphysik ist von Nietzsche so angelegt, daß nicht ein Überblick über mannigfache Lehren von der Idee gegeben wird; die Idee wird vielmehr, ihrem Ursprung aus der sokratischen Frage nach den Seinsmöglichkeiten des Menschen, dem Ethos also, entsprechend, von vornherein in den Bezug zu einer Art des Menschseins gestellt, aus welcher sich das jeweilige Welt- und Selbstverhältnis des Menschen bestimmt.

Das erste Stadium charakterisiert Nietzsche so: »1) Die wahre Welt, erreichbar für den Weisen, den Frommen, den Tugendhaften, — er lebt in ihr, er ist sie...«

Die Ideen bilden eine eigene Welt, und zwar deshalb, weil sie dem Bereich des Entstehens und Vergehens, in dem sich der Mensch immer schon aufhält und der sich ihm in der sinnlichen Wahrnehmung unaufhörlich bekundet, abgesondert sind. Sie bilden ferner die *wahre Welt*, weil sie dasjenige Seiende sind, das sich von sich her als es selbst in seinem sich immer gleichbleibenden Aussehen beständig präsentiert, im Gegensatz zu allem, was dem Entstehen und Vergehen unterliegt und deshalb, um zu sein, einer Hervorbringung bedarf, wie die Naturdinge und die Gebrauchsdinge. Seiendes von so überschwenglicher Seinsart, wie die Ideen es sind, in die Anwesenheit gelangen zu lassen, vermag neimals der Mensch, sondern nur der Gott. Der Mensch kann die nur als schon seiende erblicken. Wohl aber ist alles menschliche Tun und Lassen, alles Herstellen und Vollbringen nur im Licht der zuvor erblickten Ideen möglich, so daß es nach Platons eine bloße Praxis überhaupt nicht geben kann. Jede Praxis ist vielmehr immer noch mehr als Praxis, dargestellt, daß sie diesem Mehr ihre eigene Ermöglichung allererst verdankt. Auf diesem Gedanken beruht auch der Staatsentwurf Platons, der nach seinen eigenen Worten ein im Logos herausgearbeitetes »Urbild im Himmel« ist und deshalb von einer Utopie unendlich verschieden bleibt. Der Grundcharakter der wahren Welt der Ideen besteht darin, daß sie für den Menschen in seinem Leben hier und jetzt erreichbar ist, daß er in ihr und aus ihr zu leben vermag, weil die Ideen es sind, die ihm die Durchsicht auf die Dinge und die Übersicht über die Welt gewähren. Erreichbar ist die wahre Welt für den, welcher, vom Sinn-

lichen zuvor sich abkehrend und so der vom Sinnlichen abgesonderten Idee entsprechend diese im reinen Denken vernimmt. Wer sich so verhält, ist »weise«. Die Idee erblickend gewinnt der Mensch einen Halt für eine bleibende, in allen Verhaltungen sich gleichbleibende Haltung am wahrhaften Sein, also das Ethos, »die Tugend«. Er fügt sich derjenigen Welt, die allein der Gott in die Anwesenheit aufgehen läßt. Darin besteht seine Frömmigkeit. Die wahre Welt ist im Umkreis des menschlichen Lebens und für dessen durch Erkenntnis zu vollbringende Gestaltung anwesend, so daß das menschliche Leben sich in einem Zwischen von Idee und Sinnlichem befindet und die Erkenntnis der Ideen die Führung über das Leben im Öffentlichen sowohl wie im Privaten übernimmt.

Nietzsche fährt fort: »2) Die wahre Welt, unerreichbar für jetzt, aber versprochen für den Weisen, den Frommen, den Tugendhaften (für den Sünder, der Buße tut).«

Das ist eine Charakterisierung nicht mehr der Philosophie Platos selbst, sondern des christlichen Platonismus, der das zweite Stadium der Geschichte der Idee bildet. Die Wandlung von Platos Philosophie zum christlichen Platonismus besteht darin, daß die wahre Welt aus dem Umkreis des Lebens hier und jetzt in ein Jenseits entrückt wird. Die wahre Welt ist in diesem Leben unerreichbar, aber sie bleibt in einem Bezug zu ihm: Sie ist dem Weisen, Frommen, Tugendhaften *versprochen*. Dieser Wandel von Plato zum Platonismus, in einer solchen Klarheit von Nietzsche zum erstenmal erkannt, verwandelt auch die Art des Menschseins. Das gesamte menschliche Leben wird zu einem bloßen Diesseits, die wahre Welt zu einem in diesem Leben unerreichbaren, aber versprochenen Jenseits. Es kommt jetzt für den Menschen darauf an, auf das Versprochene zu bauen, es festzuhalten und sich an es als das Maßgebende für alles Verhalten zu halten, d. h. zu *glauben*. Die wahre Welt ist nunmehr eine als versprochen geglaubte und im Vertrauen auf das Versprechen *erhoffte* Welt. Der Mensch hält sich jetzt in dem Zwischen der gegenwärtigen, hingefälligen, uneigentlichen, irdischen und der in diesem Leben zwar unerreichbaren, aber versprochenen, im Vertrauen auf das Versprochene erhofften Welt. Den Bezug zur wahren Welt vollbringt nicht mehr die Erkenntnis, sondern er ist der Hoffnung anheimgegeben, die aus dem Glauben an das Versprochene entspringt. Daß die von den Griechen so skeptisch beurteilte Hoffnung die Führung über das menschliche Dasein übernimmt, ist das wesentliche Resultat des christlichen Platonismus. Und es wird sich zeigen, daß dieser Platonismus, wenngleich bis zur Unkenntlichkeit entstellt, überall dort in Geltung bleibt, wo das menschliche Leben im Ganzen auf die Hoffnung gegründet wird. Die vom christlichen Platonismus geforderte Selbstdistanzierung gegenüber dem eigenen, irdisch naturhaften, sinnlichen Selbst, läßt aber zugleich eine raffinierte Zweideutigkeit in allen Verhaltungen mitaufkommen: das Mitmachen im Diesseits mit Vorbehalten, das Überall-dabei-sein bei offengelassenen Hintertüren, den Wechsel

der Standpunkte je nach Bedarf, das Geltendmachen irdischer Bedingtheiten des Menschen, wo eine unbedingte Entscheidung gefordert wird, das Sichberufen auf das Gewissen und den »Willen Gottes«, wo Vernunftgründe zur Frage stehen. Auch diese Erscheinung des Platonismus ist eine der Realitäten der gegenwärtigen Welt.

»3) Die wahre Welt, unerreichbar, unbeweisbar, unversprechbar, aber schon als gedacht ein Trost, eine Verpflichtung, ein Imperativ.«

Dieser Abschnitt kennzeichnet den Platonismus in seiner neuzeitlichen Gestalt, getragen von der freien, weil nur noch auf die eigene Gesetzgebung für sich selbst sich gründenden Vernunft, wie sie in der Philosophie Kants sich manifestiert. Die übersinnliche Welt befindet sich außerhalb aller Erfahrbarkeit und Belegbarkeit, d. h. jenseits aller Erkennbarkeit; präsent ist sie der menschlichen Vernunft allein im Gedanken, dem die objektive Realität nicht zu erbringen ist. Aber die praktische Vernunft fordert die Anerkennung ihres Bestehens, weil allein der Ansatz einer intelligiblen Welt der Selbstgesetzgebung der Vernunft die ratio essendi zu erbringen vermag. Die nach selbstgegebenem Gesetz handelnde Vernunft im Menschen ist das einzig Unbedingte und deshalb Freie innerhalb der zum Gegenstand naturwissenschaftlicher Gesetzeserkenntnis gewordene Sinnenwelt, in der es nur Bedingtes gibt. Die wahre Welt, in und aus der der Mensch einst lebte, ist in die Unerkennbarkeit zurückgewichen, aber der Mensch ist verpflichtet, sie als bestehend zu denken, weil allein dieser Gedanke der freien Selbstbestimmung des Menschen durch praktische Vernunft die Grundlage verschaffen kann. Daher Nietzsches Zusatzbemerkung: »Die alte Sonne im Grunde, aber durch Nebel und Skepsis hindurch; die Idee sublim geworden, bleich, nordisch, königsbergisch.«

Die beiden folgenden Abschnitte stellen die Selbstaufgabe des Platonismus und seine Aufhebung und Beseitigung dar:

»4) Die wahre Welt — unerreichbar? Jedenfalls unerreicht. Und als unerreicht auch *unbekannt*, *Folglich* auch nicht tröstend, erlösend, verpflichtend: wozu könnte uns etwas Unbekanntes verpflichten? . . .«

Dieser Abschnitt charakterisiert die Phase nach dem Ende der Herrschaft des Deutschen Idealismus im 19. Jahrhundert. Man läßt sich auf die Frage nach der Erreichbarkeit der wahren Welt nicht mehr ein, sondern stellt ihr Nicht-erreicht-sein als Grundtatsache fest. Was durch Erkenntnis nicht erreicht ist, bleibt unbekannt. Das Unbekannte kann uns weder aus der Welt des tatsächlich Geschehenden zu einem unbedingten Standpunkt befreien noch zu irgendetwas verpflichten, noch gewährt es eine tröstende Aussicht in eine andere, wahre Welt. Das Unbekannte fordert uns zu keinerlei Stellungnahme auf, zu keinem Ja, nicht einmal zu einem Nein. Das Leben ist vielmehr auf das zu gründen, was alleirlei Gegenstand der Erkenntnis ist: auf die von den Wissenschaften festgestellten und in ihrer Tatsächlichkeit gesicherten

Tatsache als das allein Maßgebliche und Verbindliche. Der Wissenschaftspositivismus hält seinen Einzug, der sich dann in jüngster Zeit durch Wissenschaftstheorie und Forschungslogik seine pseudophilosophische Legitimierung zu verschaffen versucht.

»5) Die 'wahre Welt' — eine Idee, die zu nichts mehr nützt ist, nicht einmal mehr verpflichtet, — eine unnütz, eine überflüssig gewordene Idee, *folglich* eine widerlegte Idee: schaffen wir sie ab!«

Wenn die wahre Welt nicht einmal mehr ein verpflichtender Gedanke ist, so wird das menschliche Dasein auch auf keine Weise von ihr betroffen. Sie ist etwas völlig Unwirksames und darum Unwirkliches, also Nichtseiendes. Einem für seiend Gehaltenen, das sich als nicht seiend herausstellt, entsprechen wir dadurch, daß wir es eigens für nichtseiend erklären. Diese Nichtigkeitserklärung der übersinnlichen Welt der Ideen trägt nicht nur die Unterschrift Nietzsches.

Hier halten wir inne, indem wir Nietzsches Gang in seine eigene Philosophie nicht weiter verfolgen. Denn wir haben jetzt den geschichtlichen Ort erreicht, an welchem das Denken in Utopie nach Ursprung und Wesensart sichtbar werden kann. Bedenken wir nämlich die Lage, in der sich der Mensch nach Abschaffung der übersinnlichen Welt befindet: die wahre Welt der Ideen, die dem menschlichen Leben die Ziele und Bahnen anwies, für nichtseiend erklärt; die WerdeWelt als einzige Realität zugelassen, zwar in ihren gesetzmäßigen Abläufen berechenbar gemacht und mehr und mehr unter die Kontrolle der alles verrechnenden Vernunft gebracht; seit der Erfindung der elektronischen Rechenmaschinen auf der Basis der Kybernetik auch die Prozesse des gesellschaftlich-politischen Lebens auf all seinen Gebieten der Steuerung unterworfen. Intelligenz und Wille des Menschen, vereinigt im Begriff der Arbeitskraft, stehen unter der Forderung einer unaufhörlichen Steigerung ihrer selbst. Aber wozu dieser den Menschen zu ständig sich überbietenden Leistungen herausfordernde Prozeß geschieht, bleibt unbekannt. Nach dem Vergehen der übersinnlichen Welt ins Unwirksame, Unwirkliche und Nichtige breitet sich eine allgemeine Ziel- und Sinnlosigkeit aus, sich hinter dem unablässig sich beschleunigenden Prozeß verbirgt. Der Mensch befindet sich inmitten eines zweifachen Nichts, des Nichtseins der nichtig gewordenen übersinnlichen Welt und des Nichts der Ziel- und Sinnlosigkeit der allein noch als seiend zugelassenen WerdeWelt. Eine letzte Möglichkeit, sich in einem solchen Zwischen zu halten, d. h. die letzte Möglichkeit des Platonismus nach Abschaffung der übersinnlichen Welt, wodurch er sich selbst überlebt, ist das Utopien ausdenkende Denken. Das ist jetzt zu zeigen:

Das utopische Denken vereinigt in sich alle Momente aus den geschichtlichen Stadien, welche das Übersinnliche im Gang seiner Geschichte durchgemessen hat. Von der Idee Platons übernimmt es den Anblick eines von keinem Nein und Nicht getrüben reinen Seins im Bilde eines von allen Lebenszwängen und Nöten, allen Widersprüchen, Ungerechtigkeiten und Unfreiheiten befreiten

Lebenszustands der Menschheit, aber ohne die Möglichkeit einer Gründung im wahrhaften Sein, nicht also als etwas, das endlich doch noch zu erreichen wäre, sondern mit der immanenten Bestimmung, daß der Gang des menschlichen Lebens niemals bei ihm ankommt, also die nihilistisch abgewandelte Idee Platos. Dem christlichen Platonismus entnimmt das utopische Denken die Hoffnung, jedoch so, daß die Hoffnung sich nicht auf ein Versprechen gründet, nicht auf einen Glauben, sondern einzig und allein auf das Faktum des in die Zukunft hoffenden Menschen selbst. Die Hoffnung ist primär immer im Hoffenden gegründet (im christlichen Platonismus im Glauben dessen, der an die versprochene jenseitige Welt glaubt). Deshalb nimmt der Hoffende sich selbst in das Erhoffte hinein und sieht nun die Gegenwart mit den Augen der Hoffnung. Daher das Affektive und Agressive, das Eifernde, das der Hoffnung eigen ist, und das dann zumal und erst recht, wenn die Rettung des Menschen selbst auf die Hoffnung gestellt wird. Die Utopien sind auch nicht etwas, dessen Verwirklichung sich die Hoffnung erhofft; denn sie sind ja, als Nichtiges abgewandelte Ideen, das nirgendswow und niemals Seiende. Sie sind nur dazu da, das Hoffen in Ganz zu halten, indem sie die Ziel- und Sinnlosigkeit der Werdewirklichkeit verdecken, deren unverdeckter Anblick das Hoffen zum Erlöschen bringen würde. Die Utopien, ideale Vorstellungen von nirgendswow und niemals Seiendem, ihrem Namen entsprechend, haben zum einzigen Realitätsmoment die Hoffnung des hoffenden Menschen in völliger Unbestimmtheit, dergestalt, daß sie das Hoffen in Bewegung und Wirksamkeit halten und in dieser Hinsicht etwas Wirkames und insofern Wirkliches sind. Deshalb findet der Mensch im Sich-ausdenken von Utopien einen Trost, ja er legt sich das Bilden von Utopien als Verpflichtung auf, um der Hoffnung einen Antrieb zu geben. Und dieses Moment entnimmt das utopische Denken dem neuzeitlichen Platonismus Kants.

Behalten wir die verschiedenen metaphysikgeschichtlichen Momente der Utopie einheitlich im Blick, dann läßt sich das utopische Denken so umgrenzen: Es ist eine Erscheinung des sich selbst verstellenden europäischen Nihilismus, nämlich des seinen eigenen Untergang überdauernden Platonismus, der den Nihilismus, der er nach Abschaffung der übersinnlichen Welt selbst ist, durch eine nichtige Idealvorstellung von einem menschheitlichen Lebenszustand verdeckt und verbirgt, um das bloße Hoffen auf die Zukunft wachzuhalten. Diese Bestimmung bedarf jedoch der folgenden notwendigen Ergänzung: Das utopische Denken bleibt immer zurückbezogen auf die gegenwärtige Wirklichkeit als die einzige Realität, in welcher es nun mit den Augen der Hoffnung nach Zeichen sucht, welche die Hoffnung bestätigen und stärken können. In dieser Absicht bedient es sich vor allem der kritischen Systemanalysen der modernen Gesellschaft. Es nimmt die Philosophie des revolutionären Sozialismus zum Bundesgenossen — eine für diesen fatale Bundesgenossenschaft, da sie ihn in die Gefahr eines utopischen Sozialismus bringt.

Überhaupt ist das utopische Denken, weil es als Realität allein das gegenwärtig Wirkliche kennt, genötigt, sich mit anderen Denkweisen und Bestrebungen zu arrangieren, woraus dann mannigfache Formen des utopischen Denkens hervorgehen, auf die im Umriß noch hingewiesen sei. Das utopische Denken tritt auf.

1) als naiver Utopismus, welcher, wie wage auch immer, die Utopie für eine zu erhoffende Zukunft, also doch für eine reale Möglichkeit hält. Er kann gerade zufolge seiner Naivität gefährlich werden, weil er, allein die erhoffte Utopie als Instanz anerkennend, einer ruinösen Blindheit für das faktisch Mögliche verfällt;

2) als reflektierter Utopismus, der die Utopie als Utopie, als nichtige Idealvorstellung von vornherein durchschaut, aber ihre Ansetzung zur Verpflichtung macht, um die Hoffnung auf Zukunft wachzuhalten. Der verdeckte Nihilismus, das Nicht-sehen-wollen dessen, was ist, ist die Schwäche dieses reflektierten Utopismus, und aus ihr entspringen seine Affektivität und Agressivität, das in Intoleranz übergehende Sichereifern, welches das Recht zur Kritik an allem und jedem für sich in Anspruch nimmt, aber nicht bereit ist, sich selbst der Kritik auszusetzen.

3) Die reflektierte Utopie erfährt noch die folgende beachtenswerte Abwandlung: Die moderne kapitalistische Gesellschaft vermag durch Manipulationen das Bewußtsein so zu fesseln, daß der Mensch nicht einmal mehr imstande ist, seine wirkliche Lage zu erkennen. Deshalb bedarf es der Utopie, welche das Denken aus seiner Verstrickung in die bestehenden Verhältnisse heraussetzt und es so allererst zum Erkennen befreit. So wie ehemals der Mensch erst durch die Abwendung von der sinnlichen WerdeWelt und durch den Ausblick auf die Ideen seine Lage zu erkennen vermochte, so befreit heute der Entwurf von Utopien den Menschen zur Erkenntnis seiner wirklichen Lage. Dieses utopische Denken bleibt auf die gesamte geistige Überlieferung zurückbezogen und versucht ihr alles für eine verändernde Bewältigung des gegenwärtigen Zustands abzugewinnen. Der Entwurf von Utopien schließt eine gründliche Marcuse Heideggers Rückgang auf die Überlieferung und ihre Ursprünge verstanden und gedeutet.

4) Die Utopie kann als Mittel der Selbstverschleierung des selbstbezüglichen Willens zur Macht auftreten, als Legitimation des Terrors, der dadurch als gerechtfertigt erscheint, daß es einen gerechten, freiheitlichen Lebenszustand allererst zu erkämpfen gilt: die Vernichtung aller Freiheiten um der erst noch zu verwirklichenden Freiheit willen.

5) Die Utopie verleugnet ihren eigenen Charakter, die raffinierteste Form des utopischen Denkens, welches mit der marxistischen Philosophie eine Union eingeht, durch die beide nahezu ununterscheidbar werden. Das geschieht auf folgende Weise: Zunächst sei die ökonomische Revolution rücksichtslos durchzuführen, wobei die Art des Menschseins sich im wesentlichen noch nicht ändere; wenn die ökonomische Revolution nach jeder Hinsicht zu Ende gebracht sei, dann werde auf einmal, in irgendeiner unbestimmten

Zukunft, sich der Mensch verwandeln und ein freiheitlicher Lebenszustand zustandekommen. Jetzt aber (und es ist immer jetzt) seien alle Wesenskräfte des Menschen auf das Ökonomische zu konzentrieren. Was hier geschieht, ist die Stabilisierung und Vernechtung des Menschen ans Ökonomische, die endgültige Befestigung seiner ökonomischen Abhängigkeit unter der Vorgabe, den Menschen von ökonomischen Zwängen zu befreien. Es ist die äußerste, die terroristisch-zynische Entartung des utopischen Denkens. Und dessen Hauptpräsentant handhabte den Terror und verstand sich auf den Zynismus wie kein anderer.

Sich Utopien ausdenken mag ein harmloses Geschäft der im Unwirklichen umherschweifenden Phantasie sein. Anders steht es mit dem Denken in Utopien, wenn es das menschliche Bewußtsein bestimmt. Von ihm gehen Gefahren aus, die das utopische Denken selbst nicht zu sehen vermag, weil es sich in einem Nichtkennen seiner metaphysikgeschichtlichen Herkunft bewegt. Es ist aber die Gefahr die gefährlichste, die sich selbst als Gefahr verborgen bleibt. Umgekehrt gibt es Gefahren, deren Abwendung schon damit beginnt, daß wir uns denkend ihrem Blick stellen. Vielleicht gehört das utopische Denken gemäß seiner Herkunft zu dieser Art von Gefahren. Wenn es sich so verhält, dann wäre ein aus der Kraft der Abstraktion lebendes Denken das adäquate Mittel, diese Gefahr zu erkennen und ihrer Herr zu werden. Dieses Denken trug ehemals und trägt heute noch den Namen Philosophie.

UTOPICUM ALS INDIKATION DER KRISE DES HUMANISMUS

Rasim Muminović
Sarajevo

Der Weg zu uns wird immer und konstant enger, aber die Möglichkeiten, und im Hafen der Eigenheit zu verankern, den echten und wahren Punkt des Humanums zu finden, wachsen kaum. Die Unvollkommenheit unserer Existenz wirft uns viel zu leicht in die Arme der Änderungen, deren Sinn und Ende wir zwar noch nicht erreichen und erfassen können, begleiten wir neugierig in ihrem Verlauf, der nicht das spurlos wegträgt, das geschichtlich gekennzeichnet ist, sondern es setzt es als Mal der Gewesenheit auf den Index der Geschichte, und sei es nur der Wunsch auf dem Weg zur Realisierung oder die Hoffnung, auf die das Warten vergessen hat. In einer solch unsicheren Topologie unseres Wesens, in der die Annäherung an etwas Irriges in die Erreichung des Ziels umwandelt, ist das Ziel unsicher, auch wenn es erreicht scheint. Nun hat es wenigstens zur unklaren Unsicherheit geführt, es ist existentiell unumgänglich zur Verlängerung der Möglichkeit einer Aufhebung der Unsicherheit, zur Verengung des Raumes unseres Strauchelns innerhalb der unmeßbaren Welt der Möglichkeiten, notwendig als Sextant in der Kabine unseres Lebens mißt es den Sinn des Dauerns, indem es isch der Unsinnigkeit, der Sinnlosigkeit und der Dunkelheit widersetzt. Von seiner Notwendigkeit sprechen wenn auch sehr undeutlich die Träume, die uns an verschiedene Orte bringen, in denen noch niemand war, und wir wollen die Reflexionen nicht verwähnen, die in Selbstentsagung versuchen, den Sinn der Rätselhaftigkeit unseres Daseins zu erfahren. Hier bleibt das Treffen mit der Zeit nicht nur ein Treffen, wird bald auch zu einer Umwandlung und Entdeckung der Ewigkeit, wo vorsucht wird, die universale Absurdität unseres Bestehens durch Legenden und Mythen lindern, durch eine kurzfristige Aktivität Sinn zu geben, oder auf ihrer verlängerten Linie eine konkret-utopische Identität zu finden. Obwohl er im Universum wie ein Halm erscheint, der denkt, versucht der Mensch als einziges Wesen, das die Ewigkeit kennt, um sie weiß, durch eine Schaffung der Zeit, ihrer Aufteilung in Dimensionen irgendeine Sekunde auf ihrer Uhr in einen Sinn zu setzen.

Gerade heute, da alles dem Wind der Umänderung unterliegt, ist auch ein Löschen der Unterschiede zwischen dem Realen und dem Irrealen nicht ausgeschlossen, zwischen dem Kreativen und dem Destruktiven, dem Humanen und Militaristischen, im Gegenteil, die Zeichen der menschlichen Weglosigkeit sind immer evidenter. Das Bergab des profanen Alltags hat es erreicht, daß leichte Dinge hervortreten und ihre schreckliche Form zeigen. Vielleicht liegt das Glück darin, daß dieser Alltag nicht der Ort des wahren Menschen ist, den viel würdigere Dinge quälen sollten und urgentere Probleme. Denn wäre diese Eindimensionalität, in der wir uns mehr oder weniger unbewußt auf dem Band der leeren Reproduktion bewegen, das einzige Medium unseres Bestehens, so wären wir wie Pflanzen, mehr noch wie Steine, wir würden uns in ihr nicht verlieren, noch würden wir von der Nivellierung des Verdinglichten wissen oder noch weniger gar vom Königreich der Möglichkeiten, deren Schwerpunkt wir wohl nicht kennen, aber in der Zukunft ahnen, als Stütze unseres Seins, als Wahrheit eingehüllt in den Nebel der Wünsche, Sehnsüchte, in unsere Hoffnungen, und um zuletzt in die Welt des UTOPICUMS zu gelangen. Gerade weil es nicht leicht ist, den prosaischen Alltag unseres Lebens zum Bewußtsein zu erheben, das in ihm unsere Fremdheit entdeckt, betrachten wir eine besondere Negation unseres Wesens als Entdeckung der KRISE DES HUMANUMS. — Hierher gehören keine leichten Befriedigungen, keine kleinen Wünsche und auch nicht das riesige Mosaik kleiner Wünsche, deren das Leben voll ist, die den praktischen Geist durch unbegründete Verlangen belasten, ohne Einsicht in die Möglichkeit und den Sinn dessen, was sie verlangen, ohne Verständnis für die konkret-realen Möglichkeiten—den Grund des Utopicums.

Es ist kaum anzunehmen, daß in der Philosophie zwei Kategorien bestehen, die-eine aus der anderen hervorgehend-einander in dem Maße widersprechen und einander so paradox sind, der wesentlich einschneidende Lebenskern, der wieder verlassen wird, wie das UTOPIE und REALITÄT darstellen. Ihr Inhalt und Sinn haben Dichter und Philosophen immer beschäftigt, wie auch die Festlegung ihres Verhältnisses, über die je nach Vermögen Unterschiedliches ausgesagt wurde, und das wieder selbst unterschiedliche Konzeptionen ausdrückt, sowohl über den Inhalt dieser beiden Kategorien als auch über ihr Verhältnis zu einander. Dies alles aber überragt die Konzeption E. BLOCHS souverain und würdig, meiner Ausführung zu Grunde liegt. Schon die Sicherheit über verschiedene Versuche und das Scheitern, die Unmöglichkeit verschiedener Epochen, ihr Rätsel zu lösen, indiziert das Ungewöhnliche ihres Inhalts und die Tiefe des Sinns, der in ihnen liegt. Trotzdem hat ihre Verbindung zum alltäglichen geschichtlichen Moment eine besondere *humanistische Schwere und einen solchen Sinn*, und verpflichtet schon dadurch rein *menschlich*. Die Problematik der Utopie und der Realität werde ich gerafft als Verhältnis des Utopicums und des Humanums erörtern.

Nach ihrem wesentlichen existentiellen Status sind die Menschen immer und dauernd an der Kreuzung der Utopie und der

Utopie und der Realität, mehr oder weniger die Gefangenen der einen oder der anderen, obwohl sie sich dessen fast nie bewußt sind. Der Grund dafür ist, daß ihre Zugehörigkeit zur einen oder anderen im Wesen ihr Bestehen nicht ändert oder beeinflusst, da die Vorzüge der einen die Nachteile der anderen sind, da beide ein Teil des menschlichen Weltgeschehens sind, Teile der Welt überhaupt. Hier wird dies am menschlichen Leben illustriert.

Durch seine natürliche Unvollkommenheit schafft der Mensch oder er strauchelt, niemals sicher, nach Dingen, die ihm die gewünschte Befriedigung bieten könnten, den geliebten Frieden, um ihn von den Gefahren zu befreien, denen er manchmal hilflos sklavisch dient. Auch dort, wo ihn die Kraft im krampfhaften Existenzkampf verläßt, ergibt er sich nicht, sondern nützt nun vielmehr die IMAGINATION, die ihm hilft, mehr und andere Möglichkeiten seines Bestehens in der Welt und im Ausdauern auf dem Weg zum Ziel, zu finden. Durch die Schaffung jener POTENTIELLEN WELT bringt er in die bestehende einen bestimmten Sinn, oder er zeigt die Sinnlosigkeit der bestehenden Realität. Die erahnte *Möglichkeitswelt* ist leider nicht, wie man das voreilig annimmt, ein nutzloses Phantasiegebilde, eine Ausgeburt von Hoffnung oder eine Frühgeburt des Utopisierens, kurz gesagt ein Gegensatz zu realen Welt, von der man lebt, sondern eine *Projektion* der realen Welt, natürlich dann, wenn in ihr der Keim des NOVUMS enthalten ist. Das Königreich der Utopie entsteht nie zufällig, im Gegenteil, in ihm retten sich die Menschen vor dem leeren Dauern, vor falschen Wegen der vergeblichen Weglosigkeit, denn alles, was diesem Königreich gehört, ist immer vor uns, sogar dann, wenn es in dem liegt, was geschichtlich hinter uns liegt. Schneiden wir also in das Gewebe des Utopicums und sehen wir, was sich da ereignet.

Das Verstehen der Utopie zielt zunächst auf ein Verstehen des MÖGLICHEN, was schon in der Frage nach dem *Möglichen* der Utopie enthalten ist, es zielt auf die Möglichkeit der Gültigkeit des Fragens.

Daß der Weg zu einer begründeten Fragestellung nicht weniger anstrengend ist, als der, der zu seiner Lösung führt, ist leicht an der Erkenntnis zu entdecken, die in ihrem Wesen nur für eine bestimmte Zeit gilt, und außerhalb dieses Zeitraums wird sie zu einer potentiellen Frage, beziehungsweise nur Möglichkeit eines weiteren Zugs in die Tiefe der Zeit, die kommt, in das Fragende, das uns vorwärtszieht. Da also die Frage, wenn sie ernst sein will, die schwierigen Unannehmlichkeiten des sinnvollen Entstehens erkennen muß, die *Anregung* enthalten zur Möglichkeit oder *Gründe* bieten für Unmöglichkeiten-ein Teil der Antwort- als Moment der Qual erwachsen oder als Element der Notwendigkeit, in dem man die selbstmörderische Geduld des Denkens, Mischens und Vermischens mit einer besonderen Begeisterung fühlt, denn sonst ist keine Frage der ernsthaften Reflexion wert. Die Fragen nach Möglichkeit der Utopie, die wir oft hören, sind meiner Meinung nach keine Fragen, oder sie sind es zu leicht, ungenü-

gend durchdacht, oberflächlich, in ihrem Wesen spielerisch und unehrlich. Dieses Fragen denkt nicht das Mögliche, dieses Real-Mögliche, wodurch es selbst möglich ist, mehr noch, es weiß nicht, wie sie möglich sind, wieso das unmöglich ist, was sie negieren. Frei von der unmittelbar schöpferischen Skepsis liegt dieses Fragen meist auch mit dem Bedürfnis, etwas anzufechten, um es wertlos zu machen, weil es seinen Begründer nicht kennt, und das kann man aus dem Ton und der Fragestellung hören. Sie sind sehr unterschiedlich zu den Fragen, die auf der Ahnung eines Vollkommenen beruhen, daß das bestehende Unvollkommene ersetzen könnte, und das ist wieder der Unterschied der Frage aus der Zukunft zu der Frage aus Faulheit oder Bosheit. Unser Insistieren auf einer reifen durchdachten Frage, also auf einer wahren philosophischen Frage ist eigentlich das Insistieren auf einem Utopicum deshalb, weil ein nüchternes Fragen ein Utopicum impliziert und einen utopischen Geist, der nicht davon zurückweicht, rettend zu wirken, und gesund, der da ist, zur Hand ist, der sich ebenso nicht scheut, das TRANSCENDERE im Sinne des *durchdachten Möglichen* zu gebrauchen. Alle diese Momente sind in der Frage impliziert, wenn diese begründet ist, und das zeichnet das Utopicum. Wer also nach der Möglichkeit der Utopie fragt, der weiß entweder nicht, was er will, oder er will das, was er nicht weiß bevor er die Möglichkeit oder die Unmöglichkeit dessen erahnt hat. Von undurchdachten Fragen und in sich selbst verliebter Pseudoweisheit könnte man je weiter kommen, zur Rede von dem Echten, Wahren. Wie ist die mögliche Utopie also näher: wie ist eine solche Frage möglich?

Nicht ist auf einmal da, am wenigsten das ernsthafte Nachdenken, dessen Bestehen nichts anderes ist als die Erprobung des Ziels, das eigentlich dazu da ist, daß etwas vorbereitet wird, gefunden, nicht aber daß es in seiner Leere lärmt und sich zufriedengibt. Nur das faule Denken hat den Schlangengang und stößt auf allerhand, klebt sich an alles, stellt an alles Fragen, das ihm nicht gleich erreichbar scheint, Fragen, die unehrlich und negierend sind. Nur ein wenig anders ist das Pseudodenken, dem die Gefälligkeit am wichtigsten ist, und das zu diesem Ziel mehr konstruiert, im schlechten Sinn dieses Wortes und mehr verwirrt als es entdeckt, denn es durchdenkt die eigene Möglichkeit kaum kritisch. Zum Unterschied von ersten verspricht es viel ohne Möglichkeiten, wirklich etwas zu geben.

Dem entgegen erwächst das nüchterne Denken in einen gedanklichen Weg, der das Verhältnis der Möglichkeit und der Wirklichkeit mißt, der versucht, in das Wesen des Gedachten zu dringen, es ist eigentlich die Erleuchtung in der Finsternis des Unbekannten, das es bekannt machen will. Es ist dem Finden zugewandt, nicht dem Verlieren, es ist frei von der Last des Verbindens, schafft keine Verwirrung ohne den Wunsch, in das Unbekannte und Unklare vorzustoßen. Sich gegen die Fremdheit in dialektischer Weise stemmend, wird es zum AGENS des eigenen Entstehens, zur Ursache der Unruhe, macht sich selbst zum Licht

im Erkennen des Lebenden. Das, was es vorwärtstreibt, ist seine Entstehungsquelle, zieht es zur Zukunft, rettet es vor einem möglichen Sich-Verlieren in der kausalen Verflechtung der Erscheinungen, spezifiziert es und schützt es. Beide bilden dieses menschliche WOHIN und noch aktuellere WOZU, also das, was dem Suchen nach der eigenen Quelle eigen ist, das was hilft, in das Weltspiel zu springen, in das der Gedanke selbst wie in ein Netz aus gestellten Fragen fliegt, sie zum Element seiner Unruhe machend. Auch wenn es, wie das bei Bloch ist, fühlt, daß die Prozessualität der Welt im entstehenden JA strömt, was eigentlich ein überströmendes NEIN ist, ein Aufsteigen der TENDENZ, die als NOCH-NICHT-LATENZ VON ALLEM UND NICHTS anwesend ist, so ertrinkt das nüchterne Denken dennoch nicht im Meer der Ungewißheit, und es überläßt sich dem leisen Einlullen auf der entdeckten Dialektik des Strömens, im Gegenteil, dann beginnt das »Graben in der wirklichen Finsternis des Ursprungs«, sich im wunderbaren JETZT entdeckend, und es tritt so auf: »Scharf, streng und treu auf dem Wege der Neigung zum Sein, das endlich wahr wird.« (Bloch). Der Zusammenstoß mit dem Entstehen, mit dem, das sich zur Formung vorbereitet, sich vorbereitet für den Weg, der sich im Wesen abspielt, berührt die Möglichkeit selbst, die Geöffnetheit der Welt deren FUNDUS nicht der Ontos ist, »er ist nicht Wirklichkeit, sondern realmögliches Utopicum« (Bloch). So entdeckt es sowohl die eigene Möglichkeit, die auch die Möglichkeit der Frage impliziert, als auch die Prozessualität der Welt, der Welt im Sinne ihrer Ungewißheit, wo die Menschen mit dem Stempel der subjektiven Namenlosigkeit und grundlegenden Finsternis auf die Schaffung einer Geschichte angewiesen sind, durch die und für die sie die eigene Erreichtheit erklären, einer Geschichte, in der der Welt der zerstreute Schatz und das lebendige Bloch'sche Noch-Nicht gezeigt werden, das aus dem NICHTHABEN ins Haben erwächst. Was im Menschen als »NOCH-NICHT-BEWUßT« glitzert und was in der Welt als »NOCH-NICHT-ENTSTANDEN« auftritt, wird durch das REAL-MÖGLICHE, also KONKRET UTOPISCHE aufrechterhalten und genährt. Es macht die Utopie zum realen Zustand der Unvollkommenheit, zum Zustand des fragmentären Wesens in allen Objekten, in der Kunst und im menschlichen Leben auf das hoffend, was darin und nicht nur darin auftauchen soll. Ernst Bloch ist der Meinung, daß Geschichte und Natur »ihre Utopie haben«, und er betrachtet sie als Ort »der Strahlung und der Figuren, deren Substanz sich erst formt«. Deshalb also erörtert das nüchterne Denken das, was noch nie und nirgends war, die Basis des NICHTALTERNS, das sich der Zeit widersetzt, keine Erniedrigungen duldet, eine Würde bietet, die nicht die Frucht sentimentalen, naiven, unehrlichen und pseudowissenschaftlichen Denkens ist oder von Endlichkeit und Abgeschlossenheit. Darin muß man das Utopische vom UTOPISTISCHEN unterscheiden, also vom abstrakt-Utopischen, über das wir hier nicht diskutieren. Da aber die KONKRETE UTOPIE zu aller (Entfremdung) ENTFREMDUNG ein aufrechter Gang mit allen

seinen Implikationen ist, bedeutet das »Wesen des Menschen für Bloch, eine Utopie haben«, und das muß näher erklärt werden.

Wie auch die Welt, so ist der Mensch immer noch nicht seine Identität. Aus der ontologischen Unvollkommenheit oder besser aus der Identität, denkt sich der Mensch in eine bessere Welt als es die ist, in der er ist, und darin soll man den Beginn und das Anzeichen (einer Utopie sehen) eines Utopicums sehen. Der Mensch per se ipsum als reflektierendes Wesen begriffen, ist par excellence unvollkommen, wenigstens die Domination des HUNGERS läßt ihn so sein, der ihn allein nicht angeht, seine Existenz, sondern das Sein selbst. Trotzdem ist ihm auf der Hand und klar, daß, was auftaucht, von innen beginnt, hier allerdings mit einem Unterschied: das, was ihn an das Tageslicht treibt, will ihn nicht nur in seiner eigenen Bejahung zeigen, sondern auch besser und schöner, um so das Ziel des Erscheinens zu verwirklichen. Darin liegt früher oder später die utopische Unruhe mit dem klaren Zeichen NOCH-NICHT, das auf das verweist, was in der Zukunft zu erwarten ist. Der weise Bloch zeichnet die ungewöhnliche Natur des Utopicums in einem Hinweisen auf die Grenze des Übergangs dieses NOCH-NICHT-BEWUßTEN: »Auf ihr zeigt sich, bei einem gelungenen Durchbruch Erde, auf der noch niemand war, die selbst sogar noch nicht war, die zugleich den Menschen, den Reisenden, den Kompaß, die Tiefe in die Erde braucht«. Die essentiell begriffene konkrete Utopie pulsiert also in der Prozessualität der Welt, zeigt den Inhalt des konkreten UTOPISCHEN BEWUßTSEINS, das näher erklärt werden muß.

Bei einer guten Wahrnehmung der Intention des utopischen Bewußtseins bei der Bildung der UNION des Denkens und Seins entdeckt man, daß diese Einheit keine dialektische Gegebenheit ist, sondern eher eine geschichtliche Aufgabe, die sich geschichtlich in der Form der Realisierung der Potenzen der Welt zeigt, die eigentlich die Basis des utopischen Denkens und der Utopie sind. Die Utopie beginnt da, wo das Wesen und die Erscheinung inkongruent zu einander wechseln, wohin sie einander wirklich und möglich treffen, dort, wo das noch-nicht-Entstandene, noch-nicht-Bewußte ist. Das, was einer Zeit unmöglich scheint, ist in der anderen mögliche Wirklichkeit, die Utopie, die das »Unmögliche« denkt, wird zur unverantwortlichen Spielerei, ohne dabei auf ihre temporale Projektion zu achten und sie einzusehen, innerhalb derer sich der Übergang der »Unmöglichkeit« in die Möglichkeit abspielt (wir denken dabei immer an die konkrete, nicht an die abstrakte Utopie). Durch das gedachte »Unmögliche« transcendiert die Utopie Zeit und Raum, obwohl sie sich, von der anderen Seite betrachtet, in Zeit und Raum realisiert. Erst in diesem Sinn ist das Utopische »nirgendwo«, also noch-nicht. Durch die Entdeckung rettet die Utopie den Menschen vor der rauen Verdinglichung, vor dem Eintauchen in die Gewesenheit, ihn so zu einer Menschlichkeit führend, die es ohne Zukunft nicht gibt. Auch die Welt, die nach den Gesetzen der Vernunft geschneidert ist, steht manchmal im Gegensatz zum Humanum, für das die Utopie dann auch kämpft.

Wenn das Bewußtsein die unvollkommene wirkliche Realität ist und der Mensch ein »unvollkommenes Wesen«, ist ihr Einander dann in der ontologischen Prozessualität gegeben, durch die die eigenen Unvollkommenheiten beseitigt werden im Entstehen einer neuen Wirklichkeit, neuer Notwendigkeiten, wovon die empirische Wirklichkeit zeugt, die keine Aktivität kennt, die auf dem eigenen Nichtbestehen basiert. Auch der Hunger erneuert sich immer von neuem, indem er indiziert, daß die bloße Selbsterhaltung das simultane Bestreben nach Änderung begleitet, d. h., daß im Prozeß der Selbsterhaltung auch der Prozeß der »Selbsterweiterung« liegt, also ein Marxsches Schaffen neuer Bedürfnisse. Eine solche Befriedigung hat der menschlichen Existenz etwas gegeben, was den anderen Wesen des Universums fehlt: die Theologie, die die Menschen auf die Welt der antinomischen Endlosigkeit projizieren, wenn sie ihr eigenes Dasein als das »eines Strohhalms im Wind« erkennen. Natürlich fließt die Erhaltung des Menschen nicht endlos, ist nicht ohne einen gewissen Sinn, und das zeigt sich im ideellen Schaffen im Kopf dessen, das sich in der Wirklichkeit zeigen wird, wie auch in der Gewecktheit des »Gewünschten«, das Affekte, Erwartungen und Tagträume erfüllt, also in der Gegenwart in die Zukunft wirft, schwerer noch aber aus der Zukunft in die Gegenwart, und die Vergangenheit, die als Paradoxon der Zukunft begriffen werden muß. Eigentlich konzentriert sich der Hunger des Menschen und seiner Welt in der Sehnsucht, die in uns mit Hoffnung vermengt brodelte, die deshalb in Verlangen übergehen, weil sie nicht sättigen, um wirksamer zu werden als das Gewünschte und um zu erreichen, daß das Erdachte verwirklicht wird. Deshalb ist beim Arbeitswillen zur Befriedigung die Notwendigkeit impliziert, daß immer rationell mit den Mitteln des Ziels zu kalkulieren. Die unerreichbare Geschichte dieses zweckgebundenen Denkens liegt darin, daß jeder Mensch weiß, was er will, jetzt und später, aber, wie wir schon anfangs meinten, niemand weiß überhaupt, was er eigentlich will.

Da dieser Hunger durch ARBEIT gedämmt werden kann, die auf Antizipierung beruht, ist der Prozeß der menschlichen Befriedigung im Marxismus mit einem wertgebundenen Charakter verbunden, mit einem Charakter der Theologie des Arbeitsprozesses in dauernd reicherer, experimentierender Antizipationen, formenden Modellen usw. Auf diese Weise verbindet man den Wert des Resultats des Arbeitsprozesses mit der Reichweite der antizipierten Realität, und da der Theologie des Arbeitsprozesses keine Grenzen gesetzt sind, erstarkt die Forschung der Tendenzen der Welt den Sinn dieses Prozesses. Da die Aktivität des Menschen in der Richtung der reflexiv-antizipierenden Zukunft strömt, so wird sein Verhältnis mehr oder weniger wie das Verhältnis einer Zeit zur Zukunft durch sein Verhältnis zum Arbeitslaboratorium als auch THEORIE-PRAXIS bestimmt. Darin hat die Antizipierung oder Vorwegnahme eine besondere Rolle, die als eine Art Vorhut erscheint, die sozusagen im Voraus das tut, was kommt, das, weswegen sich die Vorwegnahme ereignet. Dabei

handelt es sich um Geöffnetheit des Tendierenden, was auch das letzte menschliche *Topos* ausmacht, wegen dieses *U-topos*, in dem nur die Menschen Platz finden können, auch um den Preis des Untergangs. Eigentlich ist dieser *Topos* das Entstehende, dieses, was noch-nicht ist, was als solches ins Bewußtsein dringt, und deshalb utopisch mit dem *Humanum* wachsen muß, dies als vorwegnehmendes Bewußtsein in der Sphäre der Subjektivität und als reale Möglichkeit in der Domäne der Objektivität, denn er ist die subjektive und die objektive Entität, die sich trotz allem als utopisches Bewußtsein und reale Tendenz hält, und von da aus die menschliche Existenz als primäres Charakteristikum begleitet, das schließlich E. Bloch ein für allemal auf eine philosophische Grundlage gestellt hat, indem er ihn zur primären Kategorie seiner Philosophie erhob.

Zum Unterschied vom Realen, das *gnoseologisch* die *Vergangenheit* darstellt, die in unser Bewußtsein gedrungen ist, und so zur Realität wurde, ist das Utopische das, was faktisch noch nicht ist, potentiell aber sein sollte, es ist die *Geöffnetheit* unserer Welt in der Form der *Möglichkeit*. Eine hermetisch abgeschlossene und sterile Realität wäre das Grab für den Sinn des menschlichen Daseins, eine Schlucht für die Möglichkeiten, die uns nicht verlassen, solange wir Menschen sind und das sein wollen. Der utopische Hintergrund ist allein dadurch daß er für die kommende Realität geöffnet ist noch nicht überall zu sehen, besonders heute, da man künstliche Werte kaum von echten unterscheiden kann. Einer anti-utopischen Zeit, wie sie die unsere ist, erscheint das Utopische als etwas Verantwortungsloses, Transzendentes, Fremdes, Feindliches, wenn man über es theoretisch sprechen und diskutieren will, auch wenn wir es als eigenes Wecken erleben, dessen die Menschen noch nicht genügend bewußt sind. Sie sehen nicht, daß die Welt ohne Utopicum, das überall mit dem Möglichen erscheint, eisige Wirklichkeit wäre, d. h. daß ohne Möglichkeit anders zu sein, jeder Versuch zwecklos wäre, ein Korelat zwischen der Vorwegnehmung und den Plänen zu finden, daß dies dem mörderischen *Circulus* gestatten würde, jeden Sinn zu zerstören, daß der Mensch ohne Utopicum ein Tier wäre.

Bedeutete das nun, der Mensch mit dem Utopicum, und sei es auch nur das begrifflich Mögliche, Erhoffte, mehr noch das Negative in der Welt, sein Wesen erreicht hat, oder indiziert das Utopicum selbst die Unmöglichkeit der Identifizierung mit der Menschlichkeit? Durch die Thematik über die Möglichkeit der Identität Subjekt-Objekt ragt die Frage über den Rahmen unseres Themas hinaus, und deshalb wird hier aus verständlichen Gründen nicht die Rede davon sein. Aber daß mit und durch das Utopicum der Mensch sein kann und muß, ist schon bisher gesagt worden. Hamlets Unruhe in der menschlichen Existenz, ein Blühen an Intentionen, ein unerschöpflicher Strom von Träumen, die unerbittliche Bewegung dahin, wo man noch nicht war, die kindliche Neugierde danach, in Kants Sprache gesagt, die Hoffnung, die dies alles sichern will, und eine Anzahl anderer Erscheinungen,

die eine Bewegung zur Heimat bedeuten, sind unbestechliche Zeugen von der utopisch geöffneten Welt und eo ipso auch der Unerreichtheit in der Heimat.

Das Utopicum ist also im Kern unseres Bestehens das Offene, Prozessuelle. Seine psychologische Form, die subjektive Seite des Menschen ist »noch-nicht-bewußt«, was in geschichtlicher Hinsicht immer noch den Zustand aller Menschen bezeichnet, das Bewußtsein, das durch die Sonne des Bewußtseins noch nicht erläutert ist als Heimat der Menschen, mehr noch, wo nicht einmal der Raum dazu geschaffen ist. Noch-nicht-bewußt ist im Grunde vorbewußt im guten Sinne, das Glitzern in der Richtung vorwärts, etwas wie Morgenröte mit einer Tendenz zum Ansteigen, zur Hoffnung und weit entfernt von nächtlicher Träumerei. Ontologisch ist es untrennbar von noch-nicht-Entstandenem, leer ist es, wenn es als Korelat nicht dieses Ontologische hat, das eigentlich die Zukunft ist, die sich bildet. Ohne Ontologisches erfüllt es noch private Träume, wenn es sich nicht über dieses Private in das Königreich der abstrakten Utopien über eine Verbesserung der Welt schwingt. Kurz, das Utopische ist viel zu nah, unmittelbar, zu sehr mit dem Humanen verwachsen, Bewohner der menschlichen Intimität, es ist der Weg zu ihm zu kurz, um darauf einen Bloch'schen Schritt in der Welt zu tun, in der Geschehen Vergangenheit ist und die Wahrheit eine fertige Sache. Seine Erscheinung aber ist nicht immer der Ruf der Zukunft, sie kann auch die Nachricht von der Krise des Humanums sein, wenn sie auch nicht als das Daionion von Sokrates figuriert, oder als Platos Eros oder als Aristoteles' »Dynamieion«, Leibnitz' Tendenz, Kants kategorischer Imperativ, Hegels absoluter Geist, Marx' humanistische Gleichungen »Humanismus-Naturalismus«, Blochs Hoffnung. Sie erfüllt die Kunst wie das Blut, wie Feuer trägt sie die Freiheitsbewegungen, wie Licht durchdringt sie die menschlichen Schöpfungen, steht im Kern der Errungenschaften und der Fehlschläge, bewegt lebendige Impulse, nicht nur des Menschen, sondern auch der Welt, und ist so TERRA UTOPICA.

Davon getrennt beobachtet ist das Humanum der Kern der menschlichen Natur, die Kraft, durch die die menschlichen Schwächen überwunden werden, der Agens der tiefsten Unruhen des menschlichen Wesens und zugleich ihre Inkarnation. Deshalb muß es differenziert werden von der Humanität, die unserer Meinung nach mit den zwischenmenschlichen Beziehungen verbunden ist und ihrer sozialen Sphäre, die Menschlichkeit mit genügend mitfühlendem Gefühl für die Schwierigkeiten der Menschen, mit Mut zum Widerstand, Tapferkeit zum Kampf gegen das barbarische Verhältnis zum Menschen und allem, was das Menschliche negiert, mit subtilen Fühlen für ein Werten der Menschenwürde. Dies kommt besonders dann zum Vorschein, wenn man mit Menschen manipulieren will wie mit Dingen. In dieser Bedeutung ist die Humanität die Verwirklichung der Tugenden, die sich nur innerhalb eines gesellschaftlichen Mediums formen können, wo sie als edles moralisch etisches Verhalten ge-

sehen werden, als warmes humanes Verhältnis zu den anderen, als uneigennütziges Engagement in gemeinsamen Aufgaben, im entwickelten Rechtsgefühl, Gefühl für die Wahrheit, die Wahrheitssiebe das Gefühl für das Maß, denn der Radikalismus um jeden Preis kann ein unmenschlicher Zug sein in der Tapferkeit, in der Gemeinschafts liebe usw.

Natürlich ist das Humanum nie ein selbstverständlicher Besitz des Menschen, es kann dies seinem Wesen nach nicht sein, da sein Bestehen kein fertiger Inhalt ist, den man nehmen kann oder auch verwerfen, je nach Bedarf, im Gegenteil: es muß sich so zu sagen immer von neuem entwickeln und der Probe des Gesellschaftslebens ausgesetzt sein—der Affirmation oder der Negation. Sein Platz ist in der aktiven menschlichen Tätigkeit. In dieser Hinsicht sah Marx in der Arbeit die Quelle der Entwicklung menschlicher Fähigkeiten, zugleich hat er aber auch bewiesen, daß die kapitalistische Produktion die menschliche Natur zerschlägt und zerstört. Eigentlich ist der Gedanke Marx', daß die Menschheit schon seit langem von etwas träumt, von dem sie schon ein Bewußtsein hat, um es dann wirklich zu besitzen, unverständlich, wenn man dabei nicht die Intentionalität vor Augen hat, die das primäre Kennzeichen der konkreten Utopie ist. Ähnlich ist es mit der KREATION, die er Formung nennt nach dem Gesetz der Schönheit, die jedem Gegenstand und Suchen als Maßstab eigen ist, damit die Produktion künstlerischen Charakter erhält durch die Aufhebung der eigenen Alienation. Eigentlich eine Produktion, die zur »Eigentätigkeit« wird und zur Freiheit sieht Marx als eine Rückkehr des Menschen zu sich selbst an, zu seiner ursprünglichen Natur, beziehungsweise als« wahre Lösung des Zwiespalts zwischen Essenz und Existenz, zwischen Verdinglichung und Selbstverdinglichung, zwischen Freiheit und Notwendigkeit, zwischen Individuum und Arbeit« (Marx). Oder weiter: Wie würde Marx die Realisierung der menschlichen Totalität antizipieren ohne Voraussetzung der konkreten Utopie? Das universelle Produzieren ist für ihn ein generischer Begriff des Menschen, wie das Utopische, das wir am Ende von Marx' Konstatation fühlen, im Sinne der Unvollkommenheit steht, die sich gegen alle Unvollkommenheiten wendet, gegen die Realität, die authentische menschliche Merkmale verloren hat oder verliert. Nach Marx' begrifflicher Dialektik ist der Mensch ein Spieler und Spielzeug in den kosmischen Kräften, und daher auch die spezifische Kraft des Universums, die die utopische Intentionalität gerade charakterisiert.

Die Welt, in der die Dinge ihren Wert durch die Umwandlung in Gegenstände eingebüßt haben, in der sie zur undurchdringlichen Wand zwischen Mensch und Mensch wurden, den Unterschied zwischen Innerlichem und Äußerlichem, entfernt haben, diese Welt ist *äußerlich* geworden, nackt und dem Menschen fremd. So finden wir uns auf der Linie, an der das Utopicum die Krise des Humanums aufdeckt. Dies kommt daher, daß sich die Wirklichkeit im Verhältnis zum Humanum geschichtlich nicht nur bereichert, sondern auch verarmt, verfremdet, und so sucht man einen Aus-

weg in utopischen Ideen. Wenn sie leer ist, was durch Reduktion auf eindimensionale Temporalität sinnentleert, in geschichtlichen Möglichkeiten verspielt bedeutet, dann hat die Wirklichkeit nichts, wonach sie wahr sein kann, und so existiert sie als Unwahrheit, die vergeblich versucht, sich in abstrakten Utopien durchzuschmuggeln, in reaktionären Ideologien als Wahrheit erscheinen will. Eine Welt, die sich der Lüge ausgesetzt hat, kann dem Menschen nichts als Unsicherheit bieten, Angst, und eine solche Welt ist sehr wenig menschlich, um überhaupt eine menschliche Heimat zu sein. Die Menschlichkeit ist im Gegenteil in einer solchen Welt dem Untergang geweiht. Einer solchen Wirklichkeit, die die menschlichen Primalitäten verliert, setzt sich die Utopie in Form abstrakter aber nicht reaktionärer Utopien oder konkret-utopischer Aktivitäten entgegen, die sich von radikaler konkret-utopischer Kritik über Aufruhr und humanistischen Widerstand zur Revolution bewegt, indem sie die Zukunft immer mit neuen Zeichen bedeckt, aber auf diese Weise auch die Krise der Humanität zeigt. Die Krise ist hier in Abwesenheit des Sinns für das menschliche Spezificum, in Fehlern der humanistischen Ziele, in der Unmöglichkeit, einen Weg aus der Gewalt zu finden, der die Menschen ausgesetzt sind, in einer Häufung der geschichtlichen Probleme ohne Aussicht auf ihre Lösung, in einer gewaltsamen Bedrohung des Rechts, der Freiheit und der Menschenwürde u. A. Eine konkret-utopische Aktivität ist in solchen historischen Geschehen darauf gerichtet, die Krise einem Ausgang zuzuführen, wenn sich als Mittel zu diesem Zweck abstrakte oder konkrete Utopien dienen, und dessen ist die Geschichte voll. Aber auch wenn sie von der Vergangenheit spricht, hat die Utopie die Zukunft vor Augen.

Trotzdem führt ein Überschreiten der Grenzen, die die Zukunft von der Vergangenheit trennen zu keinem Novum, wenn man die härteste Grenze nicht in der Gegenwart sieht. Manchmal ist es tragisch, daß sich der Mensch nicht von ihr losreißen kann, denn solange er nur ihrer ist, kann er kein utopisches Wesen sein, kaum ein Mensch. Einer mörderischen Kritik waren einst und sind es heute noch mehr die BOTEN der Zukunft ausgesetzt, wie auch die, die sich von der groben, empirischen Realität entfernen, die also nicht Sklaven der Gegenwart sein wollen. Nach vielem, das sich heute abspielt, ist die Gegenwart Vergangenheit, wovon heute viele Institutionen, Organisationen, Systeme, Orientierungen, Ideologien, Weltanschauungen Zeugnis geben-dies sind Kräfte, die ihr konkret-utopisches Verhältnis zur Welt nicht bestimmen können, etwas schaffen, sondern nur vegetieren. Sie werden vom Strom der Oberflächlichkeit getragen, und so können sie fremde Befehle ausführen. *Die Gefahr von Kräften die viel tun, aber wenig denken ist noch nicht erfaßt, wie man auch nicht begreift, daß ihre Aktivität die Vernunft beschämt, daß ihr Glauben eine contradictio in adiecto ist.* Diese Kräfte glauben idiotisch daran, daß man durch Krieg den Weltfrieden bewahren kann, ohne einzusehen, daß sie damit nicht nur den Frieden, sondern auch das Menschen-

leben bedrohen. Sie sind die einzigen Bewohner der abstrakten Wirklichkeit, die die Kälte der leeren Augenblicke verbreitet, die anonymen Produktivitäten legalisiert und die Menschenwürde verhöhnt. Eine solche Wirklichkeit macht den Menschen klein in einer riesigen Maschine, macht ihn zum Sklaven der Arbeit, die die wahren menschlichen Bedürfnisse nicht deckt. Verloren im monotonen Rhythmus, in den Wirbel des Gestern geworfen, sich und der Welt entrissen, verlieren sich die Menschen im eingeengten Raum ihrer menschlichen Möglichkeiten wie ein Armer in den Hoffnungen auf eine Lösung seiner Existenzprobleme und vergeblich zum Glück gewiesener, das sie allein und unsicher läßt. Deshalb ist die Frage nach dem Terror, den der tüchtige Geist über die menschliche Psyche ausübt berechtigt und selbstverständlich. Wie lange soll der Mensch die Vergewaltigung seines Geistes durch eine Anhäufung von Objekten, unter die er in dieser rauhen Zeit selbst gerät, noch erdulden? Wächst nicht die menschliche Wüste mit der leeren Gegenwart, mit den Spielereien der humanistischen Möglichkeiten? Zu welcher Absurdität die Mächte die Welt geführt haben, kann man an einer Frage zeigen: in welchem Ausmaß ist die Idee des Weltfriedens in den Plänen der Kriegstechnik und Industrie vertreten? Der Sarkasmus darin überflügelt den inneren Widerspruch um so mehr, je besser man weiß, daß diese dämonische Technik und Industrie einen ordinären humanistischen Primitivismus und eine perverse Psychologie demonstrieren von denen, die sich an ihrer zerstörerischen Macht ergötzen. Eine solche Technik, gepaart mit schmutziger Politik blockiert jedes humanistische Schaffen, anstelle ihrer Erstarkung tritt Angst, Desorientierung der menschlichen Einheit und vergrößert so die Entfremdung. Der Gebrauch der Atomwaffen zur Vernichtung des Menschenlebens zeugt von der fatalen Abstraktheit dieser Macht, von der schrecklichen Position ihrer Produzenten und Befürworter und mehr noch, es zeugt davon, daß das Schicksal des Menschen nicht in seiner Hand ist, und nicht in der Hand dessen, der weiß, was er will. Es ist eine tragische Wahrheit, daß die Technik heute nichts Warmes bietet, was dem Menschen nahe wäre, was Ideale mit wahren Werten weckte, um den Zielen der Humanität zu dienen. Ohne Rücksicht auf die irdischen Aufgaben entstand ein militaristischer Wettlauf, der der einzelnen menschlichen Einheit nur Verwirrung bringt. Deshalb fordert er die Humanisten dazu heraus, über die Werte nachzudenken, die schwinden und über die Möglichkeit, neue zu erstellen. Da die Utopie ein »Organ für ein Novum« darstellt, indiziert ihr Bestehen konkretutopische Möglichkeiten, die entdeckt werden sollen wegen der Dialektik der Welt, über die Hegel und Marx so gründlich nachgedacht haben.

Vielleicht entsteht dadurch der Eindruck über die Unverbindbarkeit der Technik mit der menschlichen Suptilität, was auch in einem bestimmten Maß nicht auszuschließen ist. Eine solche Behauptung aber würde implizieren, daß wir als Konsequenz gelten lassen, daß das menschliche Medium durch eine Einengung quali-

fiziert wird, nicht aber durch eine Expansion seiner Macht, ohne auch nur zu erwähnen, was die Negierung der Technik in Gegenwart und Zukunft bedeutet. Besonders wenn wir vor Augen haben, daß die Gegenwart ein Schnittpunkt dessen ist, was entsteht und dessen, was vergeht, der Meßpunkt des Progressiven und des Regressiven, der Ausgangspunkt zum Aufschwung zum Real-Möglichen, der Ort des Beschlusses für das, was sein soll, die Entdeckung der Unvollkommenheiten aber auch der Novums, der Beginn eines neuen Lebens, das Wecken gründlicher Änderungen in der Richtung eines besseren Morgen, kurz, ein Laboratorium Possibilis. Soviel dies auch Unbehagen in der humanistischen Welt stiftet Pessimismus für die Zukunft bringt, Wolken der Ungewißheit über das Morgen legt, so muß dialektisch dennoch die andere Seite gesehen werden, an der sich die epochale Umänderung, der Umschwung vorbereiten. Die neue Zeit kann man im neuen Lebensstil der Jugend in einer Abkehr vom Gesetz der Schwerkraft, in der Eroberung des Alls sehen.

Wenn es aber sinnlos ist, die Technik zu verwerfen, so hat es Sinn, an der Beseitigung der Bedingungen zu arbeiten, die sie unmenschlich machen, an der Beseitigung der Angst, die von ihr kommt, die den Menschen nicht angemessen ist, an der Beseitigung der Sinnlosigkeit, die von ihr kommt.

Es kann keinen Verdacht oder Zweifel mehr geben, daß die Technik überbewertet ist, daß man die Potenzen nicht erkannt hat, die dazu dienen, die Humanität zu zerstören. Hier wollen wir nur exemplarisch einige anführen, die die Politik, die Wissenschaft, die Kunst, den Alltag, den Sex und den Sport angehen.

Der Mensch, die höchste Form des Lebens, der Endpunkt der Entwicklung der Materie, der dank seiner Tätigkeit und den Umständen, in denen er lebte, zu diesen Höhen flog, wurde von der Technik versklavt gerade als er meinte, durch sie seine höchsten menschlichen Werte bestätigen zu können. Obwohl sie ungeahnte Potenzen freiwerden ließ, bedroht sie doch das größte menschliche Gut-die Freiheit. Sie bietet ihm Dinge, nicht aber Würde, sie schafft in ihm Bedürfnisse, die ihn nicht in seinem Wesen bestätigen, reduziert ihn zum Objekt unter Objekten, führt ihn so weit, daß er sich als Mensch nur in seiner Negation behaupten kann, d. h. wenn er Befehle ausführt, sie aber nicht produziert, was gerade die Degradierung seines generischen Wesens bedeutet. — Die Politik, die sie in die Hand genommen hat, entwickelt mit ihrer Hilfe ein Mißtrauensklima, das die moderne Menschheit krank erscheinen läßt, denn was die Gesundheit für den einen ist, ist das Vertrauen für alle. Wie sehr der technisch-politisch-organisatorische Geist eine solche Menschheit immer noch in den Abgrund stößt, sieht man an der blöder und sinnlosen Parole, daß man den Menschen organisieren muß, damit er genießt, und dies ist das Losungswort eines politischen Fanatismus, der sich unter den Bedingungen des technischen Aufschwunges abspielt und desto stärker ist je mehr er durch Unterdrückzug der religiösen Blindheit auf seine Weise ihre Rolle übernehmen muß-

te. Der politische Fanatismus, der im Schwung des technischen Aufschwungs kommt, in der technischen Negativität also, ist die Basis aller gesellschaftlichen Negativitäten heute. Er artikuliert, destruiert die menschlichen Kräfte anstatt sie zu aktivieren oder zu integrieren, was dank ihrer enormen Kräfte heute die Philosophie und die Kunst versuchen, die am Rande der menschlichen Interessen stehen als unzweifelhafte Zeugen der Krise der Humanität. Es ist nämlich mehr Reife und humanistische Entschlossenheit nötig, die sie immer noch finden, um der Faktizität den Sinn einzuhauchen, der scheint's dem politisch-technischen Aroma der Zeit nicht behagen will.

Die Bedingungen der Entfremdung haben sich seit Marx' Zeiten geändert, aber es wurde kaum etwas getan, um sie aufzuheben. Die Klasse, die das Banner des Sozialismus tragen sollte, hat sich als solche noch nicht zu formen vermocht, und die Kräfte, die in ihrem Namen auftraten, konnten nicht über sich selbst hinaus, obwohl es scheinen wollte, als könnten sie eine Phase der geschichtlichen Entwicklung überspringen. Trotzdem ist dank ihnen *potentiell* der Prozeß der Entfremdung aufgehalten, obwohl das Schicksal der Humanität nicht verbessert wurde. Auch dort wo es schien, daß fortschrittliche Kräfte das Steuer führen, hat es sich gezeigt, daß die Idee der Humanität noch immer nicht genügend Raum hat. Einer besonderen Dehumanisierung kommen wissenschaftlicher Positivismus in Form eines scientistischen Fanatismus zugute, zieht sich besonders durch die Soziologie in die Gesellschaftswissenschaften, wo man versucht, mit soziologischen Maßstäben das zu messen, was nicht meßbar ist, weshalb heute politisch die Soziometrie und die Statistik ausgeschlachtet werden, und dies ist ein Beweis für den Mangel an menschlichem Gefühl und der beste Beweis, wo der Gedanke des Widerstands endet in einer Ideologie, die in den besten Absichten die schönsten Werte untergraben kann-wie es etwa, nur der Erwähnung halber, mit der Manipulierung von Kunstgegenständen durch die Massenmedien ist. Neben echten Sendungen den gestellte Situationen aufgenommen, in denen man sich zurechtfinden soll, in denen zuletzt der Mensch der betrogene ist. Dies bezieht sich auf die Realisierungen, die Anpassungen großer künstlerischer Werke an *Zeit* und *Publikum*, was oft dazu führt, daß das Wesentliche und Große verlorengeht. Wenn man dadurch überhaupt etwas erreicht, dann ist dies Oberflächlichkeit, Kritiklosigkeit, moralische Verantwortungslosigkeit u. A. Wenn man noch hinzufügt, daß die nackte Frau die Plakate immer mehr erobert, die Auslagen, die Zeitungen, Zeitschriften, den Film das Theater, daß sie ihren Körper aufdringlich zur Schau stellt, weil sie selbst sieht, daß dies in der Zeit einen Umschlag bringt, da diese Zeit ihre Werte verloren hat, da die Erotik ermüdet, eintönig ist, wie die Technik, die mit ihr und der Politik herrscht und letztlich, daß sich der Sport so weit herabließ, daß sich Sportler schamlos verkaufen, da das Geld stärker als alles andere ist, dann sehen wir, daß es Dinge gibt, über die die Menschheit noch nicht nachgedacht hat, die man abwerfen soll, nach denen man streben soll.

Die konkrete Utopie verlaugt, daß eine solche Wirklichkeit überwunden wird durch einen Bund zwischen dem, was möglich ist und dem Notwendigen, ohne aber die Gegenwart zu vernachlässigen für eine Zukunft oder umgekehrt, ohne die Schaffung von Idealen anzufechten, die Schein und Wirklichkeit klarmachen und eine Einfügung zwischen Zeit und Ewigkeit ermöglichen, und auch ermöglichen, daß man an der Änderung des Bestehenden arbeitet. Durch die Transzendierung der Gewesenheit stellt uns das Utopicum in ein Verhältnis zum Externen und zum Internen, regt uns an, auch wenn wir die Hoffnung auf Erfolg verlieren, entdeckt Fehlschläge, die mechanische Prozeßunterbrechungen als Ursache haben oder einseitige Ansichten. Von hier aus ist die Utopie das Königreich der Ziele und Zwecke, das der umgehen kann, der nichts will; praktisch-theoretisch: die Fähigkeit des Subjekts, an den Tendenzen der Gegenwart, die Zukunft abzulesen. Durch die Entdeckung der Starrheit verschiedener Lebensformen und durch die Erahnung anderer Möglichkeiten, ihrer Änderungen schneidet die Utopie schwerwiegend in das prozessuale Leben der Menschen. und der Welt. Ihr Erfindervermögen basiert auf einer besonderen Logik-wenn wir das richtig zeigen konnten-die fähig ist, durch ein Eintauchen und einen Aufschwung verschiedene Elemente zu integrieren, die sie vereinen möchte, und in ein Verhältnis stellen-zu einer Erweiterung der Wirklichkeit. Das utopische Bewußtsein will durchdringen zur Nacht, in der alle Wesen sind, wie sie sind, sie trägt das Subjekt und bringt die Anregung zur Entdeckung des REAL-MÖGLICHEN der Änderungsbasis und damit der Änderung der sozialen Wirklichkeit. Eine sinnvolle Formung der Wirklichkeit und ein Folgen der realen Möglichkeiten sind also ebenso auf der Linie der konkret-utopischen Gedanken und des Lebens. Die Utopie entdeckt nicht nur, sie nimmt vorweg und ist daher ein Spiegel der Krise des Humanums und ein Ausdruck der Notwendigkeit, aus dieser Krise zu gelangen. In diesem Sinn ist auch heute die Botschaft aktuell, die E. Bloch vor zwei Jahrzehnten den Hörern der Universität Cambridge brachte, und die verkürzt so lautet:«

»Inter arma silent. Aber der Krieg, der in Washington vorbereitet wird, bringt den Museen nicht nur Schweigen, sondern auch Zerstörung. Um so leidenschaftlicher müssen also heute die Wissenschaftler und Forscher den Frieden aufnehmen, um so genauer müssen sie das Denken des Agressors kennenlernen, es als solches erkennen und im Grunde seine verwirrende Ideologie erfassen. Das ist eine der wichtigsten Funktionen der Wissenschaftlerrepublik, die seit jeher durch die Notwendigkeiten der Humanität bestimmt ist.«

HUMANITÄT UND UTOPIE

EINE ONTOLOGISCHE SKIZZE

Rudolph Berlinger

Würzburg

I.

Die beiden Titelworte »Humanität« und »Utopie« könnten den Anschein erwecken, als gehe es bei unseren Überlegungen um eine Gegenüberstellung von zwei Begriffen, nämlich von »Humanität« und »Utopie«, — oder gar um die Konfrontation von humaner Gesinnung und ideologisch fixiertem Denken.

Doch in welche Schwierigkeiten man gerät, wenn man das spezifisch neuzeitliche Problem der Utopie auf den Gedanken der Humanität hin bedenkt, erkennt man sofort, falls man sich darauf besinnt, daß der Begriff der humanitas einst mit einer ethisch verstandenen Philantropia identifiziert wurde.

Falls wir fragen, weshalb denn der Barbar dem homo humanus, der Ungebildete dem Gebildeten entgegengesetzt wird, und dabei die Frage der Legitimität solcher Entgegensetzung zulassen, stoßen wir auf eine althergebrachte Konvention, auf die man sich einlassen kann oder nicht.

Woran kann denn erkennen, weshalb man in einem gängigen Sinne davon spricht, diese oder jene Ideologie verletze einfach die dignitas hominis? Wohl daran, daß ein consensus omnium in der Frage besteht, der Mensch habe doch einen naturgegebenen Anspruch, daß seine Würde geachtet und eben nicht verletzt werde, falls wir uns einfach der Meinung überlassen, daß doch die sogenannte Würde des Menschen nun gerade das sei, was nie und nimmer in Frage gezogen werden dürfe.

Doch soll dieses ethische Postulat nicht einfach stillschweigend hingenommen werden, und die Rede von der humanitas hominis nicht eine leere Behauptung bleiben, dann ist die Frage unumgänglich, wodurch denn dieses Postulat ontologisch grundgelegt sei.

Dies heißt: Ist die Seinsart des Menschen so konstituiert, daß es schlechterdings billig ist, die Natur des Menschen nicht nur höher zu achten als die des Tieres, sondern gerade die Differenz

von Mensch und Tier so evident zu machen, daß jedermann ein-
sichtig wird, warum wir denn mit Recht wie selbstverständlich
von der dignitas hominis sprechen können, nicht aber von der dig-
nitas bestiae. Tiere, so meinen wir, seien zu schützen, die Seinsart
des Menschen aber sei zu respektieren, und warum? Weil die
Würde des Menschen in ihr gegründet sei.

Die Behauptung der Differenz von Tier und Mensch kann nur
dann aufrecht erhalten werden, wenn sich zeigen läßt, daß der
Mensch von seinem Zentrum her, also durch das Vermögen von
Reflexion und Freiheit, sich vom Tier essentiell abzuheben ver-
mag.

Darum ist es nicht von ungefähr, daß der sokratische Imperativ
»gnothi sauton«, wenn wir ihn ontologisch fassen, eben gerade
nicht mehr ciceronianisch meinen kann: **E**rkenne deine Fragili-
tät! denn diese teilen wir mit dem Tier, sondern: **E**rkenne
deinen Seinsrang, der seit Sokrates, wenn auch damals
noch nicht ausgearbeitet, als Subjektivität des Subjektes begriffen
wird.

Wird aber die Seinsdignität im Hinblick auf ein Seiendes von
der Art des Menschen hin reflektiert, also auf den anderen seiner
selbst, und nicht nur auf den anderen meiner selbst, der ich bin,
dann nennen wir den Grund der Würde des Menschen die dialogi-
sche Natur der Subjektivität des Subjektes, das seine Sozialbe-
zogenheit zum anderen als Dialog im Wort verlaublichbar.

Die Sprache als Medium der Sozialkommunikation von Mensch
zu Mensch aber ist nicht nur die Dimension, in welcher der eine
um anderen in ein Resonanzverhältnis tritt, so daß das, was den
einen mit dem anderen verbindet, »widerzuklingen« vermag, im
verlaublichen Wort wird vielmehr die Humanität des Menschen
sinnlich anschaulich.

Nimmt man also das erste Titelwort, die »Humanität«, so mei-
nen wir nicht eine Gesinnung oder ein sittliches Verhalten, son-
dern die ontologische Fundierung der Würde des Menschen im
Wesen der Sprache, deren Substanz das Wort ist.

II.

Die folgenden Überlegungen zum Thema: »Humanität und
Utopie« verfolgen weder eine informatorische noch eine pragma-
tische Absicht. Wir lassen uns vielmehr von der Intention leiten,
das Sachproblem, also den Gedanken der Humanität und den der
Ideologie, in das Blickfeld des Nachdenkens zu rücken. Dabei
gehen wir von der These aus:

Humanität ist der Grund der Möglichkeit des Utopiegedankens.

Geschichtlich bedingt ist diese These zunächst im konkreten
Daseinsverhältnis der politischen und gesellschaftlichen Situation
der Neuzeit. Die unbestrittene sozialkritische Funktion der Utopie
ist verursacht durch den Menschen, der sich mit seiner soziologi-
schen Situation, und sei es auch nur annäherungsweise, in Ein-
klang bringen will.

Dieser Approximativcharakter utopischen Denkens zwingt den Menschen dazu, aus dem Grunde seiner Möglichkeiten kreative Handlungshorizonte zu entwerfen, die nun an Stelle von einstigen Idealen getreten sind, und zwar zum Zwecke dessen, was der Mensch als gesellschaftliches Wesen auf Zukunft hin sein soll.

Wodurch aber ist der Mensch denn gezwungen, sich selbst in Gestalt von Willensentwürfen des Bewußtseins eine, wie man meint, zu verwirklichende Scheinwelt vorzusetzen, die ihm in der Vorstellung zu einer fernen Zukunft wird, zu dem, was seine einstige Gegenwart bestimmen soll.

Das neuzeitliche Utopiedenken kehrt das Verhältnis von Sein und Schein, von Urbild und Abbild, von Wirklichkeit und Unwirklichkeit, von Möglichkeit und Unmöglichkeit deshalb um, weil der Mensch in einer neuen imitatio Promethei die utopische Vorstellungswelt, seine Leitbilder, seine Leitgedanken und Leitvorstellungen elementar durch die Freiheit der Subjektivität der Vernunft kreativ, und nicht mehr sokratisch, entbindet. Utopien werden konstruiert, projiziert und dem Bewußtsein des sozial handelnden Menschen als Anweisungen vorgestellt. Darum sind sie nicht Urbilder und Vorbilder, die man als ideale Gegebenheit vorfindet, sie sind aber auch nicht bare entia rationis, die in der Dimension des Bewußtseins verbleiben. Utopien sind vielmehr Handlungsanweisungen, die der Mensch kraft seiner sozialbestimmten Subjektivität sich selber nach dem Maß der sozialen Projektmöglichkeiten der Subjektivität des Subjektes sich in dem Sinne vorstellt, daß das, was er einst als Gedankending begriff, jetzt zur realitätsbestimmenden Macht werden soll.

III.

Der entscheidende Punkt aber ist der: Sind Utopien einmal zu Leitbildern geworden, so werden diese auf den Ursprung in der Subjektivität des Subjektes nicht mehr befragt. Das Sozialsubjekt hat sich ihnen zu fügen.

Die Funktion der Utopien besteht darin, daß sie etwas als Zukunft in eine zu schaffende Gegenwart einbilden, auf diese Weise das Bewußtsein der Menschen einer Epoche an sich bringen, um nach den Normen der Welt der Utopie die Gegenwart auf das, was noch nicht ist, durchzuarbeiten.

Aus diesem Grunde, und dies ist nun der springende Punkt, wohnt Utopie ein inventorisches Moment inne. Darum spielt und probiert das Bewußtsein ingeniös mit dem vermeintlich Unmöglichen solange, bis es eine Möglichkeit erfunden hat, das Unmögliche dennoch zu verwirklichen.

Warum ist dieses erfinderische Spiel möglich? Deshalb, weil der Akt der kreativen Setzung allererst in utopischen Entwürfen erkennen läßt, daß das Unmögliche als solches zu denken überhaupt nicht möglich wäre, wenn die Möglichkeit utopischen Denkens nicht in der konstruierenden Subjektivität des Subjektes Mensch grundgelegt wäre.

Deshalb sind Utopien im neuzeitlichen Verstand des Begriffes nicht unwirkliche Schattenbilder dessen, was überhaupt nicht wirklich werden kann, sondern vorentworffene Möglichkeiten, die zunächst in Gestalt von Unmöglichkeiten die Kraft der Indifferenz der Freiheit erwecken, bis Verwirklichung gelingt.

Wirklichkeitsbestimmte Utopien entspringen darum nicht einem Wahn des Bewußtseins, sondern der sozialen Phantasie der Subjektivität des Subjektes. Sie entspringen seiner Einbildungskraft und vermögen darum von der Zukunft her eine einstige Gegenwart hier und jetzt schon durchzubilden, ehe das Gemeinbewußtsein die umgestaltende Kraft der Utopien erkannt hat.

IV.

Der Gedanke der Utopie konnte jedoch erst dann als solcher thematisiert werden, als das philosophische Bewußtsein im Laufe seiner Geschichte soweit entwickelt war, daß die Subjektivität nicht nur entdeckt, sondern in ihren Wesenszügen durchreflektiert werden konnte. Erst die durch Reflexion erschlossene Subjektivität ließ das Bewußtsein entstehen, also das Wissen, daß die Seinsverfassung des Subjektes in sich die kreative Möglichkeit begreift, sich von Natur dadurch abzusetzen, daß es eine künftige Welt entwirft, und zwar um Natur zu beherrschen. Und warum? Weil der Mensch der aporetische Grund der zu schaffenden Weltkeineswegs freilich der Natur ist und so durch die Endlichkeit seines Seins der ontologische Engpaß von Welt genannt werden kann. Denn er ist in seinen Hervorbringungen endlich und ist es nicht, er erwirkt durch sie Welt, die als Werk wird und dennoch sich dem Sog der Vergänglichkeit nicht entziehen kann.

Das entwickelte und durchgearbeitete Wissen um die Urkriterien der Humanität des Menschen läßt die Spannung erkennen, zwischen einer zunächst als Entwurf in Gestalt von Utopie gesetzten Weltvorstellung und den konkreten Verhältnissen des Menschen, ja, macht deutlich, daß die Verhältnisse hier und jetzt allererst den Rang einer von ihm utopisch zu bestimmenden Wirklichkeit gewinnen, und zum anderen, daß die unaufhebbare Unstimmigkeit der Seinsverfassung der humanitas des Menschen auch durch kein utopisches Handeln überwindbar ist.

V.

Die Kraft der Utopie kann sich dann entfalten, wenn ihre vermeintliche Ortlosigkeit nicht Beliebigkeit heißt, sondern noch nicht reflektiertes Prinzip einer von ihm entworfenen Utopie.

Es ist daher eine ontologische Abweichung, wenn man Utopie, auf »Nirgendheim« oder Ortlosigkeit, auf necubi oder als Land »Nirgendwo« oder auf den Menschen bezogen, als Niemandland bezeichnet. Diese Abweichung besteht darin, daß man anstelle der Frage nach der ontologischen Fundierung von Utopie im Sein des Subjektes es bei einer Worterläuterung in Gestalt eines Namens bewenden läßt. Dann freilich wird das Nirgendheim zu einem Wol-

kenkuckucksheim, und der Wunsch, der mit jedem utopischen Denken verbunden ist, zu einem Wunschtraum, und das Denken zu einem Wunschdenken.

Dazu kommt, daß der Inhalt des Utopiegedankens objektiviert wird. Die ontologische Ortlosigkeit von Utopien wird zur gespenstigen Gegenständlichkeit. Utopie nimmt den Charakter einer sich selbst fixierenden Autorität an, einer verdinglichten Autorität aber nicht kraft der utopiefähigen und utopiebedürftigen Subjektivität des Subjektes, sondern von Gnaden dessen, der Utopie einst dogmatistisch gesetzt, und damit fixiert. Utopie kann dann zum Fetisch werden, der zur Berufungsinstanz wird, die das Handeln legitimiert oder verurteilt.

Wird Welt auf diese Weise utopisch interpretiert, so kann Utopie zum logischen Phantom werden, das sich der Dimension des Bewußtseins entzogen hat, zu einem ontologisch exzentrierten Gedankending, das Fetischcharakter angenommen hat. Wird so das utopische Denken und Handeln verdinglicht, dann ist das kreative Tun depotenziert, die Freiheit des Denkens und Handelns fixiert und in einen puren Willen umgekehrt. Darin ist die Gefahr der Willkür politisch und gesellschaftlich wirksamer Utopien bedingt.

Bleibt Utopie aber in ihrem ontologischen Zusammenhang verwahrt, so erhebt sie keinen postulatorischen Anspruch, sondern wahrt ihren appellativen Charakter und entbindet die ruhende Freiheit zum Handeln auf sich hin.

VI.

Wir hätten bis jetzt die Wesensdifferenz zwischen den Utopien des Altertums nicht bezeichnet, wenn wir uns nicht fragten, ob Eschatologievorstellungen auch nur zum Interpretament des neuzeitlichen Utopiedenkens benutzt werden können.

Könnten Möglichkeit und Unmöglichkeit, Wirklichkeit und Unwirklichkeit, Nichts und Etwas, Realität und Irrealität durch utopisches Denken je zur Deckung gebracht werden, dann freilich könnte so bewegtes Handeln im utopischen Horizont den Zufall eliminieren und nicht nur dies, es könnte zugleich ein Akt barer Notwendigkeit sein, das dem handelnden Subjekt Freiheit entzöge, kreativ utopische Weltgesellschaftsentwürfe und Handlungen sich vorzusetzen.

VII.

Das utopische Selbstverständnis der Neuzeit ist immer noch, bis zu Ernst Bloch hin, vom Modell der Eschatologie bestimmt. Doch zielt Utopie im Horizont der neuzeitlichen Subjektivität gesellschaftlichen Handelns wirklich auf das, was von dannen einst kommen wird, wenn ein Diesseits in sich zerfallen ist und das Ende der Welt — gemeint ist wohl das der Natur — Tatsache geworden ist?

Der Rückgriff auf das Eschatologiemodell ist in Wahrheit die Subreptio eines Jenseits, das sich unter der Voraussetzung einer streng gedachten Subjektivität den Unterschied von Natur und Welt kaum zu eigen gemacht hat. Denn schon die Differenz zwischen dem neuzeitlichen Utopiegedanken und dem Entwurf eines platonischen Idealstaates, und schon gar die Vulgärvorstellung von einem Jenseits, besteht gerade darin, daß die Differenz zwischen einer Weltimmanenz im Sinne einer streng gedachten Transzendenz, die im augustinischen Sinne durch das Wort genannt ist: »Ecce quod erit in fine sine fine« unter den Voraussetzungen der neuzeitlichen Bewußtseinsstellung, wenn man etwa an den philosophischen Idealismus denkt, hinfällig ist.

Diese veränderte Bewußtseinsstellung der Neuzeit gar in die Alternative eines Diesseits oder eines Jenseits zu bringen, heißt ja gerade die Fiktion aufrecht zu erhalten, als ob eine gegebene Natur und die sogenannten Dinge und baren Tatsachen, unter welchen der Mensch eine Tatsache unter Tatsachen und ein Ding unter Dingen bleibt, identisch seien. Natur und Ding und Mensch und Geschichte zumal können solange als Fakten hingenommen werden, als das operative Urvermögen des Menschen, seine schöpferischen Möglichkeiten noch nicht entwickelt sind, solange als das Freiheitsvermögen der Vernunft trotz des Handelns mit solchen Tatsachen kreativ immer noch ruht.

In dem Augenblick aber, da der Mensch aufgrund der Einsicht in die Vernunft seiner kreativen Freiheit Natur, Mensch, Ding und Geschichte als ihm freigegeben erfährt, da er gewiß wird, daß diese für ihn die »Urmaterie« sind, aus der sein Schöpferium eine Welt nicht nur zu entwerfen, zu planen und zu konstruieren vermag, sondern schaffen soll, ich sage: im Augenblick seiner kreativen Weltevidenz, erfährt er sich nun als imitator Promethei.

Indessen, auch die höchste Weltutopie, die sich vom Modell der Eschatologie, von einer Zukunft jenseits des Diesseits gelöst hat, wird abgenutzt, verbraucht, liegt in der Dimension der verzehrenden Zeit, die alles, was sie bewahrt, nur als das Verfllossene und darum einst Gewesene in der geschichtlichen Fixierung von Vergangenheit bewahrt. Was geschichtlich bleibt, ist der Gedanke der Utopie, was aber wechselt, sind nicht nur die geschichtlichen Bedingungen einer Verwirklichung von Weltutopie, sondern nicht minder die jeweilige Bewußtseinslage.

Damit gewinnt die leere Zeit zwar nicht von der Vergangenheit her, wohl aber von ihrem künftigen Einst aus, also durch ihr futurales Olim, einen Sinn. Was einst gewesen sein wird, wird schon im Voraus definiert durch das, was als Zukunft in Gestalt utopisch bestimmter Zeit schon immer im Voraus durch die Zukunft der Gegenwart und Vergangenheit definiert ist.

Die utopische Zukunft hat darum die Vergangenheit immer schon definiert, ehe sie eingetreten ist.

VIII.

Erst die Entstehung des neuzeitlichen Weltbewußtseins, das sich prometheisch durch Utopien gesellschaftlich auslegt, freilich

nicht in dem Sinne, daß Prometheus das Feuer vom Himmel des Jenseits entwendet, sondern aus der »Erde« der Subjektivität des Subjektes, das seine kreative Möglichkeit entbindet, geschlagen wird, hat den Utopien nicht minder ihren pejorativen Sinn wie den Verdacht, Utopien seien schlechterdings Unwirklichkeiten und Unmöglichkeiten, weithin entzogen.

Dem neuzeitlichen Weltbewußtsein ist gewiß, daß das utopische Denken darum für das planende Schaffen des Menschen konstitutiv ist, weil der Mensch in sich eine Weltpotenz verwahrt, die sich in der Aktion als Weltmächtigkeit und Welthaltigkeit erweist, sie gibt ihm die Macht und Kompetenz zur Weltveränderung.

Begreift sich das utopische Denken des Menschen jedoch nicht aporetisch — also als absolut durch die Tat durchsetzbar, so wie sich ein Fatum durchsetzt-, dann wird Utopie illusionär und kehrt sich gegen den Handelnden als Selbsttäuschung, die eine künftige Gegenwart vorgibt, welche deshalb als Zukunft unaufhebbar ist, weil sie sich durch ontologische Exzentrierung aus dem Seinszusammenhang des Grundes der Möglichkeit, produktive Zukunft zu setzen, gelöst hat, und so in Wahrheit sich als Utopie ohne Zukunft erweist.

Bleibt aber der Utopiegedanke fundiert in der aporetischen Seinsverfassung des Menschen, dann liegt auf der Hand, daß eine Nominaldefinition von Utopie: Utopie meine ja Ortlosigkeit, unzureichend ist, denn es läßt sich bestimmen, welches der ontologische Stellenwert des neuzeitlichen Utopiegedankens ist.

Der ontologische Ursprung utopischen Denkens ist die aporetische, nie zur Stimmigkeit zu bringende Weise und darum nie abzuschließende Weise, wie der Mensch aus dem Grunde seiner von Nichts betroffenen Endlichkeit Welt entwirft, diese zu gestaltender Kraft werden lassen kann, damit so die geschichtliche Weltwirklichkeit verändert werde.

Die Ontologie der Humanität aber zwingt den sozial handelnden Menschen deshalb zu Utopien, weil der Mensch ein Wesen-ein Wesen der Möglichkeit ist, das sein aporetisches Sein niemals einzuholen vermag. Darum ist die Zuversicht das humane Wesensmoment der Möglichkeit des Gedankens der Utopie und zugleich die Ermächtigung zur »utopischen« Aktion.

ECONOMIE ET UTOPIE

Pierre Naville

Paris

Je ferais quelques observations complémentaires qui entreront, je l'espère, dans le cadre de ce qui a été discuté. Je ne me présente pas comme philosophe, plutôt comme politique, économiste si vous voulez. Néanmoins, je crois qu'il est intéressant de poser certains problèmes qui ont un caractère économique évident sous une forme que l'on peut appeler philosophique ou logique. Et les quelques observations que je voudrais présenter ici concernent le concept de planification et la structure des plans économiques et sociaux, du point de vue de leur conceptualisation possible et en particulier dans leurs rapports avec les notions d'utopie et de réalité qui forment l'axe de vos débats.

La première chose à remarquer c'est que Marx et Engels, la tradition marxiste, n'ont légué à peu près aucune indication sérieusement formulée, motivée, sur la planification socialiste. C'est peut-être le problème principal sur lequel nous ne trouvons pas chez Marx et Engels autres chose que des projets très généraux. Dans les relations socialistes il faudra un plan, on pourra organiser la production et la distribution selon un plan mais il n'y a pas élaboration de ce concept. La seule élaboration réelle qui a été tentée à une certaine époque en Union soviétique, c'est l'affirmation dogmatique que la planification est une loi fondamentale du socialisme et de la société socialiste, affirmation qu'a mon avis nous pouvons mettre en doute.

La deuxième observation que je voulais faire, c'est que les utopistes classiques dans l'histoire du mouvement socialiste, du mouvement politique et ouvrier, sont des grands planificateurs. Les grandes utopies classiques, aussi bien celles de Thomas Morus, le fondateur, jusqu'à Fourier et beaucoup d'autres, sont avant tout de grandes planifications. On oublie souvent cela, il me semble, parce que l'on discute surtout du contenu éthique ou économique des systèmes utopistes. Or, la première caractéristique de ces systèmes, c'est d'être des plans très rigoureux, qui forment

des exigences précises en matière de travail, de production, de distribution, de vie sociale et même de vie culturelle, esthétique, etc. Il y a donc un paradoxe dans la discussion relative aux rapports entre la réalité et l'utopie, lorsque nous voyons que ce sont précisément les grands modèles utopistes qui sont, on pourrait le dire, les fondateurs de la conception planifiée de la vie sociale, lorsque d'habitude on impute à la conception de la planification une fonction de réalité et non pas une fonction d'utopie.

Je note ce paradoxe, parce que je crois que nous le retrouvons si nous examinons les problèmes posés par les formules actuelles, les modalités actuelles de planification dans les Etats qui s'appellent socialistes, et même dans les grandes formations capitalistes, les Etats capitalistes de nos jours. On retrouve ce paradoxe sous la forme suivante: l'étude des moyens prévisibles et du temps permet de faire des pronostics sur la société future. Par exemple, maintenant, à court terme, l'an deux mille est devenu un millésime presque sacré. Que sera la société dans l'an 2000, que sera-t-elle dans l'an 2500? Ces objectifs de caractère utopique sont cependant considérés comme des moyens d'accès à une réalité.

Autrement dit, le paradoxe de la relation étroite entre les utopies sociales et les formes de la planification conduit à l'idée que nous sommes passés du plan utopique au sens d'une réalisation immédiate, à l'idée d'expérimentation et de plans de caractère expérimental. C'est la notion d'expérimentation qui devrait aujourd'hui être élaborée de façon à faire sortir les discussions sur les catégories économiques, sociales et même morales que suppose la planification.

On disait tout à l'heure que la notion de monopole est une notion destructrice d'un progrès vers le socialisme. Seulement, je vous fais remarquer que, quand on parle de monopole, il faut tout de même savoir de quelle sorte de monopole il s'agit. Monopole, on l'entend en général comme pouvoir unique sur la propriété, la disposition centralisée des choses et des hommes, c'est cela le monopole. Mais on peut élaborer à partir de la planification une notion plus abstraite peut-être, mais qui répond à la vérité, à la fois dans les systèmes de socialisme d'Etat et dans les systèmes capitalistes évolués, à savoir *le monopole des structures*. Les plans consistent à monopoliser au profit d'une structure imposée l'ensemble des forces productives et des moyens de distribution dans un régime social. Ce monopole, on peut discuter de sa source et de son origine. Par exemple, on pourrait considérer que ce monopole d'une structure de l'organisation sociale dépend du monopole du pouvoir, parce que c'est ce pouvoir politique ou social qui a la possibilité de mettre en place ces structures que nous appelons la planification. Mais, ceci ne répond pas entièrement à la question, parce que le pouvoir ne peut exercer son pouvoir que si la structure de monopole d'organisation existe déjà. Il y a une relation dialectique et je souhaiterais qu'on élabore cette relation et qu'on l'approfondisse. Il y a une relation que j'appelle dialectique pour

simplifier les choses, entre l'existence d'une structure d'organisation dans le plan et l'existence d'une structure de pouvoir qui est celle d'une hiérarchie de force.

On est par conséquent amené à contester d'abord l'existence des plans comme celle d'une espèce de chose, comme un objet bien défini, sous prétexte qu'à une certaine période de l'élaboration on aboutit à la détermination d'objectifs plus ou moins généraux. En général, on considère le plan comme une sorte d'objet, une sorte de chose à laquelle on peut donner des formes et des dimensions variables, différentes; néanmoins c'est toujours un objet que l'on ne sait pas très bien comment définir dans sa fonction fondamentale. Si l'on fait le tableau de toutes les formes pratiques et concrètes de planification qui existent en Union soviétique, en Chine, dans l'Europe de l'Est, en Yougoslavie, et aussi dans les structures du capitalisme développé aujourd'hui, on s'aperçoit que cet objet devient presque indéfinissable, si l'on ne parvient pas à découvrir ce qui en lui fait qu'il n'est pas un objet, mais la résultante d'une série de forces, de moyens et d'échelonnement dans le temps. Le plan, la façon de planifier, apparaît comme une *échelle de décisions dans le temps*. Cette échelle de décisions doit être déterminée d'une façon ou d'une autre, et c'est précisément dans le choix des possibilités qui sont données dans le temps qu'interviennent les facteurs politiques, à savoir: qui décident et à quel moment? On peut donc dire que, si l'on compare les plans comme réalisation de certains objectifs à d'autres qu'on appellerait utopiques, si ces plans prospectifs sont devenus des modèles expérimentaux de manipulation sociale, c'est avant tout parce qu'on y a introduit l'idée du temps.

Les utopies actuelles, y compris les utopies morales qui opposent un idéal moral aux réalités dangereuses, se distinguent des utopies anciennes parce qu'on y a introduit le temps le devenir, comme facteur fondamental. Les anciennes utopies considéraient une réalité telle qu'on pouvait la définir immédiatement. Maintenant nous savons, c'est cela la démarche expérimentale du socialisme, que l'on ne peut planifier qu'à travers un développement et un développement à différentes vitesses. Dans les premières tentatives de planification en Union soviétique on a fixé des intervalles quinquennaux, et même dans des pays capitalistes comme la France on utilise un intervalle quinquennal.

Bien sûr, le fait que le plan dure cinq ans ou qu'il soit prévu pour cinq ans ou pour dix ans, ce n'est pas ça qui importe le plus; c'est le fait qu'il est très difficile, l'expérience le montre de plus en plus, de n'utiliser qu'une échelle dans le temps, par exemple quinquennale, parce que nous avons de plus en plus à faire à des développements différentiels qui imposent les projections à court terme, à moyen terme, à long terme et même à très long terme c'est-à-dire jouant sur plusieurs humaines.

Les problèmes, par exemple celui de l'enseignement, c'est-à-dire de la formation des générations futures, obligent n'importe quelle communauté, n'importe quel régime, à envisager des plans à

échelle assez lointaine, c'est-à-dire à échelle de plusieurs générations. Par contre, il y a des exigences immédiates, il y a des plans à court terme, il y a le fait de plus en plus contesté d'ailleurs, que la comptabilité économique aussi bien dans le socialisme que dans le capitalisme, est une comptabilité annuelle avec une année qui n'est pas toujours l'année du premier janvier au trente et un décembre; mais c'est durée et les projections que l'on peut faire sur cette durée sont variables et peuvent être modifiées en fonction de critères technologiques, par exemple. Lorsqu'il s'agit de grands travaux qui nécessitent cinq ans ou dix ans de travail, ce peut être des critères de caractère économique, notamment en matière de distribution, parce que la consommation implique la disparition et le renouvellement de toute une série de produits. Cela peut être des critères de caractère biologique et démographique, comme je le disais à propos des problèmes de l'enseignement. Bref, tout ce qui intervient pour modifier l'échelle des temps dans les décisions qui peuvent être prises collectivement, voilà ce qui me paraît constituer l'épine dorsale de ce qu'est un système de planification.

Naturellement, ces principes ne sont pas nés entièrement dans des rapports où le pouvoir de la bourgeoisie capitaliste a disparu. Les capitalistes, eux aussi, l'entrepreneur bourgeois petit ou grand, sait très bien envisager à court terme, on à long terme ses intérêts et prendre ses dispositions. La différence c'est que, du moins en principe, dans une société socialiste, ces projections peuvent être élaborées autrement que lorsqu'elles dépendent du pouvoir d'une classe dominante comme la bourgeoisie. Et c'est là que les pouvoirs de la bureaucratie, qui est souvent dépeinte comme une véritable classe sociale qui peut manipuler l'échelle de décision dans le temps comme le faisait la bourgeoisie, ne sont pas décrits de façon tout à fait exacte.

L'appareil administratif et du parti, même s'il dispose sur le moment d'un pouvoir d'exécution, d'un pouvoir exécutif, ne peut pas disposer dans l'échelle de temps pour l'avenir ni pour le présent ou pour l'avenir très proche, du même pouvoir dont dispose celui qui est réellement le détenteur de tous les moyens de production et d'échange. C'est d'ailleurs pour cela, je crois, que les conflits en matière de planification, les conflits administratifs et les conflits sociaux, tournent autour de la question de savoir qui et à quel moment peut prendre des décisions à telle ou telle échéance. Autrement dit, la manipulation du temps est l'élément fondamental sur lequel se porte la contestation en matière de planifications. Ces contestations et ces discussions peuvent prendre un caractère purement technique. Alors, on dit: ce sont les technocrates ou les économistes — technocrates qui décident de ces problèmes et par conséquent ce sont eux-seuls qui ont le pouvoir. D'autres disent: c'est le pouvoir politique, parce que c'est lui décidera en définitive d'objectifs de production, de modalités de distribution, et qui par conséquent imposera ses propres rythmes au développement de la planification.

En fait, c'est une combinaison instable très loin d'être clairement définie, une combinaison qui résulte de luttes internes, et c'est aussi là un des points sur lesquels la planification se différencie de tous les systèmes dits utopiques, même très planifiés, qui ont vu le jour dans le passé. Il est assez remarquable que la pensée utopique planificatrice ne comporte pas de système de compensation, de système de réglage par discussions libres, de systèmes de réglage par influence mutuelle, parce que tout est tellement réglé à l'avance pour que les conflits n'existent pas, qu'il n'y a pas besoin d'avoir de tels systèmes. Or, dans la planification qui est une sorte d'utopie expérimentale, c'est le contraire qui se produit en réalité derrière l'apparence d'une absence de conflits. Ce sont des exigences constamment changeantes qui font que les plans sont constamment remis en discussion.

Ceci nous amène à un point qui mériterait une élaboration particulière, à savoir celui qui concerne les systèmes de correction et d'évaluation rétrospective des objectifs fixes dans les plans. D'habitude, lorsque un secteur de la vie sociale ou économique a été planifié, qu'on a décidé des objectifs d'une manière ou d'une autre, lorsque le moment est venu où ces objectifs doivent être atteints, on ne discute pas sérieusement des raisons pour lesquelles on n'a pas atteint ces objectifs lorsqu'ils n'ont pas été atteints.

Vous connaissez les arguments qui sont mis en avant: ou bien on a fait des erreurs de calcul ou de perspective, on a oublié de tenir compte de tels et tels facteurs ou bien ce sont des adversaires de la planification ou des ces objectifs qui ont saboté le travail, qui ont créé des difficultés, etc. Mais presque jamais les autorités politiques ou économiques ne se posent la question de rechercher ouvertement et démocratiquement si et comment les objectifs ont été choisis, et bien choisis ou pas choisis convenablement. Or, il est évident qu'une véritable pratique expérimentale et démocratique de la planification doit considérer que la phase d'examen rétrospectif des résultats atteints est au moins aussi importante que la phase d'élaboration des objectifs à atteindre. C'est cela le mouvement et la circulation réels de ce que doit être cette échelle des décisions à prendre et que nous appelons la planification.

Encore un mot sur le problème de la finalité qui doit animer un plan quelconque. La finalité, ce n'est pas la même chose que l'objectif ou le but. Il y a un problème de terminologie peut-être assez important. Max Weber distinguait le Zweckrational et le Wertrational; alors les plans ont une signification Zweckrational; c'est-à-dire qu'il y a une rationalité dans la finalité et les moyens d'atteindre un but précis et généralement quantifié. Néanmoins, tous les plans sociaux impliquent aussi des objectifs de valeur, Wertrational, c'est-à-dire une rationalité de valeur. Les grands utopistes du passé avaient une réponse très simple, que vous connaissez bien: c'est *le bonheur*. Mais sous cette forme cela paraîtrait aujourd'hui un peu naïf et un peu simple. Néanmoins on doit dégager des finalités, des buts, vers lesquels peut se diriger la société. La question est de savoir si c'est par le plan qu'on

peut y parvenir ou autrement. Je ne suis pas du tout certain que les valeurs qui sont créées, développées à travers le plan doivent être atteintes par le plan; cela n'est pas certain du tout. Car une planification, selon des modalités quelconques, doit se fixer des objectifs pratiques, quantifiés, mais ceux-ci n'ont pas une signification humaine bien claire.

Il n'y a pas dans le plan de sens de la valeur de l'homme, et si cela n'existe pas dans le plan qui n'est qu'un moyen, il faut le trouver ailleurs. Cela veut dire que la planification n'est pas la structure fondamentale de rapports socialistes développés et que cette structure doit comporter toute sorte d'autres éléments qui sont des éléments de caractère politique, culturel, etc. dans lesquels la contestation — et la discrimination constantes des uns et des autres peut avoir lieu indépendamment des objectifs fixés dans des plans à différents termes. C'est justement si ce système existe, s'il se développe, que l'on pourra procéder à ses révisions périodiques dont je parlais tout à l'heure, la révision des objectifs atteints sur le plan quantitatif.

Par exemple dans le domaine de l'éducation, le contenu, la substance idéologique ou politique de ce qu'on enseigne, ça n'est pas la même chose que la structure administrative des systèmes d'enseignement ou les moyens matériels qui permettent de les mettre en oeuvre. Le nombre d'écoles et le nombre des professeurs c'est une chose, mais ce qu'ils enseignent et ce les étudiants veulent savoir ou veulent créer ou inventer, ça n'est pas la même chose que le nombre des établissements scolaires et le nombre des professeurs.

Ceci pourrait être pour certains une façon de restreindre la signification de la planification, peut-être même de dissoudre la notion de plan comme notion fondamentale de la structure sociale. C'est cela pour ma part que je voudrais que l'on discute et que l'on cherche à élaborer d'une façon nouvelle, en tenant compte de l'expérience depuis quarante ou cinquante ans dans les pays où le pouvoir de la bourgeoisie a été aboli, mais on subies aut d'autres formes antérieures de pouvoir et de gestion administrative. Car il me paraît que c'est le point sur lequel la réflexion théorique est un peu en panne. Nous n'avons pas beaucoup, il me semble, dans la discussion des fonctions de la planification, nous discutons de façon approfondie les concepts économiques généraux, mais ces concepts n'ont de sens à l'heure actuelle que s'ils sont mis en oeuvre dans certaines formes de planification. En Yougoslavie, vous avez un système de combinaison entre l'initiative des entreprises plus au moins autonomes localement dans le système d'autogestion, et celle des cadres qui fixent à l'échelon fédéral certain objectifs de l'économie. Le capitalisme aussi a ces combinaisons. La monnaie par exemple doit respecter une certaine proportion entre le volume de la monnaie en circulation, les stocks d'or ou de monnaies de réserve et les biens disponibles sur les marchés. Il y a donc, toujours certains éléments d'équilibre, mais

ces équilibres n'impliquent pas par eux — mêmes une forme déterminée de l'intervention libre des individus et des groupes dans la société.

Il faut donc que parallèlement au système de planification quel qu'il soit, existe un système de jugement indépendant, prospectif et retrospectif. Il faut sortir la planification des bureaux techniques. Il faut la faire entrer dans la vie politique, sociale et culturelle, tant en conservant ses particularités. Par exemple, lorsque les économistes font des calculs d'optimisation grâce à des techniques mathématiques, ils présentent des variantes intéressantes et utiles, des possibilités variées de développement dans un secteur ou dans un autre. Mais ils ne peuvent pas trancher les questions, c'est-à-dire décider euxseuls, il faut qu'existent d'autres systèmes d'expression et ce sont des systèmes politiques et culturels, inévitablement.

Je crois donc qu'une des tâches importantes de la pensée socialiste et en particulier de la pensée marxiste, où il faut presque tout inventer dans ce domaine, doit être une critique des systèmes planification en vigueur, pas d'un point de vue purement technique et pratique, mais du point de vue de la fonction planificatrice elle-même dans la société. En effet, comme je le disais au début, nous avons là un immense paradoxe: la planification est à la fois une forme de réalisation d'objectifs qualifiés d'utopiques, et en même temps c'est une façon expérimentale et réelle d'avoir une prise sur le temps pour essayer d'atteindre des finalités qui sont décidées en dehors d'elle.

KUNST UND WIRKLICHKEIT

Dieter Jähnig

Tübingen

Im Gedanken an das allegemeine Tagungsthema »Utopie und Realität« wird man bei dem Thema »Kunst und Wirklichkeit« einige Thesen zum Utopie-Charakter der Kunst erwarten. Der zweite Begriff, die Wirklichkeit, würde dann nur den Relationsspol für den ersten, aber kein eigenes Problem bezeichnen. Ich möchte jedoch das Thema so verstehen, daß damit auch der Begriff der »Wirklichkeit« zum Problem wird.

Der Ausgangspunkt für die Frage nach dem Verhältnis zwischen Kunst und Wirklichkeit muß in dem geschichtlichen Tatbestand gesehen werden daß die heute bestehende Wirklichkeit die Relevanz der Kunst verneint. Damit ist anerkannt, daß die Kunst ihrerseits, und zwar ihrem Anspruch nach, die heute bestehende Wirklichkeit verneint. Ob dieser Anspruch zurecht besteht, das ist die Frage. Eine zweite Frage ist die, wie dieser Anspruch überhaupt zur Sprache kommen kann. Denn die Verneinung der Kunst durch die heute bestehende Wirklichkeit beginnt bereits damit und hat darin ihre Macht, daß diese Wirklichkeit jedes Denken und Sprechen über Kunst einem — als fraglos geltenden — *Vorbegriff* von Kunst unterwirft, der allen innerästhetischen Differenzen und Diskussionen vorausgeht und der dem bestehenden *Begriff* von Wirklichkeit konform ist.

1.

Seit es einen einheitlichen Begriff von »Kunst« gibt, seit der Mitte des 18. Jahrhunderts, versteht man darunter etwas, was auf jeden Fall, ganz gleich wie Kunst im einzelnen gedacht wird, das *Sekundäre* gegenüber »der Wirklichkeit« ist. Und mit Wirklichkeit meint man, ebenfalls ganz gleich, was jeweils speziell darunter angesetzt wird (Gott oder das von Gott Geschaffene, die Natur oder die Gesellschaft, der Geist oder die Materie), das *Primäre*, das, was zuerst ist und so *für anderes* das jeweils schon Vorliegende ist, das immer schon Zugrundeliegende, auf dem das

andere dann, nachträglich noch, sich aufbauen kann. Dieses andere kann etwas Besseres sein: Ziel, Wunsch, Idee, Utopie; es ist aber auf jeden Fall nicht Basis, sondern Über-Bau.

Als ein solcher Über-Bau im buchstäblichen Sinn erscheint z. B. eine gotische Kathedrale. Sie überragt die natürliche Wirklichkeit, die Erde, und auch noch die menschliche Wirklichkeit, die Stadt. Nach allgemeiner (gleichzeitig mit dem Begriff »Kunst« aufgekommener) Meinung strebt eine gotische Kathedrale, wie etwa die von Chartres oder die von Freiburg, von der Erde weg, zum Himmel hinauf, oder sie gilt als ein Symbol der überirdischen »Himmelsstadt«. In beiden Fällen begreifen wir das Bauwerk als Ausdruck eines überweltlichen, kritisch gesagt: eines fiktiven Interesses. Es ist sozusagen Über-Bau in der Potenz. Erstens ist das, was da ausgedrückt wird, selber schon unwirklich oder überwirklich, und zweitens ist das Bauwerk, als Ausdruck, selber noch einmal ein bloßes Bild jenes Denkens und Meinens, — das immerhin, als Interesse einer Zeit- und Gesellschaftsform, noch eine gewisse geschichtliche Realität besitzt. Über-Bau in anderer, aber ebenfalls buchstäblicher Weise ist ein absolutistisches Schloß, wie etwa Versailles oder, in Deutschland, Ludwigsburg. Hier wird das Zugrundeliegende, die Erde, die menschliche Bevölkerung, nicht transzendiert, sondern übertrumpft; das Schloß gilt als Ausdruck von Herrschaft.

Von solchen älteren, in ihrer Kunstform selbst noch funktionalen, der Liturgie oder der Politik dienenden und damit immerhin wirklichkeitsbezogenen Bauwerken unterscheiden sich nun solche, wo die sekundäre Stellung der Kunst zur Wirklichkeit ausdrücklich gewollt ist, die Kunst ein autonomes Reich neben der Wirklichkeit darstellt. Wenn noch ein Bezug besteht, dann hat er den Charakter der Illusion oder der Verschleierung, so z. B. wenn große Bankgebäude im 19. Jahrhundert die Front eines griechischen Peripteraltempels als Fassade vorblenden. Kunst ist jetzt Blendung, die dem realen Zweck eine »höhere Weihe« gibt. Das Sichtbare ist nur noch Fassade.

Auch eine solche Fassade kann freilich — ungewollt — zum Ausdruck der Wirklichkeit werden, die sie eigentlich verhüllen sollte. Die pseudoklassizistische Säulenhalle am »Haus der Kunst« in München offenbart in ihrer brutalen, schmuck- und rhythmuslosen Stereotypie den alles neiderstampfenden Marschschritt ihrer Erbauer. Auf jeden Fall, in solchen exponierten wie in den üblichen Fällen, von der englischen Neogotik seit der Mitte des 18. Jahrhunderts über die Neorenaissance und den Neubarock bis zum Neoklassizismus der 30er Jahre in Europa, löst sich die Kunst als ein ästhetischer »Stil«-Zweck von dem eigentlichen, dem Bau-Zweck; sie löst sich von der Wirklichkeit ab.

Dieser Unterschied zwischen einem Bauwerk im 17. und einem Bauwerk im 19. Jahrhundert gilt nun aber scheinbar nur für eine bestimmte Auswahl von Bauten. Der Wirklichkeitsbezug eines Barockschlosses läßt sich von der ästhetischen Autonomie einer neoklassizistischen Bankfassade unterscheiden. Bauwerke sind

aber doch z. B. auch alte und neue Brücken. Den römischen Aquadukt des Pont du Gard in Nîmes kann man zwar ästhetisch beurteilen, er hatte aber von seinem Entstehungsgrund her doch offenbar genauso wenig mit »Kunst« zu tun wie eine moderne Autobahnbrücke — während das Barockschloß und die Kathedrale, auch wenn es den ästhetischen *Begriff* von Kunst zu ihrer Zeit noch nicht gab, doch auf jeden Fall so viel mit dem *Phänomen* von Kunst zu tun haben wie ein barockes Porträt, ein mittelalterliches Fresko oder das Bild der Nymphe Aretusa auf einer syrakusischen Münze.

Hätte ich also die ersten Beispiele nicht aus dem problematischen, vornherein *zwischen* Kunst und Wirklichkeit befindlichen Bereich der Architektur (der Bau-Kunst), sondern aus dem für eine kunstphilosophische Überlegung scheinbar viel legitimeren der Malerei (der Bild-Kunst) gewählt, dann wäre der genannte Unterschied zwischen Barockschloß und Bankfassade gar nicht aufgetaucht. Denn ein Bild ist doch wohl immer Kunst, und nur das eine mal schlechtere, das andere mal bessere Kunst, ein Bau dagegen ist einmal mehr ein Kunstwerk, ein anderes mal mehr ein Stück Wirklichkeit. Und an dem Prototyp aller Ästhetik, der Bild-Kunst, hätte ich dann ungehindert den alten Gegensatz zwischen Nachahmung und Schöpfung oder den totgelaufenen Streit zwischen Realismus und Abstraktion oder die befreiende Unterscheidung zwischen Schein und Vorschein in der Kunst diskutieren können. Doch damit hätte ich gerade die *Frage*, um die es bei dem Thema »Kunst und Wirklichkeit« geht, übersprungen: die Frage, ob Kunst überhaupt zureichend begriffen ist, wenn sie — und zwar ganz gleich, in welcher der verschiedenen Künste, Literatur und Musik, Malerei und Plastik, Tanz und Theater — unter dem Vorbegriff des *Bildes* angesetzt wird. Mit diesem Vorbegriff ist ein ganz bestimmtes Verhältnis zur Wirklichkeit als Wesensbegriff von Kunst undiskutiert schon vorausgesetzt worden: dasjenige, in dem sich von Plato bis zu Hegel, bis zu Schopenhauer, Lukás und Adorno alle philosophische Kunst discussion hält:

KUNST IST MIMESIS

Nur innerhalb dieses Vorbegriffs — und ihn immer hoffnungsloser verhärtend — bewegt sich der Streit, ob Kunst nun mehr Abbild oder mehr Ausdruck, ob die »Wirklichkeit«, die ins Bild gesetzt wird, mehr objektiver oder mehr subjektiver Art ist, und schließlich, ob das Verhältnis zwischen diesen beiden Relationspolen mehr affirmativer oder mehr kritischer Art ist. Ungefragt bleibt dabei — mitsamt dem Bild-Begriff — zugleich der (aller Ästhetik vorausgehende) *Begriff* von Wirklichkeit als desjenigen, *worauf* sich das Bild jeweils bezieht, *was* dem Bilden jeweils zugrundeliegt.

Beides nun, der ästhetische Grundbegriff von Kunst als Bild und der diesem selber noch vorausgehende logische Grundbegriff der Wirklichkeit als des Zugrundeliegenden, lassen sich nur in Frage stellen, wenn man sich von der suggestiven Bannkraft je-

nes einen Prototyps frei macht, wonach die Kunst als solche bildhaft ist. Zu diesem Zweck lohnt es sich, daß man sich dem Einwand, der sich gegen die von mir zu Anfang gewählten architektonischen Beispiele ins Feld führen ließ, stellt. Stimmt es denn, daß ein römischer Aqualdukt oder eine moderne Autobahnbrücke — von ihrem Entstehungsgrund her — nichts mit Kunst zu tun haben; vorsichtiger gefragt: nichts mit dem, was uns veranlaßt und berechtigt, einen venezianischen Palast, eine islamische Moschee oder gar einen griechischen Tempel ebenso wie ein Porträt von Velasquez oder die Französische Suite von Bach als *Kunst* zu bezeichnen?

Eine alte Wasserleitungsbrücke oder eine neue Autostraßenbrücke scheint mit einem barocken Porträt oder einem barocken Konzert nichts zu tun zu haben. Das eine ist Kunst, das andere Technik. Die Frage ist, ob diese Unterscheidung stimmt.

Zu ihrer Beantwortung ist es angebracht, einen Punkt in der Geschichte aufzusuchen, der chronologisch zwar weit entfernt ist, dafür aber den Sachverhalt, um den es geht, klarer zeigt als die Beispiele, die ich zur Artikulation des Problems angeführt habe: (Ich beschränke mich dabei zunächst auf die angesprochene Konzeption von Kunst als Bau und klammere die andere, uns geläufigere von Kunst als Bild noch aus.) Jener Punkt in der Geschichte ist der des *Anfangs* von Geschichte, der identisch ist mit dem des Anfangs von »Kultur« oder menschlicher Gesellschaft in dem engeren Sinn von differenzierter Gesellschaft.

Die Antwort auf die Frage nach dem Verhältnis zwischen Kunst und Technik läßt sich dann in Gestalt einer Gegenfrage geben: Was sind die Pyramiden von Gizeh am Unterlauf des Nil, die Tempel von Uruk an der (damaligen) Mündung des Euphrat, die geometrischen Stadtanlagen von Mohendscho Daro und Harappa am Indus oder etwa auch die, nach den gleichen tektonischen Prinzipien wie Bauwerke »aufgebauten« bronzenen Opfergefäße aus der am Knie des Gelben Flusses beheimateten Kultur der Schang- und Chou-Zeit Chinas? In allen diesen Fällen handelt es sich um die signifikantesten Dokumente aus den Gründungsperioden der ersten Hochkulturen. Mit diesen Hochkulturen hat *Geschichte* im genauen Sinn des Wortes überhaupt erst begonnen: Die wirtschaftliche Vorsorge — wie etwa beim Bau von Dämmen und Bewässerungsanlagen — und ebenso der Toten-Ahnen- und Heroenkult bestehen darin, daß Zukunft und Vergangenheit ausdrücklich unterschieden und als Unterschiedene aufeinander bezogen werden. Die beiden Grundmerkmale von »Kultur«: Städtegründung und Ackerbau, samt den dazugehörigen Kennzeichen der sozialen Differenzierung, der handwerklichen Spezialisierung, des Handels und des Beamtentums, sind die verschiedenen Ausprägungen eines Aktes: des Aufbruchs eines ausdrücklichen Zeitbewußtseins.

In ihm beruht der Kern des Unterschieds zu dem vorausgegangenem *Nomadentum* der paläolithischen Jäger-, Fischer- und Sammlerwirtschaft. Seit jener Zeit, seit etwa fünftausend Jahren (in

China seit etwa dreieinhalb tausend Jahren, so lange wie es Stadt- und Landbau gibt, so lange, wie es Arbeiter und Bauern gibt, genauso lange gibt es monumentale Kunst: Architektur in Gestalt von Bauwerken und tektonisch gestalteten Siedlungen, Geräten und Figuren (Figuren: wie etwa die Falkenstele aus der ersten Dynastie im Louvre oder die sumerischen Rollsiegel aus der gleichen Zeit). Nur eines gab es da noch nicht, und zwar bis zur Mitte des 18. Jahrhunderts nicht: die Relation von vorgängiger »Wirklichkeit« und nachträglicher »Kunst«.

Die Bauten und Plätze, Stelen und Geräte waren nicht Abbild oder Ausdruck von etwas Vorausliegendem, etwas vorher Bestehendem. Sie waren vielmehr selbst der Spielraum von Entstehen und Vergehen, der Spielraum von *Geschichte*. In neuzeitlicher Denkweise gesprochen: Sie waren das geschichtsgründende. In den Bauten bildete sich erst der Raum für geschichtliches Handeln. Bauen hieß: Errichten eines Males, d. h. von Örtlichkeit, also der Möglichkeit von Orientierung; Unterscheidung von Oben und Unten, von Aufstieg und Grund, chinesisch: von Yang und Yin, von Erde und Himmel, also des Bereiches von Arbeit; Entgegensetzung von Links und Rechts, d. h. von Ankunft und Auszug, von Heimkehr um Abschied, also des Bereiches von Erkenntnis; Differenzierung von Hier und Dort, von Nah und Fern, d. h. des Bereiches von Handlung.

Der chinesische Begriff für künstlerische Tätigkeit heißt wörtlich: »Die Lehre von chin und yüan«, d. h. die Lehre von nah und fern. — Was wir »Kunst« nennen, das war — in den »formalen« Weisen der Zirkulierung und Quadrierung, der Achsengebung und Stufung, der antithetischen Spannung oder (wie in den ostasiatischen Dachformen) des schwebenden Ausgleichs, vor allem aber in der Proportionierung und Rhythmisierung — die anfängliche Kultivierung der Natur durch die Errichtung von Ordnungsprinzipien, eine Klärung nirgendwo vorliegender oder ablesbarer Daseinsverhältnisse durch die Errichtung von Verhaltensgesetzen. In der Kunst als Bau gaben die Menschen sich, in jedem Gebiet und zu jeder Zeit jeweils anders, d. h. so, daß damit ein bestimmtes Gebiet und eine bestimmte Epoche, eine bestimmte Gesellschaft jeweils erst entstand, ihre jeweiligen Handlungsmaßstäbe.

Das gleiche, was sich so, an den *bildenden Künsten*, speziell für die Dimension des *Raumes* sagen läßt, ließe sich, speziell für die Dimension der *Zeit*, an den alten Formen der *Dichtung*, vor allem den großen Epen, wie etwa den Homerischen, zeigen. (Für das Verständnis des Zusammenhangs zwischen Baugesetz und Geschichtsbezug im Epos haben die serbokroatischen Heldenlieder wesentliche Anhaltspunkte gegeben.) An der maßgeblichen Bedeutung des Homerischen Epos für die Ausbildung der griechischen gesellschaft könnte man den konkreten Sinn des Ausspruchs von Herodot aufzeigen, wonach die Griechen sich durch Homer und Hesiod »ihre Götter« gegeben hätten.

Kunst war — vom Beginn der Hochkulturen bis zur Perikleischen Zeit Griechenlands und seitdem weiterhin noch vielerorts

neben andersartigen Tendenzen — nicht Mimesis von Wirklichkeit, sondern Statuierung von Welt. Die Tempel auf der Akropolis waren für die attische Polis nicht eine nachträgliche Information über Sachverhalte, sondern eine vorgängige Formation von Intentiongehalten.

Wenn man sich von der Herrschaft der neuzeitlich-europäischen Vorbegriffe frei macht, bemerkt man, daß die alten Kulturen das, was wir »Kunst« nennen, selber als Weltstatuierung begriffen haben: als diejenige Aufgabe der Menschen, von der das Bestehen und die zu Zeiten notwendig werdende Erneuerung der Welt abhing. Die alten Begriffe die wir mit »Welt« oder »Weltordnung« übersetzen, wie etwa das altgriechische »Kosmos« oder das altägyptische »Maat«, bezeichnen jeweils das Ganze des Bezuges, in dem die Menschen zueinander stehen und in dem sie zu dem stehen, worauf sie angewiesen sind, zur Natur. (Nur wenn man sich nicht klar macht, was jenes »Ganze« ist, das durch Bilden und Bauen an bestimmten Orten aufgestellt und durch die großen Feste zu bestimmten Zeiten wiederhergestellt werden muß, wenn man dabei lediglich an den physikalisch-außermenschlichen und somit indifferenten »Kosmos« im neuzeitlichen Sinne denkt, muß man jenen Kulturen die Unbegreiflichkeiten unterstellen, die ihnen manche Historiker in der Tat zumuten.) Welterneuerung hatte prinzipiell den Sinn, der uns noch dem Griechenland der Zeit nach den Perserkriegen bekannt ist: Die in Athen in jedem Frühjahr stattfindenden Tragödien-Aufführungen hatten die Bedeutung einer Polis-Erneuerung.

2.

Mit dieser archäologischen Überlegung scheint nun freilich noch nichts von dem, was uns interessiert, entschieden zu sein. Denn damit wäre allenfalls der heute herrschende Begriff von Kunst verändert; es wäre aber nichts an dem heute bestehenden Verhältnis zwischen Kunst und Wirklichkeit geändert. Auch dann, wenn Kunst nicht von jeher das war, was ihr heute als allgemeines Wesen unterstellt wird: Mimesis —und damit Abbild oder Ausdruck, Darstellung, Schein von gestriger oder Vorschein von künftiger Wirklichkeit-, auch dann, auch mit einer solchen historischen Revision des Begriffs würde doch offensichtlich nichts an dem aktuellen Tatbestand geändert: daß Kunst heute etwas Unwirkliches gegenüber einer vor ihr und unabhängig von ihr bestehenden Wirklichkeit ist. Auch wenn Hegels Begriff von Kunst: sie sei das sinnliche Scheinen der Idee, diese moderne Fassung des alten Mimesis-Begriffs, fraglich wäre, seine Konstatierung der modernen Lage, wonach die Kunst ihre geschichtliche Rolle ausgespielt und an ihre Stelle die Wissenschaft getreten ist, diese Einsicht hat sich in den hundertfünfzig Jahren seit ihrer Deklaration offenkundig nur bestätigt.

Die Wissenschaft ist diejenige Art der Interaktion, die den heute maßgeblichen Arten der Aktion, der Wirtschaft und der Politik, angemessen ist. Für Kunst ist hier kein Platz mehr — es sei

denn, sie paßt sich als Kapitalsanlage oder Werbungsferment der Wirtschaft, als Agitationsinstrument oder Protestvehikel der Politik, als Informationsmodell oder Demonstrationsobjekt für ästhetische Theorien der Wissenschaft an. Die Kunst ist in den toten Winkel dessen abgeglitten, was man *jetzt* »Kultur« nennt, weil die Wirklichkeit dieser Zeit die *Technik* ist.

Eines allerdings hat sich in den hundertfünfzig Jahren, seit Hegel seine These vom Vergangensein der »höchsten Bestimmung«, d. h. des Wirklichkeitsbezugs der Kunst geprägt hat, doch geändert: Fast zur gleichen Zeit, wo der von Hegel konstatierte Tatbestand seine massivste Bestätigung findet, nämlich aus einem partikular-europäischen in einen universal-globalen Zustand übergeht, fast zur gleichen Zeit beginnt — und zwar auch im Allgemeinbewußtsein — die *Beurteilung* dieses Tatbestandes sich zu ändern. Hegel feierte ihn noch mit Emphase, weil er darin nicht nur einen Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit, sondern auch in der Realisierung der Freiheit sah. Wir wissen dagegen, wir *sehen* jedenfalls (auch wenn viele Leute es noch nicht wahrhaben wollen), daß die bisherige technologische Weltveränderung unter dem Schleier einer kurzfristigen Scheinfreiheit einzelner Klassen und Nationen die Menschheit im Ganzen auf den Weg der Selbstauflösung gebracht hat.

Nach einem noch unpublizierten (zur Umweltkonferenz 1972 in Stockholm vorbereiteten) UNO-Bericht — um nur *ein* neuerliches Indiz zu erwähnen — müssen mehre Millionenstädte, auch in den sogenannten Entwicklungsländern, in absehbarer Zeit, in einigen Fällen bereits in zehn Jahren, von der gesamten Bewohnerschaft verlassen werden, weil sie bis dahin, und zwar irreparabel, unbewohnbar geworden sind. Dieser bevorstehende physische Suizid menschlicher Wohnstätten: wegen Wasser vergiftung, Luftvergiftung, Zusammenbruch der Transportsysteme, ist aber nur die Besiegelung einer in den Großstädten der Industrienationen bereits im Gange befindlichen Agonie der humanen, gesellschaftlichen Verhältnisse.

In dieser Lage, in diesem neuen Licht, in das für uns nun der Prozeß gelangt ist, den Hegel als Vollendung der Weltgeschichte feierte, ist die — für Hegel als erledigt geltende — Frage, was das eigentlich ist, was wir mit dem Titel »Kunst« bezeichnen, unversehens aktuell geworden. Wir brauchen die Kunst, um gerade das zu erkennen, was ihren Gegenpol ausmacht: die Beschaffenheit unserer technischen Wirklichkeit. Verstehen wir die Kunst in dem Charakter, der sie vom Beginn der Hochkulturen bis zum Ende des Barock kennzeichnet, in ihrem Bau-Charakter, dann ist klar, daß Gegenstück zur modernen Technik ist.

Der griechische Name für die bauenden, die architektonischen Künste, genauer: für das bauende, verändernde Verhältnis des Menschen zur Natur, war *Techne*. Die alte *Techne* und die neue *Technik* haben eines *gemeinsam*: Naturveränderung zu sein. Der *Unterschied* ist der, daß die alte, bauende Naturveränderung darin bestand, daß sie Raum und Zeit *statuierte*, während die neue,

technische Naturveränderung in ihrer bisherigen (jetzt etwa zweihundert Jahre alten) Praxis darauf aus war, Raum und Zeit zu *überwinden*.

Das ließe sich im einzelnen an dem technologischen Grundzug des kapitalistischen Wirtschaftsprinzips, dem Rentabilitätswang, zeigen, mit seinem von Benjamin Franklin geprägten Grunddogma »Zeit ist Geld« und seiner, jetzt weltvernichtend werdenden, Konsequenz, sich nur erhalten, nur stabil bleiben zu können in progressiver *Expansion*; und an dem technologischen Grundzug des imperialistischen Prinzips von Politik, dem *Willen* zur Macht, für den *jeder* Handlungsbereich — in der Gesellschaft wie in der Natur — *Ausbeutungsgegenstand* ist. Beide Prinzipien, das der Exploitation, kommen zusammen in jener Pervertierung des Mittels zum Zweck, die sich die moderne Religion der Raum- und Zeit-Überwindung in der Vergötzung des *Verkehrs* geschaffen hat.

Die merkantile Bodenspekulation, die aus Wohnvierteln sterile Bürokomplexe macht, die bürokratische Funktionsmanie, die neue Städte (wie Brasilia) oder neuaufgebaute (wie Hannover) gesichts- und leblos werden ließ, und der fast überall perfekt gewordene Verlust des Öffentlichkeitscharakters der Straßen und Plätze — der Orte also, wo das Humanum existent wurde — durch ihre Degradierung zu bloßen Transport- und Abstellunterlagen: das ist die Wirklichkeit, die unwirkliche, gespenstige Wirklichkeit, aus der die Menschen täglich fliehen: in die Scheinwelt des Fernsehens oder die Traumwelt der Drogen. Daß derselbe Regierenschef, der stolz ist, das Überschallflugzeug für Europa *gerettet* zu haben, die Pariser Hallen, nachdem sich darin ein neues Lebenszentrum von Paris herausgebildet hatte, abreißen läßt, ist ein Symbol für diese bisherige Abkehr der Technik von der *Techne*.

Bisherig: denn wenn eine Änderung dieser Entwicklung möglich ist, dann kann sie nicht aus einem antitechnischen Affekt hervorgehen, sondern nur in einer Veränderung der Technik selbst bestehen. Notwendig ist allderdings und gerade dazu eine Kritik an dem *bisherigen* Affekt, dem Mystizismus der Technologie: dem schrankenlosen Machbarkeitsglauben, der die Befreiung der Technik zu ihrer geschichtlichen Möglichkeit und damit unsere Befreiung verhindert.

Diese Kritik hat zwei Aspekte, die beide mit dem Wesen der Kunst zusammenhängen; der *eine* mit dem von mir bis jetzt besprochenen Charakter der Kunst als Bau (als *Techne*), der *andere* mit dem *anfänglichen* und neu zu begreifenden Charakter der Kunst als Bild (als *Mimesis*). Beides ist in unserem Jahrhundert sichtbar geworden; wir müssen nur die Augen aufmachen. Ich will für jeden der beiden Aspekte je ein Beispiel aus der heutigen Kunst und dessen Zusammenhang mit je einer der beiden Gründungstaten der »modernen Kunst« anführen.

Der architektonische und damit von Haus aus soziale (gesellschaftsbildende) Charakter der Kunst wird gegenwärtig am entschiedensten von einigen jüngeren Künstlern in England erkannt.

Ich kann keine Werke zeigen und interpretieren; ich führe statt dessen eine Äußerung von einem der bedeutendsten dieser Künstler, dem Bildhauer *Philipp King* an. King und seine Freunde (wie Caro und Tucker) haben ihre Konzeption von Kunst gefunden in der Abkehr von ihrem Lehrer Henry Moore. (King und Tucker waren Assistenten Moores.) Worin diese Abkehr besteht, sagt das Zitat; es ist das Fazit einer Reise, die King 1960, nach Griechenland gemacht hat. (Im vergangenen Jahr, 1970, hat er diese Einsicht erneuert und erweitert bei einem Japan-Aufenthalt.)

King schreibt (bei Gelegenheit einer Londoner Ausstellung seiner Werke Ende 1968): Vor 1960 habe er Moore nahegestanden und der Idee, daß ein Werk sich eng an die Natur, zumal die menschliche Figur, anschließen müsse. »Der Aufenthalt in Griechenland ließ mich die Möglichkeit einer Plastik in Erwägung ziehen — the possibility of sculpture, being natural and therefore of nature (einer Plastik also, die natürlich ist). Es schien mir, daß in Griechenland die Architektur natürlich aus der Umwelt wuchs; sie war nicht einfach wie etwas Vorgefertigtes hingeklotzt; sie war entstanden aus der Notwendigkeit des dort lebenden Volkes. It seemed of nature and not about nature . . .« Und King schließt diesen Bericht: »Die Art von Kunst, die ich vorher betrieb, war zu einem gewissen Grade wurzellos, nämlich in der Weise, daß alles nur mit *mir* zu tun hatte, nicht mit der Außenwelt.«

Seither macht King weiträumige, farbige Metallgebilde, die man nach mimetischen, d. h. unangemessenen Kategorien als »abstrakt« bezeichnen würde. In Wahrheit sind sie — ebenso wie ein griechischer Tempel — plastisch-räumliche Aktionen, durch die das zustandekommt, was King und seine Freunde *Earthbound* (Erdlastigkeit), *Thingness* (Dingheit) und *Worldliness* (Welthaftigkeit) nennen. In diesen »Dingen«, die man nicht ansehen, sondern in die man sich nur — mit allen Sinnen — einsehen kann, sind *wir* wieder der — von Philosophie, Religion und Wissenschaft zweieinhalb Jahrtausende lang verleugnet gewesene — »wirkliche, leibliche, auf der festen, wohlgegründeten Erde stehende, alle Naturkräfte aus- und einatmende Mensch«.

Earthbound ist das Gegenteil des homogenen, indifferenten cartesianischen Raumkontinuums der neuzeitlichen Wissenschaft, *Thingness* das Gegenständlichkeit und *Worldliness* das Gegenteil der aus dem cartesianischen Ansatz von »Wirklichkeit« resultierenden Bezugslosigkeit zwischen Mensch und »Umwelt«.

Obwohl jede »Stil«-Ähnlichkeit fehlt, ist hier die Bedeutung des *Kubismus* in eigener Produktivität erkannt worden. Der *Kubismus*, die eine große Gründungstat der modernen Kunst, wird bis heute an seiner Wirkung gehindert durch die Übermacht der mimetischen Ästhetik, die ihm den Unsinn einer Gegenstands-Deformierung, Gegenstands-Zersplitterung oder Gegenstands-Analyse unterstellt. Der *Kubismus* ist nicht Darstellung und auch nicht Vorstellung von Gegenständen, sondern Aufstellung von Welt. Ein kubistisches »Bild« ist zu dem, worauf sein »Sujet« oder

ein Zusatz im Bild verweist: das Spiel auf einer Gitarre, Musik von Bach oder Mozart, ein wirkliches Äquivalent. Im Unterschied aber zu der mit ihrer Zeit im Einklang befindlichen Architektonik der Barockkunst ist diese moderne Raum- und Weltstatuierung eine Antithese zu dem bestehenden Trend des Zeitalters. Die kubistische Überwindung der Zentralperspektive ist eine Überwindung des imperialen Unendlichkeitsanspruchs, unter dem das neuzeitliche Europa — seit der Renaissance, in einer Synthese von Römertum und Christentum — die Welt erobert hat.

Ein Bild von Braque ist der äußerste Gegensatz zu einer Hilterschen Autobahnbrücke, und zwar so, daß in dieser Vergleichbarkeit *beide* als *Kunst*: nämlich ein bestimmtes Verhältnis des Menschen zu seiner Umwelt statuierend, *und* als *Nicht-Kunst*: nämlich an keiner autonomästhetischen Eigenwelt interessiert, zutage treten. Daß ein Bild von Braque als die größere und bessere, »eigentliche« Kunst erscheint resultiert nicht aus seinem ästhetischen Entstehungszweck, sondern aus seinem höheren Wahrheitrang. (Ein Bild von Dalí kommt solchen Brücken schon viel näher.)

In der Autobahnbrücke radikalisiert sich der Herrschaftsanspruch des Menschen über die Erde, der zum ersten Mal im römischen Imperium aufgetreten ist und in einer solchen mathematischen Negierung der Natur wie dem *Pont du Gard* in Nîmes aus der Zeit des Augustus dokumentiert ist. Die türkische Brücke in Mostar, die, ohne jede Abbildhaftigkeit, in ihrer rhythmischen Spannung die städtische Umgebung wirklich verbindet, der Bewegung des Flusses antwortet und den überschreitenden Menschen wirklich trägt und erhöht, ist nicht darum schöner, weil die Erbauer mehr Interesse an Ästhetik gehabt hätten als die Römer, sondern weil sie — fern von allem technologischen Pragmatismus — realistischer waren.

3.

Um den zweiten Aspekt begreiflich zu machen, muß ich noch zwei historische Bemerkungen einfügen, eine, die sich auf den Beginn des ästhetischen Begriffs von Kunst als Mimesis bezieht, nämlich auf Plato, und eine zweite, die sich auf den Beginn von Kunst überhaupt bezieht: die frankokantabrischen Höhlenmalereien vom Ende der Altsteinzeit.

Die von Hegel konstatierte und interpretierte Ablösung der Kunst durch die Wissenschaft hat ihren — von Hegel ausdrücklich anerkannten — Vorläufer in dem berühmten Verdikt gegen die Kunst im zehnten Buch von Platos »Staat«. Man kann sagen: die europäische Metaphysik (die in der neuzeitlichen Natur- und Geschichtswissenschaft und der modernen Technik ihren Abschluß gefunden hat) beginnt bereits damit, daß sie die Kunst verwirft. Der Ikonoklasmus ist ihr Wesensgesetz, in dem zugleich ihre Affinität zu einer bestimmten Tradition des Christentums lag, die sich

im Protestantismus und Puritanismus als sogenannte »Säkularisation« oder (mit Max Weber) »Entzauberung« der Welt dem philosophischen Rationalismus an die Seite stellte.

Die beiden Hauptargumente von Platos Kunstverbot sind das logische des Illusionscharakters der Malerei und das moralische des Emotionscharakters der Dichtung. Die phänomenale Legitimität dieser Argumentation liegt in einer (von Plato so wenig wie von Hegel in ihrer Relativität durchschauten) Wesensveränderung der griechischen Kunst selbst um 400 v. Chr.: einer Psychologisierung und damit Subjektivierung der Dichtung (z. B. bei Euripides) und des Beginns der zentralperspektivischen Illusionsmalerei (der »Skenographia«) in der bildenden Kunst dieser Zeit. Die Kunst bis zu Phidias und Sophokles wird von dem Kunstbegriff, der allen Bilderstürmen — seit dem Zorn auf das »goldene Kalb« — vorschwebt, nicht getroffen. (Nur innerhalb dieses kunstfernen Kunstbegriffs kann — als Alternative zur Illusion — das Problem der »Identität« auftauchen.)

Der Irrtum liegt nun aber nicht nur darin, daß man den Bau-Charakter der Kunst übersehen hat (Plato spart ihn in seiner Kunstkritik aus, Hegel kennt ihn gar nicht mehr), sondern auch darin, daß der Bild-Charakter selbst erst seit Plato und in der Ästhetik mit der Bedeutung von Schein, Fiktion, Illusion, Verschleierung, Vernebelung, Gefühlsdampfheit, Unausweisbarkeit verknüpft wird. Daß es eine ältere und positivere Bedeutung auch der bildhaften Weise von Kunst gab, kommt bei *Aristoteles* noch einmal — in einem Nachhall gleichsam — zur Sprache, wenn er (wie auch Plato in den »Gesetzen«) als den Prototyp von Mimesis den *Tanz* bezeichnet und die Urform der Mimesis in der Vergegenwärtigung der alten Mythen durch das tragische *Theater* sieht. Damit ist gesagt, daß das Wesen der mimetischen Künste zwar durchaus im Bezug auf etwas Vorgegebenes beruht, dieser Bezug aber nicht den zweifelhaften oder schattenhaften Charakter einer bloßen Spiegelung hat, sondern den einer *Realisierung*. Im Tanzen, im Singen, in dem tragischen »Spiel« wird ein vergangenes Ereignis *vergegenwärtigt*.

Der Grund dieses Unterschieds zwischen Mimesis als Ausdruck und Mimesis als Handlung, zwischen Bild als Schatten und Bild als Gegenwart liegt offenbar im Standort. Im einen Fall betrachte ich ein Erzeugnis, im anderen bin ich selbst der Handelnde. Mit diesem Unterschied im Standort (»Konsument« oder »Produzent«) hängt ein Unterschied in der Verfassung der Sache selbst, um die es jeweils geht, zusammen. Im Falle einer Kline (eines Lagers) — Platos Paradigma im »Staat« — ist natürlich der Gebrauch »wirklicher« und darum wahrer als die Spiegelung auf einem Bild. Wenn es aber, wie in dem Selbsterkenntnisprozeß des Ödipus oder in den Bestattungsagonen, aus denen das Homerische Epos und die Festspiele von Olympia hervorgegangen sind, in den Todes-, Hochzeits-, Ernte- oder Initiationstänzen der sogenannten Primitivvölker um Leben und Tod geht, dann ist das »Spiel«, der Rhythmus der Farben, Klänge, Worte, Leiber, diese temporäre Wirklichkeit, das Element der Wahrheit.

Diese Verfassung von Kunst: Mimesis als Realisierung, kennzeichnet — noch vor dem Beginn von Geschichte, vor dem Beginn von Kunst als Bau und damit Welt-Statuierung — den Beginn von Kunst überhaupt: nämlich in den figürlichen Knochengravierungen und den Höhlenmalereien des ausgehenden Paläolithikums. Diese etwa zwanzig-bis dreißigtausend Jahre alten ersten Zeugnisse von Kunst werden von Experten wie von Laien meist als »*Magie*« begriffen — und damit als eine bloße Fortsetzung des viel älteren Werkzeuggebrauchs. Man unterstellt diesen Jägern, sie hätten durch das *Malen* eines Bisons den »wirklichen« Bison »bannen«, den Jagderfolg *bewirken* wollen. Davon, daß — im *Unterschied* zu den Werkzeugen — auch *uns* diese Bilder unmittelbar faszinieren, daß sie im höchsten Sinne schön sind, wird in diesen, das moderne Macht- und Erfolgsdenken mit einem Naturgesetz verwechselnden Erklärungen keine Notiz genommen. Zum Glück widersprechen ihnen die ethnologischen Analogien, so wie sie z. B. von der Schule des Frankfurter Frobenius-Instituts oder in Frankreich von Michel Leiris erforscht worden sind. Sie bestätigen die These von *Georges Bataille*.

Bataille macht darauf aufmerksam, daß es im Unterschied zu dem schon nahezu eine Million Jahre alten Werkzeuggebrauch der *Früh-Menschen* (wie dem Neandertaler) Plastiken und Malereien genau *so* lange gibt, wie es *unsere* Menschenart gibt. Um einen pragmatischen Zweck zu erreichen (wie den des Nahrungserwerbs) brauchte man keine Bilder zu malen. Das Malen des Tieres war nicht die Antizipation eines vorgesetzten Zweckes, sondern die — im Vollzug des Tiermalens, ebenso wie der Tiertänze (der Maskentänze) — stattfindende *Vergegenwärtigung* dessen, was der Bison, das Mammut, der Hirsch für diese Menschen waren: das Ungeheure, über Leben und Tod Entscheidende, Erregende und in einem letzten Sinne auch sympathetisch zu ihnen Gehörige.

Damit ist zweierlei gesagt, erstens: Kunst war in ihrem Bild-Charakter ursprünglich *Vergegenwärtigung* des Bezuges zwischen Mensch und Natur; und zweitens: sie war damit das, was *den* Menschen kennzeichnet der vor etwa dreißigtausend Jahren den Neandertaler auf der ganzen Erde abgleißt hat und von dem *wir*, die heutigen Menschen, uns biologisch-anatomisch nicht unterscheiden. Kunst war das, was — im *Unterschied* zum bloßen Werkzeuggebrauch des Neandertalers — den Menschen kennzeichnet, der *wir* selber sind. (Das bürgerliche Wirklichkeitsverständnis seit dem 19. Jahrhundert, den Darwinismus eingeschlossen, ist ein Rückfall auf die Stufe des Neandertalers, — ein Selbstverständnis, das freilich eine Selbsttäuschung ist, weil die in der Techne wurzelnde Technik von einem Organon wesentlich verschieden ist.)

So wie die *zweite* Revolution in der Geschichte der Menschheit, die des Übergangs vom Nomadentum zur Sesshaftigkeit und damit geschichtlich-gesellschaftlicher Differenzierung, durch die Kunst als *Bau* und damit *Welt-Statuierung* gekennzeichnet ist, so ist die *erste*, der Beginn des eigentlich menschlichen Daseins,

durch die Kunst als *Bild* und das heißt: durch den Aufbruch der *Sprache* gekennzeichnet.

Und so wie in dem einen Fall die *Einsicht* in den Bau-Charakter verweigert wird durch den ästhetischen *Symbol*-Begriff, so wird in dem anderen Fall die *Einsicht* in den Sprach-Charakter der Kunst verweigert durch den technologischen *Magie*-Begriff.

Daß die Sorge um eine falsche oder richtige Ansicht vom *Anfang* der Kunst aus einem mehr als antiquarischen Interesse kommt, das liegt daran, daß viele Zeichen, zumal der letzten Jahre, dafür sprechen, daß wir nicht nur am Ende des bürgerlichen Zeitalters, sondern des ganzen geschichtlichen Zeitalters, des durch Nationen- und Klassen- Differenzen geprägten Weltzeitalters stehen.

Natürlich können wir nicht wieder Höhlenjäger werden. Die Möglichkeit jedoch, die im Wesen der Technik und ihrer Herkunft liegt, einerseits, die einzige Überlebens alternative gegenüber der drohenden »Umwelt«-Zerstörung andererseits ist aber eine radikale Veränderung der gesamten gesellschaftlichen Praxis, und zwar derart, daß das *Prinzip* der europäischen Neuzeit, das *Prinzip* der grenzenlosen Herrschaftsausdehnung, und das besagt: das *Prinzip* der Subjektivität, sowohl in individueller wie in kollektiver Form, verlassen wird.

Ein Weg zur Unterhöhlung dieses Prinzips besteht darin, seine Unsinnigkeit bewußt zu machen. Solche Versuche sind umso wirksamer, je entschiedener sie das, was von diesem Prinzip negiert wird und, wenn es da wäre, dieses Prinzip von selbst überflüssig machen würde, mit bewußt machen.

Das ist feiner Meinung nach der Fall bei einigen Filmregisseuren, vor allem (mehr noch als bei Godard) bei *Antonioni* und *Bertolucci*, und in den Theaterstücken *Becketts*. Hier — wie auch in den Aufführungen Shakespeares oder Artauds durch *Peter Brook*, der *Commedia dell'Arte* oder *Gorkis* durch *Giorgio Strehler*, *Sophokles'* oder *Brechts* durch *Benno Besson* — ist Sprache nicht mehr Vermittlungsmedium (Kommunikations Instrument), das informiert oder appelliert, sondern wieder leibhaftiger Vorgang.

Das Theater, seit dem Ende des Barock der Inbegriff von Schein, wird in solchen Fällen wie *Becketts* eigener Inszenierung des »Letzten Bandes« in West-Berlin vor zwei Jahren, *Bessons* Inszenierung des *Ödipus* in Ost-Berlin vor fünf Jahren zu einem Augenblick und Ort, wo die heute herrschende Wirklichkeit, der wir uns täglich unterwerfen, nicht bloß durch bessere Gedanken kritisiert, sondern durch den Aufbruch wahrer Wirklichkeit als das, was selber scheinhaft und gespenstig ist, enthüllt wird.

Das Erbe aus dem *Anfang* der modernen Kunst, das sich hier (in veränderter und verbesserter Form) erneuert, ist das der zweiten großen Gründungstat neben dem Kubismus, des *Surrealismus*. Dessen Apotheose der »Poesie« sollte nicht eine romantische Alternative zur Politik sein, sondern eine Ergänzung der politischen Veränderungen. Der Surrealismus glaubte — und darin fühlten

sich einige seiner Vertreter mit Trotzki einig-, daß die Polemik gegen die bürgerliche Gesellschaftsordnung in der Gefahr steht, selber noch von dem bürgerlichen Wirklichkeitsbegriff infiziert zu werden: der Vorstellung, wonach »wirklich« ist, was man theoretisch begreifen, wissenschaftlich verifizieren kann.

Im »Zweiten surrealistischen Manifest« von 1930 erklärt *André Breton*: »Wenn es dem Surrealismus hauptsächlich darum geht, ins Gericht zu gehen mit den Begriffen Realität und Irrealität, Vernunft und Unvernunft, Reflexion und Impuls, Wissen und gegebenes Nichtwissen, Nützlichkeit und Nutzlosigkeit — so besteht seine Analogie zur Intention des historischen Materialismus zumindest darin, daß er wom ‚kolossalen Scheitern‘ des Hegelschen Systems ausgeht.« Auf die Frage, ob die Kunst »ein Echo der wirtschaftlichen und sozialen Entwicklungen der Menschheit« sein soll, antwortet Breton durch ein Zitat von *Trotzki*: »Die verschwommenen Theorien über die proletarische Kultur, die durch Analogie und Antithese zur bürgerlichen Kultur konzipiert werden, stammen aus dem Vergleich von Proletariat und Bourgeoisie, der mit dem kritischen Geist nichts gemein hat.« Und Breton sagt selbst: »Die Behauptung, die künstlerische Produktion müsse das Echo der großen Strömungen sein, welche die wirtschaftliche und soziale Entwicklung der Menschheit bestimmen, (verkennt) völlig das eigentliche Wesen des Denkens: unbedingt und bedingt, utopisch und realistisch zugleich zu sein.«

Anmerkungen

Die Zitate von *Philipp King*: nach »Philipp King, Sculpture 1960—1968«, Katalog der Whitechapel Gallery London, Sept./Okt. 1968. (S. auch: »Philipp King, Sculpture«, Rowan Gallery London, Juli 1970; Robert Kudielka in: Das Kunstwerk, 1968, Heft 1/2; Studio International, Januar 1969.) — Zum Kubismus sei hier besonders verwiesen auf: *Georges Braque*, »Gesammelte Schriften«, Zürich: Verlag Die Arche, 1958.

Zu *Georges Bataille*: s. G. Bataille, »Lascaux oder Die Geburt der Kunst«, Genf: Skira-Verlag 1955, und: »Die Wiege der Menschlichkeit« (ein Essay aus dem Nachlaß), Süddeutscher Rundfunk, Stuttgart, 15. März 1971.

Die Zitate von *André Breton*: nach der Neuauflage »André Breton: Die Manifeste des Surrealismus«, Rowohlt Paperback 1968 (S. 76. f).

UTOPIA AND THE CONCRETS OVERCOMING OF ALIENATION

Paul Piccone

Buffalo, U.S.A.

During the past decade, when it became increasingly obvious that American imperialism was not nearly so impregnable as its apologists had claimed it to be, there has been in the U. S. a renewed interest in socialism as a radical alternative. Framed within a highly contradictory ideological outlook formally advocating humanitarian values while *de facto* seeking to reinforce assisting privileges, U. S. domestic and foreign policies have turned out to be systematically counterproductive. Not only did they fail to solve the problem for which they were designed, but they also generated several others in the process. Thus, counter-insurgency strategies that had been somewhat successful in the Philippines and in Latin America during the 1950's, resulted in failure in Southeast Asia and, in failing, they plunged the U. S. into its most severe crisis in forty years: inflation, unemployment, civil decay, crime, drug addiction, environmental deterioration, etc., are all too well known to require elaboration. In critically analyzing the nature of these failures, it has dawned upon many people that these archaic contradictions described by Marx over a century ago are still with us and that they can only be resolved by *qualitatively* changing the social system which generated them.

The return to Marxism, however, has not been a very happy one. The Marxism that had passed as a historical curiosity in U. S. universities and in the few die-hard and fossilized Marxist political parties turned out to be a set of useless slogans. Not only did this Marxism fail to make sense out of what was happening, but tended also to mystify things and draw radicals into all sorts of counter-productive activities whose only political outcome has been the strengthening of precisely the system that was to have been overthrown. Thus, the long-range programs of both the orthodox Communist Party and of the Trotskyist Socialist Workers' Party have stubbornly centered around the organization of the

industrial proletariat which, once constituted into trade unions, have developed into very effective means of mediating the class-struggle into oblivion. Consequently, they have unwittingly constructed a highly advanced institution of class-pacification.

The crisis of Marxism is no news to Europeans who have made all types of attempts to develop a philosophy of the »third way« able to overcome the irrelevant fixity of what is officially dished out as »orthodox Marxism« while at the same time offering a frame of reference within which advanced industrial societies could be concretely analyzed and effectively changed. Unfortunately, the Marxism of the »third way« has so far produced very little and, besides stimulating a critical study of Marxist texts and political developments, it has remained essentially sterile. One of the reasons for this is that it has not been radical enough and, although it has reintroduced very exciting and highly articulate aspects of Marxism, it has failed to go back to the very roots of Marxism or, in other words, to give a *Marrist* analysis of Marxism,

In fact, one of the problems facing American Marxists is how it was that Marxism had to be *re-discovered* after having languished for over thirty years in a theoretical limbo, so as to employ it constructively in making sense out of social realities and direct political practice. This situation has led to the discovery of a whole series of Marxisms—each of which makes less sense than the next, starting with the »orthodox« ideology of the U. S. S. R. which obstinately claims all to be well with Marxist theory. According to Soviet Marxism, the process of proletarian revolution is still being carried out with the class-struggle obtaining no longer at the point of production, but at the international level where two super-powers—each representing one of the two main types of class-interests—constantly face each other in a deadly political chess game. Revolutionary politics has thus become identified with the blind support, at all times and no matter what, U. S. S. R. line without quite knowing all the details or justifications. This fideistic Marxism led in Western Europe to a bureaucratic *Realpolitik* whose theory and practise grow increasingly irreconcilable, while in the U. S., under conditions of extreme repression, its adherents either disappeared or became saint-like figures whose unflinching perseverance had, as its main objective political consequence, the permanent justification for increasingly higher F. B. I. budgets.

Given this kind of situation, the alternatives are either to altogether abandon Marxism as a useless obsolete 19th century ideology, or to critically re-examine the whole theoretical edifice and, instead of mechanically transposing dead theoretical formulations onto every conceivable context, derive the theory from living political realities. In other words, if Marxism is to make sense, it must stem directly from concrete political experience and not simply from dusty volumes stored away in hard-to-find library shelves. Such a Marxist re-elaboration of Marxism not only shows the relevance of Marxism today, but also produces crucial political consequences.

Thus, the reason why Marxism had to be »rediscovered« in the 60's and subsequently submitted to a total conceptual re-tooling becomes quite apparent. Turned into a dead ideology in the 1930's, Marxism had become politically irrelevant through bureaucratic instrumentalization. This also explains how Marxist political strategy degenerated to the level of bourgeois *Realpolitik*: when »Marxists« were faced with having to undertake concrete political actions, they had to put »theory« aside in order to be able to effectively act. As an ideology Marxism is useless and, in fact, it rapidly degenerates to the level of a set of dogma which everyone pays official respect to but which is never taken seriously in everyday activity. To explain why this has happened entails re-constituting a genuinely *dialectical* Marxism which roots this historical phenomenon into concrete socio-economic processes understood not as a separate sphere or discipline in the bourgeois sense, but as that sphere of activities dealing with the creation and re-creation of everyday life.

This conceptual re-tooling of Marxism must necessarily start with the wide-spread dogma that there is such a thing as a homogenized working class which can be designated as the proletariat and that this class is, in fact, the revolutionary agency of social change. The reason for this is that all the political experiences of the 1960 s and even earlier, in spite of the rhetorical acrobatics of »official Marxists«, indicated that such was not the case. This raises the question of why Marx came to such a conclusion. Without stringing out a long set of quotes from classical texts, it is evident that Marxism is a theory of human self-becoming which runs roughly as follows: at a certain point of social development capitalism divides society into two main classes of which only one produced and is consequently in a position to realize itself. The contradiction, however, is that, although this class is in an objective situation to attain self-realization through labor, the ownership and control of the means of production is in the hands of another class — the capitalist class — which is itself unproductive and which prevents this self-realization by forcibly separating the subject (worker) from the objects that he produces (commodities), thus producing a situation of *alienation* since, in producing the object, the subject produces himself as well and, when the object is forcibly separated from the subject, the latter loses its subjectivity and falls to the level of a mere object among other dead and passive objects. The problem is that, although the worker must remain a creative subject in order to produce, since only creative subject can produce, the conditions within which he produces continually reduce him to the level of a mere object unable to even understand his own objective situation. If such is the case, however, the question of revolution becomes confused. For, if workers under capitalist conditions of production become increasingly alienated, i. e., unable to even fully understand their own objective situation, how can they ever make the revolution which required, as a preliminary subjective moment, precisely a *pris de conscience*, a comprehension of their objective situation? Enter

Leninism (or what is *arbitrarily* regarded as such, i. e., Lenin's views as outlined in *What is to be Done?*, rejected by him as early as 1906 in the face of the Petrograd Soviet). This Leninist answer, which is actually Stalinist or bourgeois, runs as follows: since the workers cannot spontaneously attain revolutionary consciousness but, at best, only trade unionistic consciousness, then, if the revolution is to be made, the revolutionary consciousness will have to be imported from outside, i. e., from the revolutionary party. But where does the revolutionary party get this consciousness—since it is largely formed of intellectuals and ex-workers and only workers are in an objective condition to create? Here the old and discredited bourgeois ideology becomes respectful once again: the revolution is only against bourgeois *practice* and not its ideology. Thus Marxism becomes the realization, by the proletariat, of precisely that universal and humanitarian ideology that the bourgeoisie itself was unable to carry out.

Although this interpretation can be read in Marx and can be reconstructed in his writings, it is only a *moment* of the whole and, if taken as the *whole*, leads to counterproductive results such as Stalinism. In fact, the very separation between the party and the masses whereby one thinks and the other acts, reintroduces precisely that alienation that the revolution had to overcome, by instrumentalizing the workers no longer at the whim of capital, but of either the party or the bureaucracy. Furthermore, especially in the U. S. and in places where no Marxist tradition of any import exists, it fails to explain how it is that the masses follow the party given the fact that they are alienated and that their spontaneous consciousness is solely trade unionistic. Here another *false* epicyclic assumption has to be introduced in order to save the theory: i. e., capitalism is at the end of the ropes and, consequently, it will not be able to meet even those trade unionistic demands that are spontaneously made by the proletariat. Thus the party alone will be able to show the way to salvation and revolution will come about. This explains those long and incredible apologies by official communists to the effect that the conditions of the workers in the West have gradually deteriorated in the face of obvious facts to the contrary.

What has been described is a contemplative *bourgeois* theory which excludes all creative activities, both theoretical and practical, and whose only possible result is either Stalinism or the complete trivialization of Marxism. What it overlooks is that Marxism is first and foremost a theory of human self--becoming by substituting in its place a mechanistic and voluntaristic caricature of it which, as such, can only produce, at best, abstract negations. The external mediation of the pseudo-Leninist notion of the Party has long since been shot down by Hegel in his criticism of the romantic »beautiful soul«: the very posing of the problem in terms of »saviors and »saved« presupposes precisely that separation that the revolution has to overcome. From the very beginning, the question of revolution has to be posed in forms of self-mediation

or self-emancipation, as Marx made clear in his famous »Theses on Feuerbach« concerning the education of the educators. The proletariat is the revolutionary class in Marx because it works and creates and as such, also creates itself in the process. The notion of the party presented in *What is to be Done?* is idefensible (and this is why Lenin himself rejected it) precisely because it is mechanical and overlooks that theory, or ideology, is viable only to the extent that it is concretely reconstituted in living activity and not mechanically extracted from books. As the only producing class, and therefore as the only *creating* class, the proletariat is ultimately the *only* class able to concretely reconstitute theory. But how can it do so if the capitalists laboring process leads to increasing alienation, one expression of which is also the alternation of knowledge as another commodity in the capitalist market?

It is here that Lukács' notion of the subject-object identical becomes crucial and allows a concrete reconstruction of Marxism as a *revolutionary* theory instead of a manipulative ideology. In fact, Lukács' own rejection of the subject-object identical as a super-Hegelian notion more Hegelian than Hegel himself, is itself a function of his own neo-Kantianism and not of the inadequacy of the concept. The subject-object identical is the revolutionary kernel of Marxism which not only *dialectically* articulates Marxism as a theory of revolution, but also allows us to explain the history of Marxism since Marx and to concretely apply Marxism to present-day problems. What is this subject-object identical that Lukács rejects as an idealistic construct? It is a situation in which the subject is totally objectified in the sense that, while remaining a producing subject, he is forced to function as if he were a mere object. The limiting case here, of course, is death since *total* objectification would mean the destruction of subjectivity. The subject-object identical has to rebel since the next step is death: as such, it is a condition characterizing the highly explosive situation in which the alternatives are either revolution or death, and the people caught in it are in an objective position to concretely reconstitute the society that has led them to such a predicament. Without at this point elaborating this notion much further, it is easy to see how it is in fact the revolutionary kernel of Marxism: the historical development of capitalism leads first to the constitution of the proletariat as a class and, secondly, to its total objectification. As Rosa Luxemburg has pointed out, however, capitalist growth depends initially on the gradual absorption of noncapitalist (feudal) economies such that, when capitalism exhausts these areas of expansion, it runs into a crisis which is immediately felt by the proletariat as the approach of *total* objectification, i. e., as the creation of the subject-object identical in the proletariat, thus producing the objective conditions for revolutionary organization. In this situation of economic crisis, the proletariat — whose alienation was originally a function of the forced separation of subject and object — overcomes the separation in becoming itself the *product* of capitalist society, a mere commodity subject to the whims of a faltering market. But as an

object now it also becomes reunited with precisely what originally produced its alienation — the separation of subject and object and, unless it radically alters the conditions of its existence, it is forced into a selfdestructive living context. At this point the proletariat is forced to organize itself around economistic demands (trade unions) and, when capitalism cannot meet them, a qualitative change takes place: from economistic organizations, the trade unions become revolutionary agencies able at this point to benefit from whatever help bourgeois intellectuals can give them. Thus, in this context, the revolutionary organization, or the party, is not something externally super-imposed on the working class, but something that spontaneously grows out of it. Lenin's slogan »All power to the Soviets« embodies its realization.

Historically, however, the course of events has taken on an imperialist turn so that, when the proletariat started organizing itself into unions, because of the opening of new areas of capitalist expansion, their demands could be at least partly met so that the union's *qualitative* change from reformist to revolutionary organizations never did take place. As unions became bourgeois institutions they mediated the class struggle into social democracy, thus *preventing* the coming about of the subject-object identical in the proletariat. The conditions for the spontaneous overcoming of alienation are themselves produced by the capitalist mode of production by completely negating all of the proletariat's subjectivity. Yet, when trade unions are able to win economistic concessions, they express alienated subjectivity and leave the workers under the mistaken impression that, in their private life, they are still free subjects. In a situation in which capitalism, by granting piece-meal reforms, can retain the sharp separation between working-time and private-time, where the subject is a subject in the one and an object in the other, the process whereby alienation is *spontaneously* overcome is frozen and alienation becomes institutionalized. In advanced industrial societies where this happened, Marxism itself ceased to be a living dialectical philosophy and became a dead mechanistic ideology whose logical outcomes have been economism (Sernatain) and voluntarism (official Leninism). In becoming an ideology, Marxism merely came to reflect existing bourgeois form of thought. Thus *economism* fell pray to the mechanistic scientism or positivism popular at the time: Marxism was written in the stars and all one had to do was simply wait for its necessary and pre-determined arrival. *Volluntarism*, on the other hand, posed Marxism as a Kantian ethical ideal to be forcibly super-imposed-presumably by dedicated revolutionaries-upon an alien reality that would otherwise remain insensitive to it. (the Austro-Marxists, more than the early Lenin, fall into this category.)

With the blossoming of imperialism, the proletariat of advanced industrial societies ceased to be the objective agency of social change such that, when in the eve of World War I, the various socialist parties supported the war effort, it was not a case of

leadership betrayal, otherwise selling-out, but the culmination of the fact that the various national proletariat had been successfully integrated into the national capitalisms, their immediate objective interests being first national and only secondly class-oriented. The economic processes of imperialism had shifted the subject-object identical to the colonial world which was to become the new revolutionary arena in the 20th century. Having to face the brute economic exploitation of imperialism, the so-called third world became the new arena of revolutionary change. Under the guise national wars of liberation, the class struggle has emigrated abroad, as the history of the past century clearly shows.

This does not mean the total writing-off of the proletariat as a historically obsolete class no longer influential in the determination of revolutionary social change for, in doingso, one would be guilty precisely of the very same error of crypto-objective idealism ascribed to official »orthodox Marxism«, i. e., to force a diversified and very complex reality into a simple category that hides more than it enlightens. Rather, today it is necessary to subject the abstract notion of »proletariat« or »working class« to the very same criticism that Marx put forth in connection with Malthus' notion of »population« in *Contribution to the Critique of Political Economy*. The problem with Malthus' notion of population was that, according to Marx, although it appears as the most concrete of all notions since it seems to deal with living people in flesh and blood, in fact it is very abstract and occludes very important features of that reality that it claims to describe. What Malthus overlooks or occludes by subsuming all people under the general category of population is the concrete differences within this group, i. e., age, sex, class affiliation, etc. This is why Malthus, among other things, never comes to realize the importance of the class struggle and the dialectical process while falling into an abstract mechanism that describes very little and explains less. Today in the United States, talk about such a thing as the »proletariat« is as abstract as Malthus'« talk about population. In attempting to subsume under the same category highly-paid and quite privileged groups such as construction workers along with marginal groups such as service workers, one ends up by excluding the real objective socio-economic forces at work in advanced capitalist societies and by producing misleading organizational efforts on the part of some sections of the New Left. The objective reality that must be faced is that U. S. working class is highly fragmented not only culturally, politically, and psychologically, but also economically and socially so that any concrete class analysis will have to recognize the existence of over a dozen *qualitatively different* proletariats only one or two of which are even close to a situation of subject-object identity and, as such, potentially revolutionary.

Furthermore, the objective revolutionary potentialities of even these groups must be evaluated in terms of monopoly capitalism's ability to eventually integrate them into the system by meeting their economic demands when they are finally made and sup-

ported by same degree of organization. Marxism has always tended to assume that capitalism is about to collapse tomorrow if not sooner so that any significant economic demand made of it will constitute the proverbial straw that breaks the camel's back. This mechanical account that systematically overlooks what might be called the utopian moment has left a history of failures and set-backs matched only by the failures of crypto-idealist orthodox Marxists to give a Marxist account and re-examination of Marxism. The point is that monopoly capitalism is very strong and powerful, and only a program with long-range organizational goals based not on capitalism's failure to meet economic demands, but on the *objective* need generated by capitalism for a qualitatively different type of life, is likely to have any kind of revolutionary import.

This sketchy account lays down the foundation for a Marxist explanation of the failures of classical proletarian revolution, the successful integration of the proletariat, and the shift of the revolutionary arena from advanced industrial societies to the colonial or third world. It also offers a possible explanation of why groups such as blacks, women, and students in the U. S. are objectively and potentially more revolutionary than what has been regarded as the classical proletariat, and why the point of production is no longer the only crucial revolutionary arena. The condition previously described as the subject-object identical now obtains in these groups and, since capitalism has totalized everyday life, the revolutionary arena has also shifted to the domain of consumption and the quality of life.

The attempt to explain the reification of the proletariat has led to the questioning of another crucial Marxist notion which, unfortunately, even Marx himself never examined. What constitutes a class? The dogmatic orthodox answer is that the criterion is the relationship to the means of production. Thus, so the explanation goes, if one owns the means of production and hires labor he is a bourgeois and, if he simply sells his labor-power, he is a proletarian. Today, of course, this situation is very confused since it is not difficult in the U. S. to find »workers« owning stocks—even if very few—and »bourgeois« members working quite hard. Marx' criterion for class-determination is ultimately the kind of living activities that people are involved in. Since different kinds of activities lead to different conceptions of reality, the proletariat/bourgeois distinction was viable in Marx' days. The workers spend the overwhelming part of their time *producing* while the bourgeois spends most of his time passively *consuming* what the workers have produced. As a result, it is understandable why bourgeois ideology is fundamentally contemplative and passive, while the workers are objectively in a position to create a radically and qualitatively new society culture once they succeed in taking over power..

As already indicated, because of the advent of imperialism, this process has not been carried to its revolutionary consequences

and, with capitalism totalizing everyday life, i. e., penetrating not only in production and culture but also in consumption and interpersonal relations, a conceptual re-examination of the class structure must start from an analysis of the quality of the totality of everyday life. If the character of everyday life is such it leads to what has been described as the condition of the subject-object identical, then it is possible to consider the people forced into such a situation as at least potentially revolutionary. It is crucial to stress the qualification »potentially« since the entire discussion so far has centered merely around the subjective moment of revolutionary consciousness which, although like all other subjective moments is itself also objective, is only a necessary condition for revolution. Unless the objective context is such that the revolutionary forces are stronger than existing classes, no revolution is possible. Thus, even though groups such as workmen, students, and blacks might find themselves with objectively revolutionary consciousness, it does not follow from this that they can in fact successfully carry out a revolution.

In fact, the revolutionary potentialities of these groups must be evaluated in terms other than those of mechanistic orthodox Marxism which evaluates revolutionary potentialities with respect to the assumption that monopoly capitalism will not be able to meet their demands or, in a more cynical way in terms of these groups disrupting the normal functioning of capitalism so as to give the U. S. S. R. significant advances in what is seen as an international struggle of super-giants. The point that needs to be reiterated here is that all of these groups' economic demands can be eventually met by monopoly capitalism so that, unless the utopian moment that arises along with the economic demands is also stressed, their revolutionary potentialities can be quite easily defused.

Within such a context the revolutionary task is not to immediately try to carry out a revolution—which would be doomed to frustration from the very beginning—but to attempt to create the conditions where a genuine revolutionary struggle can be carried out. Here is where Utopia comes in: not as an abstract picture of a never-never land meant solely for contemplation, nor as a final state of paradise where all will be well and done, but as a *tools* giving meaning to those everyday activities aiming at it. The very aspiration for what might be vacuously described as a »classless society« understood as a society where no man is instrumentalized by other men and there is no exploitation and oppression, is itself an objective fact very much part of reality. As Gramsci pointed out, »objective« itself has to be understood as the and-product of some subjective process. Thus, these »utopian« aspirations themselves are more living and real than objective reality over and against which they have to be brought about. While these objective contexts are the products of subjectivities that are now dead and can be said to survive only through the

social weight of existing institutions, these new »utopian« aspirations are the expression of a living subjectivity which is being transformed into the objectivities of tomorrow.

Furthermore, in a society such as the U. S. where bourgeois life has revealed all of its emptiness and now appears as a boring and meaningless drag even more so than in the *fin du siècle* days so harshly criticized and admirably described by Lukács and Thomas Mann, working for the construction of a socialist society is one of the very few meaningful activities left in such an alienated society. And in the undertaking of such a revolutionary activity one of the most formidable obstacles is precisely dogmatic Marxism as a dead ideology occluding reality and misdirecting practice. A genuine Marxism today must stem from concrete practice and not from rectified dogma enforced with a gun.

What is the practice out of which this critical Marxism emerges? Obviously, it is not the stale party politics of 19th century vintage, but concrete ongoing practice. In the U. S., after the shipwreck of the everly optimistic hopes of the theoretically naive New Left, there is presently going on a process of theoretical reconstitution and practical organization. Although altogether disconnected and independent of one another, the sudden growth of a myriad of rural communes somewhat too addicted to a kind life-style, the development of food co-ops dedicated to community service, the great interest in community organizing, and the sprouting up of all kinds of heterogeneous groups dedicated to qualitatively changing everyday life is the practical otherness out of which the outlined theoretical reconsideration takes place. The U. S. does not have what can be described as a sustained Marxist tradition, which explains the occasional rudeness of some New Left writers. But this is also an advantage since the dead weight of a sterile and ideological Marxism does not burden our shoulders. Paradoxical as it might seem, because of what has been described, it may be easier to articulate and practice a new critical Marxism in the U. S. than anywhere else in the world.

LA CULTURE EN TANT QUE PONT ENTRE L'UTOPIE ET LA REALITE

Zagorka Pešić-Golubović

Belgrade

La culture en tant que *processus d'humanisation* de l'homme et de son monde¹ se situe toujours entre le projet et la réalisation, entre l'idéal et la réalité, entre le nouveau et le réalisé — comme une imagination d'un monde plus humain.

Or, dans la sociologie et l'anthropologie le plus souvent la culture n'est pas définie comme un processus d'humanisation, dont les résultats sont évalués d'après les effets de l'humanisation de l'homme, déjà accomplie, mais on est habitué à une conception plus étroite et plus pragmatique de la culture et on traite la culture comme une somme d'acquisitions dans le cadre d'un peuple et d'un système social déterminé.² Dans de telles définitions, la culture est primordiallement envisagée en fonction de la réalité concrète donnée, en concevant son but dans l'esprit de la théorie

¹ Ici la notion de la culture est employée dans un sens plus large dans lequel l'emploient H. Marcuse et D. Bidney, et une suite d'anthropologues. La définition de H. Marcuse dit: la culture est un «processus d'humanisation qui caractérise l'effort collectif à préserver la vie de l'homme, à calmer la lutte pour l'existence... à stabiliser l'organisation de la production dans la société, à développer les capacités intellectuelles de l'homme, à réduire et à sublimer l'agression, la violence et la misère» («Bemerkungen zu einer Neubestimmung der Kultur», dans KULTUR UND GESELLSCHAFT, IIème livre, p. 148, Suhrkamp Verlag, 1966). D. Bidney donne une définition similaire de la culture, comme «... un processus et le produit de l'anoblissement des potentiels de la nature humaine et de la nature de l'environnement et dans le but de satisfaire les besoins et les aspirations psycho-sociales fondamentales» («The Concept of Cultural Crisis», American Anthropologist, vol. 48, 1946, p. 535—546).

² En ce sens sont typiques les définitions suivantes de la culture: «La culture... peut être définie comme la somme du comportement appris par un individu pour se conformer au groupe (A. Davis, cité d'après A. L. Kroeber et C. Kluckhohn, CULTURE, A CRITICAL REVIEW OF CONCEPTS AND DEFINITIONS, Vintake Books, New York, 1963, p. 112); ainsi que la définition de Gillin: «La culture se constitue de coutumes typisées et fonctionnellement liées qui sont communs à des êtres humains déterminés qui forment des groupes ou des catégories spécifiques» (Idem, p. 119).

d'adaptation de l'individu à la société, dont la maturité est mesurée par le degré d'adaptation aux exigences et aux normes du système social donné et par l'absence de déviation à l'égard de celles-ci. De telles théories de la culture placent un trop fort accent sur le caractère utilitaire des acquisitions culturelles et sur la *fonction de socialisation* de la culture dans le sens dans lequel est définie par les fonctionnalistes (comme processus d'adaptation de l'individu à la société, dans laquelle ils apprennent à devenir membres de la société en acceptant les exigences de cette dernière). La culture ainsi comprise a pour objectif fondamental de maintenir la cohésion d'un système social et de contribuer au succès du fonctionnement de l'organisation sociale. Tous les autres aspects de la culture — qui sont contenus dans la définition de la culture comme processus permanent d'humanisation de l'homme — ne sont pas englobés par la plupart des définitions dans l'anthropologie. Par conséquent, le sens³ purement utopique de la culture est, le plus souvent, tout à fait exclu — le sens qui marque l'aspiration vers l'idéal, vers ce qui est un projet audacieux, en apparence non-réel, ce qui n'est pas »terre à terre«, mais ce qui éveille et satisfait la curiosité des esprits agités et élargit les horizons, déplace les limites du connu et indique ce qui n'est pas encore une réalité donnée, mais *pourrait* le devenir.

Ainsi, la culture est traitée, avant tout, comme un système d'acquisitions au service d'un système social déterminé, ou d'une communauté ethnique et se subordonne, implicitement ou explicitement, au système politique qu'elle ne fait qu'appuyer et perpétuer, si sa fonction est ainsi comprise. On oublie, cependant, que la caractéristique essentielle de la culture est qu'elle est le »royaume de la liberté«, et que ce n'est que par le dépassement du donné, du formé, du système établi, que la culture peut remplir sa fonction d'humanisation. Autrement dit, »être au service du système« et l'appui que la culture peut donner au degré d'expériences atteint, d'habitudes, de coutumes, de conventions, ne peut être qu'un aspect de la culture, et pas du tout l'aspect exclusif et le plus important, car une franchise a priori et la critique sont les moments substantiels de tout acte culturel, si bien que la désintégration du donné et le dépassement accompli dans le but de libérer de nouveaux réservoirs d'énergie humaine, est une fonction plus importante de la culture que la préservation de ce qui a été accompli.

A la suite d'une telle orientation qui rétrécit injustement l'étendu du concept de la culture, dans la sociologie et l'anthropo-

³ Il découle du contexte même se qui est marqué par la notion utopique. Il est clair que ce terme ne signifie pas ici ce qui est irréel, irréalisable, ce qui est absolument au-delà de la réalité; au contraire, ici cette notion implique une nouvelle réalité qui est encore dans le domaine de l'imagination mais qui existe en tant réalité possible, comme un projet qui ne demeure pas seulement dans la sphère de la méditation, mais encourage la praxis humaine à des réalisations nouvelles. En ce sens, on peut parler de la culture comme d'une »réalité utopique«, car elle ne coïncide jamais avec la réalité donnée, mais la dépasse toujours par celle de ses parties qui comporte des possibilités et des perspectives nouvelles.

logie on étudie pour l'essentiel l'intégration de la culture dans le système social et leur adaptation mutuelle, voire la fonctionnalité d'un système culturel déterminé dans les cadres du système social donné; cependant qu'à l'étude théorique et empirique échape le conflit de la culture et du système social, les contradictions qui surgissent dans ce rapport en raison de l'ouverture des perspectives nouvelles, ce en quoi la destruction de l'ancien système constitue la condition révolutionnaire pour frayer la voie à l'utopique, qui se trouve encore de l'autre côté de la réalité.

Même au cours de quelques dernières années de ce siècle, quand la culture — ou du moins sa partie la plus radicale — se trouve en contre-position à l'égard des systèmes existant (à la différence de la « culture de masse » qui est le produit complet de la civilisation technique et parfaitement intégrée dans ce dernier), dans les recherches scientifiques la culture est encore toujours traitée comme fonctionnaliste, comme *élément* du système social et non pas encore comme une contre-position au système, soit comme facteur dynamique des nouveaux événements mondiaux. Les événements présents montrent, cependant, que la culture est de moins en moins intégrée dans le système social, car les événements de mai 1968 en France, et la « révolution universitaire » aux Etats-Unis, et la révolte en mars 1968 des étudiants de Varsovie, de même que le mouvement en 1968 des étudiants de Belgrade — peuvent être traité comme une « révolution culturelle » dans le sens de la révolte de l'idée contre le système établi, qui étouffe la personnalité humaine, comme une prédomination de l'humain sur la pragmatique, comme une revendication en vue du dépassement de l'existant et en vue d'un jugement de toutes les actions de la société à travers le prisme de l'accomplissement de la liberté humaine, de l'affirmation des droits humains et des conditions permettant aux particuliers de décider en toute autonomie de leur sort — en un mot, comme une contre-position au système en tant qu'objectif par soi.

La culture, comme phénomène humain général et particulier, exerce de *multiples fonctions* qui ne s'intègrent que partiellement dans les objectifs des systèmes sociaux déterminés et en premier lieu dans aspect technique et normatif (instrumental). Toutes les autres fonctions de la culture dépasse les objectifs d'un système social et ne se lient jamais exclusivement et jamais jusqu'au bout à la tradition nationale et à l'existence nationale; ainsi, la science, l'art, la philosophie, les idéaux humains et les valeurs sont, d'après leur nature, *dissfonctionnels* par rapport au système social donné, *non-pragmatiques et universels*. Le cadre traditionnel agit sur les formes et les contenus des réalisations culturelles, mais non sur leur nature même qui est déterminée tant par certains *critères communs à tous les humains*, que par des critères spécifiques — scientifiques, philosophiques, estétiques, etc., qui ne peuvent être ni déduits ni réduits au système et à la tradition nationale.

La culture forme ainsi un pont par lequel on passe — dans les deux sens — du réel comme donné à l'utopique comme possibili-

té et vice versa. Grâce à l'existence de la culture, la *réalité* est toujours seulement un *accomplissement partiel* de la possibilité, jamais une entité finie, jamais un édifice destiné à l'éternité, dans lequel toutes les fissures seraient bien cimentées et dans lequel on pourrait arrêter tout courant de fraîcheur. Et l'*utopie*, grâce également au fait que la culture représente un aspect essentiel de l'existence de l'homme, n'est pas un lieu qui existerait seulement dans l'imagination, inaccessible par définition, une « science fiction », une fuite non-réelle de la réalité, elle est: un projet qui peut être réalisé par la nouvelle pratique humaine; un monde d'où émanent des courants d'idées nouvelles et un « doit » plus idéal, un fragment du ciel vers lequel se précipitent sans cesse les imaginatifs courageux; quelque chose qui n'est pas encore réalité mais qui est condition d'une réalité dynamique. Ainsi la culture établit un pont entre « deux mondes humains ». Or, il convient d'ajouter ici que ces « deux mondes » sont les parties constituantes d'une réalité humaine unique, car le monde humain est constitué tant des acquisitions réalisées et de l'organisation sociale formée, que de regards dans l'avenir, de projets et de visions. Aussi de la culture comme « pont » entre ces deux mondes on ne peut que parler conditionnellement, d'autant plus que dans la réalité l'orientation pragmatique l'emporte souvent, la préoccupation par le présent ou le passé (traditionalisme), concentration sur la préservation de l'existant et la lutte pour la vie dans le sens littéral de satisfaction des besoins élémentaires, si bien que tout ce qui, en apparence, n'est pas en lien direct avec ces objectifs est classé sous « utopie », dans le sens de ce qui n'est pas réel et non-fonctionnel pour la vie pratique. Ayant ceci en vue, nous pouvons parler de la culture comme d'un médiateur entre ces « deux mondes », ou, mieux dit encore, comme d'un médium qui rejoint en soi les deux mondes et élargit les limites de l'existence biologique et de la lutte pour la survie par de nouveaux aspects d'une existence humaine particulière.

De quelle façon la culture joue-t-elle de rôle de médiateur entre la réalité pragmatique et l'utopie en tant qu'aspiration primordiale vers l'inachevé?

La culture, comme un nouveau monde pour l'homme, élargit le système des activités et le système des besoins et découvre des aspects nouveaux de la vie, inconnus pour l'existence biologique: la nécessité d'apprendre et le besoin d'innovation stimulent la curiosité de l'homme et développent ses capacités de création, qui font réduire le volume des aspects biologique de la vie sur le compte des côtés spécifiquement humains; le besoin d'atteindre l'inachevé, de créer et réaliser des possibilités nouvelles stimule l'épanouissement de l'imagination et des aspects toujours nouveaux de la pratique humaine. De cette façon la culture, en médiant entre l'existence biologique et la socialité élémentaire de l'homme, d'un côté, et les aspects multiples de l'existence humaines et des possibilités, de l'autre, joue le rôle de médiateur entre la réalité et l'utopie, bien que comme unité de ces « deux mondes » elle soit

elle-même partie de cette réalité, mais la partie qui est demeurée pour un grand nombre de membres de la société au-delà de leur réalité.

La culture est présente dans la vie sociale comme une confirmation d'une vie spécifiquement humaine — générique — bien qu'elle soit, pour de nombreux individus, séparée de leur vie individuelle. Toutefois, bien que cela puisse paraître une contradiction, la culture est présente aussi comme un *élément essentiel de l'existence de chaque personnalité*, et ceci doublement: tout d'abord, c'est la culture qui fait que la pratique est humaine: dans l'élément de la communication symbolique, dans l'élément projets-idées et dans l'élément des résultats qui désignent quelque chose de non-existant encore; et deuxièmement, la culture permet l'humanisation de l'organisme biologique de l'individu à l'aide de l'expérience totale, acceptée et apprise (processus de culture). Dans ce sens la culture ne demeure pas en dehors, de l'autre côté de la vie de la personnalité, mais s'enracine dans la vie même — comme une nécessité d'adopter l'atteint et mener l'aide de lui une vie humaine, mais aussi comme besoin contraire — d'expérimenter sans cesse pour élargir l'expérience acquise et pour déguster l'inconnu, pour voir ce qui peut et ce qui ne peut pas être conquis par la pratique. Ces caractéristiques de la culture sont présentes du moins dans la forme la plus élémentaire dans chaque personnalité, sinon elle ne pourrait vivre d'une façon humaine. Dans ce sens, la culture médie à l'intérieur des individus eux-mêmes, car ceut-ci en tant qu'êtres culturels développent un système multidimensionnel des besoins et en existant à l'aide de la pratique (et pas à l'aide des reflexes instinctifs) doivent vivre une »double vie«: d'un côté, *en s'adaptant* à la réalité et à ses exigences, ses objectifs, ses mesures et ses valeurs; et de l'autre, en n'acceptant jamais la réalité jusqu'au bout, en demeurant dans une partie de son être mécontent du réalisé, et en lui opposant le deuxième monde qui, lui, peut être plus beau, plus juste, meilleur.

Mais si nous envisageons les choses historiquement, ces »deux mondes« se sont, chez le plus grand nombre d'individus, différenciés et souvent complètement séparés, si bien que chez de nombreux gens et avant tout chez ceux qui appartiennent à des classes subordonnées dont la position sociale a sanctionnée la renonciation à de nombreuses possibilités qui étaient à la disposition des classes dirigeantes — ces »deux mondes« représentent vraiment deux sphères: leur réalité unique c'est le monde dans lequel ils vivent leur vie quotidienne, tandis que le deuxième monde — celui de l'imagination, des visions et des idéaux — demeurent pour eux un rêve jamais achevé. Seul un petit nombre d'individus, dans l'histoire jusqu'à présent, parvenait à joindre ces »deux mondes« dans un conflit créateur et de dynamiser le premier à l'aide du second. La raison en est le fait que l'homme ne devient pas automatiquement un être culturel — sous-entendant par la non seulement l'appropriation des acquisitions culturelles, mais aussi *l'apprentissage pour une vie créative*. Et pourront établir un pont

entre la réalité et l'utopie, à l'aide de la culture, seules les personnalités pour lesquelles la culture est une »substance vitale«, à partir de laquelle elles construisent leur propre vie et leur environnement comme un monde humain.

Ceci veut-il dire que seules des personnalités exceptionnelles peuvent participer à la culture, que la culture est réservée pour l'élite?

L'humanisation de l'homme présuppose, avant tout, l'évolution de l'esprit et des capacités mentales à l'aide desquels l'homme créé non seulement des acquisitions spirituelles, mais aussi les acquisitions matérielles les plus vitales. Ce sont les potentiels génériques, et chaque individu les porte en soi, dans une plus ou moins grande mesure, comme une disposition. Donc, *il est de la possibilité de chaque homme d'être un être culturel*. Cependant, historiquement, la culture se développe et progresse comme une suite d'activités individuelles, séparées des autres activités vitales qui se résument à des actions physiques, manuelles et par la voie de la différenciation des couches séparent les hommes dans des catégories »supérieure« et »inférieure« du travail, ce qui a marqué son cachet sur ce qu'il est convenu d'appeler »culture suprême«, gardée dans les réserves des couches privilégiées.

Le caractère d'élite de la culture n'est pas, donc, le résultat de l'incapacité immanente d'un grand nombre d'individus de s'élever jusqu'au degré d'une vie culturelle, mais découle de l'attitude de l'élite vis-à-vis de la »masse«, à laquelle on impute cette incapacité et à l'égard de laquelle on fait historiquement tout ce qui est nécessaire pour en convaincre la masse elle-même et pour lui faire adopter une position sociale inférieure, et accepter l'abnégation comme son propre sort.

Si nous définissons la culture comme un processus d'humanisation de l'homme alors chaque individu humain sera un *être culturel potentiel*, c'est-à-dire sera un être qui est capable de créer sa propre vie et de changer son environnement — sauf si on le prive des conditions socio-culturelles dans lesquelles il peut développer ses potentiels humains et ses besoins, et à l'aide desquelles il peut s'accomplir comme être culturel.

L'élite qui se forme historiquement des rangs de la classe dirigeante sépare la culture des classes subordonnées et en les gardant, des siècles durant, à l'écart de la culture étouffe en eux certains potentiels culturels fondamentaux, et s'efforce de »prouver« par la suite que la masse est une »espèce inférieure«, »car elle n'a pas le besoin et le sens pour la culture«. Ainsi, le cercle est bouclé — aujourd'hui encore la classe ouvrière, bien qu'elle reçoive davantage de formation élémentaire et d'instruction spécialisée pour répondre le mieux à sa tâche dans la civilisation technique (fonctionnalisme appliquée), n'a pas encore des occasions réelles de sortir de ce cercle et ne les aura pas aussi longtemps que se maintiendra la structure sociale qui se fonde sur la conception du rôle nécessaire de l'élite et de la division »naturelle« des hommes en masse et élite.

Ainsi détachée d'une grande partie de la population, la culture représentait pour eux une partie de la vie non-réelle, nonréalisable, plus une sphère de rêve que de réalité, une utopie dans le sens d'irréel et d'idécelable. Et au degré actuel de développement historique de la civilisation, quand de nombreuses sociétés ont déjà franchi la phase de la lutte élémentaire pour la vie, dans la vie quotidienne la culture, par ses nombreux aspects, n'est pas encore présente: la plupart des individus dans les sociétés industrielles hautement développées ne voient pas encore la liaison entre la vie et la philosophie et la pensée théorique; pour eux ce sont encore des abstractions qui ne sont liées à la vie, et sont, par conséquent, des activités des »oisifs«; pour un grand nombre d'individus, l'art véritable est aujourd'hui loin de la vie, et du domaine des »arts« ils ne sont que familiers avec des romans en séries et la »culture de masse« en forme de séries télévisées et de la presse sensationnaliste.

Si nous revenons en arrière dans l'histoire, dans la préhistoire, nous verrons que la culture avait été davantage une partie intégrante de l'ensemble de la population: le mythe et la réalité ne représentent que deux aspects de la vie, les deux également importants et nécessaires; le pratique et l'esthétique se joints dans la pratique quotidienne (ornements, sculptures, façonnement artistique de la poterie, jeux, etc.); la peinture éternélisée sur les murs des grottes demeurent la preuve durable de l'humanisme de nos ancêtres précisément parce que la culture était leur mode de vie.⁴ Le passage du réel dans l'utopique était là plus facile que dans l'histoire de classe, mais ce pont s'établissait uniquement par la tradition, ce qui faisait que l'idéal utopique était placé dans le passé et pas dans l'avenir.

La civilisation moderne est orientée *vers l'avenir*. Dans la civilisation contemporaine, la culture se manifeste nettement comme un passage vers le monde fantastique de l'imagination — visible surtout dans le monde des réalisations techniques, dans les divers domaines de la vie — en transformant les projets, par une activité quotidienne, en partie constituante de la réalité de l'homme. Ainsi l'avenir devient tous les jours une réalité et l'homme vit à cheval entre la réalité et l'avenir.

Or, toute cette utopie et tout accomplissement de quelque chose qui diffère du présent ne doit pas être une affirmation de la culture en tant qu'humanisation du monde des hommes. L'homme peut se projeter dans l'avenir d'une façon *déshumanisée* également (diverses projections futurologiques technocratiques).

L'utopie en tant que *projection de l'humain* stimule l'évolution de la culture et de l'homme à l'aide de la culture. La culture a cette caractéristique de stimuler, en développant de nouvelles dimensions humaines et en créant de nouvelles réalisations, le déve-

⁴ C. Levi-Strauss, B. Malinowski, E. Cassirer et d'autres, soulignent que le monde de »l'homme primitif« est unique, car le réel et l'imaginaire s'y mêlent, si bien que la culture est davantage partie de la vie sociale et individuelle, que ce n'est le cas dans les sociétés avec des activités différenciées, rigoureusement professionnalisées.

loppement de nouveaux besoins et aspirations, si bien que les réalisations culturelles et les aspirations utopiques ne font que se compléter et s'entremêler sans cesse, faisant du monde des hommes un monde *dynamique ad infinitum*.

2.

Si la fonction de la culture est l'humanisation permanente de l'homme et de son monde, il convient de se poser la question suivante: est-ce que et dans quelle mesure a-t-on modifié la *position de la culture et ses fonctions dans les systèmes socialistes*? Autrement dit, comment la culture dans les sociétés socialistes s'acquittet-elle de ce rôle qui consiste à construire des ponts par lesquels on se déplace sans cesse et dans les deux sens — du sens de l'utopie vers l'existant, en le rafraichissant par des idées et des projets nouveaux, et du sens de la réalité vers l'utopie, en suggérant la voie que devraient emprunter les nouveaux efforts spirituels et l'imagination créatrice. La culture, exerce-t-elle, et dans quelle mesure, cette fonction dans le système socialiste, ou suit-elle les fonctions traditionnelles des cultures des sociétés de classe (ce qui s'exprime le mieux par les définitions fonctionnalistes de la culture que nous avons déjà citées).

Pour poursuivre notre examen, il faudrait formuler le problème fondamental: est-ce que dans les systèmes socialistes la fonction de la culture revêt encore un caractère de classe, dans le sens: a) que la culture devient subordonnée au système et est primordialement au service des couches dirigeantes pour perpétuer leur puissance et le régime en place; b) qu'elle exerce en premier lieu sa fonction de socialisation des individus dans le sens de leur adaptation à la vie dans le système donné (telle qu'il est), et ne développe pas sa fonction de culturation — dans le sens de former les membres de la société pour un rôle créateur; c) que dans ses meilleures réalisations elle reste éloignée de l'usage dans les couches plus larges, qui, en remplacement, reçoivent la «culture de masse».

Ce sont là des questions de classe typique de la culture car elles découlent de sa position de classe, c'est-à-dire, du fait que les acquisitions culturelles sont, elles aussi, l'objet et le moyen de manipulation usée par la classe ou la couche dirigeante, c'est-à-dire que les créateurs des valeurs culturels mettent, objectivement ou subjectivement, leurs produits à la disposition des couches privilégiées. A ceci est étroitement liée la question de la langue et d'autres expressions symboliques qu'on utilise dans divers domaines de la culture; dans la conception de classe de la culture, le langage des réalisations culturelles est communicable uniquement pour l'élite et déborde les cadres du système de communication symbolique employé par les couches plus larges, raison pour laquelle la culture ne peut pas s'intégrer dans la vie quotidienne, car elle demeure incompréhensible pour un grand nombre

d'individus.⁵ Quand la culture se transforme en un système d'activités professionnalisées — au moment où les producteurs des acquisitions culturelles cessent de vivre *pour* leur création mais vivent *d'elle* — alors on doit répondre aux intérêts et aux goûts de la classe-couche qui détient la puissance économique et sociale entre ses mains, et peut par conséquent dicter le sens de la création et stimuler ce qui a, de son avis, »plus de valeur«, est plus souhaitable; en l'occurrence, à la position de classe de la culture est étroitement liée l'attitude apologétique des créateurs culturels à l'égard du régime.

Si on établit que la culture, dans les systèmes socialistes également, exerce en premier lieu les fonctions précitées on prouve que la position de classe de la culture n'est pas radicalement changée malgré les transformations sociales et économiques qui distinguent les systèmes socialistes des autres systèmes de classe.

Que prouve l'évidence?

(1) Le »réalisme socialiste« en tant qu'orientation officielle, favorisée et souvent la seule autorisée dans les arts des pays socialistes (en Yougoslavie dans les premières années après la guerre) et le »matérialisme dialectique« en tant qu'orientation officielle dans la philosophie, la science et tout autre forme de pensée théorique — confirment la première thèse: le contrôle qu'exerce la couche dirigeante sur la culture et la puissance qu'elle a pour la manipuler, en la gardant non seulement dans cadres du système donné mais aussi dans ceux de la politique actuelle du parti. (La manifestation la plus prominante est la manipulation de la »science« historique en U.R.S.S.). En Yougoslavie, on peut parler de contrôle et de cette manipulation étatiques de la culture seulement pour les premières années après la guerre. Or, une certaine liberté de la création n'a pas été offerte, dans la société yougoslave, volontairement par l'Etat aux travailleurs culturels. Ce sont ces derniers qui l'imposèrent à l'Etat.⁶

Il est caractéristique pour les sociétés socialistes que la culture est dans une position *subordonnée et dépendante* à l'égard de l'Etat et du parti. Autrement dit, la politique domine sur tous les autres éléments de la culture. Et l'activité culturelle est, par conséquent, l'objet »d'orientation« et de manipulation dans l'intérêt

⁵ Ceci peut être démontré le mieux sur l'exemple de la langue chinoise classique littéraire et le chinois parlé par le peuple: selon les sinologues, experts en matières de la langue chinoise classique littéraire, la différence entre les deux est si grande que l'on puisse parler de deux langues, intraduisible l'une dans l'autre. Un deuxième exemple peut être emprunter de la science qui emploie de plus en plus un langage spécialisée, complètement incompréhensible pour les autres qui ne sont pas spécialistes en la matière. Aussi la science se referme-t-elle de plus en plus sur soi-même.

⁶ Les raisons doivent en être cherchées dans le fait que nombre de créateurs dans la culture yougoslave d'après la guerre étaient avaient participé dans révolution, pour opposer résistance à la position autoritaire du sommet dirigeant. D' autre part, il serait intéressant de vérifier l'hypothèse sur le rôle de la mentalité de nos peuples sur le processus de libéralisation de la culture ce qui est appuyé par notre histoire, car aucun gouvernement dans ces régions n'a jamais été absolu, et rares sont les histoires qui connaissent tant de révoltes et d'insurrection comme c'est le cas avec la notre.

de la préservation du régime existant — et sert en dernière ligne aux intérêts de la couche dirigeante. Pour la société yougoslave ceci est partiellement vrai: on peut dire que ce n'est pas exact dans la mesure où ni l'Etat ni un autre appareil de sommet *ne peut pas* subordonner totalement la culture et la manipuler par la suite, et dans la mesure où pour une partie de l'intelligentsia la liberté de la création est devenue condition sine qua non de l'activité culturelle; mais c'est exact dans le sens que dans la société yougoslave l'Etat use des moyens classiques des organes de la couche dirigeante — *des interdictions* de ce qui ne plait pas et ne correspond pas au goût de cette même couche. Et nous avons là un phénomène nouveau, inhabituel pour le socialisme: quand on ne peut pas assurer que la censure évince tout ce qui n'est pas souhaitable dans les revues, les journaux, le cinéma, alors les institutions judiciaires entrent en scène, qui par des mesures administratives apportent un *jugement* des valeurs culturelles (dans d'autres pays socialistes, le contrôle se fait à temps utile si bien que sont rares les cas d'interdictions car rien ne peut échapper à la censure).

(2) Le caractère «idéologique», et de parti, de la culture dans le socialisme n'est rien d'autre qu'une deuxième confirmation de la thèse ci-haut, transposée sur la plan de la fonction de la culture dans les couches plus larges. Quand de toutes les réalisations culturelles on exige avant tout qu'elles affirment l'appartenance au parti et à l'idée, et c'est ce qui est au premier plan, au-dessus et avant les qualités artistiques, la valeur scientifique (affirmation de la vérité), des désirs humains, ce n'est rien d'autre que «la préoccupation de l'Etat pour les âmes de fidèles» que la culture doit amener devant «l'autel du socialisme». C'est dire que la culture doit jouer son rôle de *socialisateur* dans le sens dans lequel la socialisation est définie par la sociologie fonctionnelle — comme processus d'adaptation des membres de la société aux rôles qui leur sont attribués. Or, la socialisation socialiste a cette spécificité qu'elle se déroule sous le couvert de la mystification du système socialiste et à l'aide de «*laquage*». Et c'est justement ce laquage de la réalité qui devrait être fait par la culture — à l'aide de l'idéologie, du «réalisme socialiste» dans l'art et la science positiviste pour laquelle les côtés négatifs de la société sont des thèmes tabous — afin que le processus de socialisation puisse se faire sans peines et avec plus de fanatisme.

C'est ce en quoi se reflète le caractère de classe de la culture, ce qui fait que la culture dans les systèmes socialistes est doublement limitée: a) par le fait qu'elle apparaît *en fonction de l'intérêt de classe* (avec lequel s'identifie le système en place) au lieu que son objectif soit l'intérêt de l'homme en tant qu'être humain; et b) qu'elle apparaît en fonction de la *socialisation considérée comme étant de classe* (préparation de l'individu pour la vie dans le système donné tel qu'il est) au lieu d'assumer sa fonction d'humanisation qui présuppose la capacité de la personnalité de ne pas se plier et s'adapter à *tout* système. Autrement dit, la culture

aide à la formation d'un *type de personnalité conformiste*, alors qu'au fait le non-conformiste est le créateur de la véritable culture.

(3) Par là même, un certain nombre de créateurs culturels acceptent et se réconcilie avec *l'attitude apologétique*, car la culture non-apologétique est proclamée de culture anti-communiste, cependant que les créateurs culturels non-conformistes sont menacés d'excommunication sociale. (L'exemple typique en est le sort des philosophes polonais et des sociologues polonais en rapport avec les événements à Varsovie, en mars 1968, ainsi que le cas de Solzenitzyne en U.R.S.S.). Ici à nouveau, la société yougoslave est dans un certain sens une exception apparente: à l'égard de ce genre de créateurs culturels on applique pour l'essentiel l'«excommunication idéale», et pas celle d'Etat; par voie de la propagande du parti ils sont proclamés éléments anti-socialistes, bien que le plus souvent on ne recoure pas à des mesures administratives contre leur existence.

De nombreuses activités culturelles dans les systèmes socialistes se résument essentiellement à la *justification* du système existant: c'est ce à quoi se résume la fonction totale de la philosophie et des sciences sociales en URSS. La *fonction critique* de la culture est transposée uniquement sur le plan des rapports à l'égard des systèmes capitalistes, en proclamant a priori le système socialiste donné comme étant le système inaliénable, qui ne peut être mis en question.

(4) Et enfin, bien que cela puisse occuper la première place, on peut parler de la *fonction de classe de l'éducation* dans les systèmes socialistes, ce qui aboutit à la reproduction des couches d'autant plus grande que les systèmes socialistes se stabilisent (l'évidence empirique le confirme pour la société yougoslave, et il serait difficile de dire dans quelle mesure le même vaut pour les autres sociétés socialistes, car nous ne disposons pas de données à cet effet). Les principes initiaux des révolutions socialistes, qui comprenaient l'abolition de la fonction de classe de l'éducation à l'aide de laquelle on recrute des couches et des experts éduqués des rangs des couches privilégiées socialement et économiquement, fonctionnent de moins en moins bien dans la pratique et l'intelligentzia s'auto-reproduit ou se recrute des rangs des couches sociales supérieures. (On se rend compte que l'analphabétisme de la population dans la société yougoslave croit ces quelques dernières années et que la limite de la scolarisation ne va pas au-delà de l'instruction élémentaire pour les enfants des couches numériquement les plus importantes — celles des travailleurs et des paysans; et que écoles secondaires et les facultés deviennent des institutions d'élite).

Ainsi, la couche dirigeante — en proclamant que l'intelligentzia fait part de l'élite — attache plus facilement l'intelligentzia à elle et peut la transformer, avec moins d'efforts, en son instrument, quand elle lui garantit une position privilégiée. C'est là qu'il convient de rechercher les racines sociales de l'idéologisation de la

culture dans les systèmes socialistes, et pas dans les caractéristiques immanentes de la doctrine marxiste, comme on a souvent tendance à l'interpréter à l'Occident, car l'idéologisation de la culture a besoin tant de la position privilégiée de l'intelligentsia, qui ne se reproduit pas à partir d'une sélection entre les capacités naturelles, mais par une sélection à partir de la position socio-politique et économique, que d'un niveau d'éducation défavorable des masses les plus larges qui, pour ces raisons, ne peuvent pas faire la différence entre la culture proprement dite et les ersatzs idéologiques.

Les arguments exposés ci-avant et les exemples qui illustrent la position de la culture dans les systèmes socialistes (avec certaines spécificités dans divers pays socialistes, ce qui est démontré ici sur l'exemple de la société yougoslave) nous permettent de déduire les conclusions suivantes:

Premièrement, au lieu de la culture — dans sa fonction de médiation entre l'utopique et la réalité — soit un champ pour le mécontentement créateur et la révolte créatrice à l'aide desquels se révolutionnarise la réalité, le système socialiste réclame de la culture qu'elle se confonde dans la réalité et qu'elle la serve unilatéralement (seulement en l'affirmant, et pas en la niant), proclamant l'utopie comme une réverie non souhaitable et inutile;

Deuxièmement, au lieu de témoigner de la compréhension pour les envois de la culture au-delà de l'existant, vers sphères du non-réalisé, de l'idéal, ce qui encourage à la création d'une nouvelle réalité plus humaine, le système socialiste exige de la culture »qu'elle appuie la réalité« sans réserves et réagit avec mécontentement (qui est quelque fois et quelque part suivi de sanctions politiques plus rigoureuses, et reste ailleurs dans la sphère de la »condamnation idéale«) à ces »reveries juvéniles, infantiles«, en termes empruntés au vocabulaire politique comme »datant de l'époque du SKOJ« (le SKOJ étant l'abréviation pour la première organisation des jeunes yougoslaves — l'Union des jeunes communistes de Yougoslavie), ou comme »désaccord avec la ligne et le programme du PC«;

Troisièmement, par là même, on exige l'intégration totale de la culture dans le système existant, cependant que le conflit entre la culture et le système — là où il apparaît, comme c'est le cas avec le conflit entre certaines parties de la culture et le système dans la société yougoslave — est jugé négativement, car on n'applique à la culture que des critères politiques (ici aussi est visible la variante fonctionnaliste du marxisme, dans le cadre de laquelle le conflit est traité comme une catégorie disfonctionnelle, comme élément de désintégration du système), au lieu de saisir le rôle positif de ce conflit. (Il serait intéressant de faire une recherche dans la pratique de la société yougoslave pour voir dans quelle mesure dans le socialisme peut agir comme facteur dynamique cette contestation permanente, celle qui se fait dans le cadre de certains éléments de la culture — philosophie, sciences humanistes, certaines branches de l'art).

Quatrièmement, dans de telles conditions un nombre de créateurs culturels accepte l'idéologisation de la culture comme cadre protecteur pour une activité sans obstacles, ou mieux dit encore, pour une existence plus calme.

3.

La situation décrite ci-avant, qui démontre que la position de la culture dans les systèmes socialistes existants n'avait pas changé plus radicalement, conditionne notamment le caractère de classe du conflit entre la culture et le système. Car deumerant *dans les cadres du système existant*, qui définissent la culture comme un système d'activités sociales spécialisées et professionnalisées, il se manifeste comme le conflit entre les travailleurs culturels (comme profession, couche) et les travailleurs politique professionnalisés. Aussi peut-on dire que le motif de ce conflit — qui ne met pas en cause les postulats mêmes du système — est professionnel, car il se borne à la revendication pour la *liberté de la création culturelle*, sans préconiser en même temps que la *liberté de tout individu à influencer sur ses propres conditions de vie* devienne le principe fondamental du système social. Par là même, ce conflit ne présuppose pas le dépassement du système existant qui impose cette position à la culture et l'enferme dans la sphère des activités professionnalisées et laisse ainsi intacte la cloison qui pendant des siècles séparait les *créateurs culturels* des «*masses non-créatives*». Une motivation humaniste plus vaste ne constitue pas la base de ce conflit et ne met pas au premier plan les objectifs plus radicaux, dont le premier et le fondamental est — *la création des possibilités sociales et culturelles pour l'utilisation libre de la culture par tout membre de la société* afin de vivre une vie plus humaine, afin que la culture dans sa signification la plus large et ses manifestations multiformes puisse devenir un besoin absolu et une dimension présente de la vie de l'homme.

A titre d'illustration de cette thèse, on peut signaler le notable énorme désintéressement de nombreux créateurs de la dite «culture suprême» devant les percées de la «culture de masse» et ses effets catastrophiques dans les couches les plus larges; outre quelques protestations verbales sporadiques contre la presse jaune et le kitch, les créateurs de la culture suprême ne déploient pas des efforts plus importants pour diffuser et approcher leurs résultats au public et mener ainsi une lutte contre le mauvais goût répandu avec tant de succès par la «culture de masse» (la popularisation de la science est sous-estimée par les scientifiques; les meilleurs artistes ne subordonnent pas les mass media à eux-mêmes mais succombent, une fois sur le petit écran, aux exigences de la production en série, de masse; la «musique suprême» reste enfermée dans des salles aux sièges vides, cependant que «la nouvelle musique folklorique» d'une qualité douteuse se diffuse en tirages de millions, etc.). Dans la conscience ou le sub-conscient d'un certain nombre de créateurs culturels existe une conception selon la quelle il faut lutter pour un «public de qualité», un public éduqué et ca-

pable de vivre l'expérience d'une véritable création culturelle et de le différencier de la pseudo-culture, d'où il découle que ceux qui ne sont pas à même de voir cette différence doivent être abandonnés à la pseudo et la quasi-culture.

Aussi peut-on conclure que le conflit de la culture et du système, tel qu'il se manifestait jusqu'à présent dans certaines sociétés socialistes, *n'est pas encore un conflit radical* qui pourrait mettre en cause la position actuelle de la culture, et le système dans lequel on voudrait préserver cette position de la culture.

Premièrement, parce qu'il s'inspire des besoins des créateurs eux-mêmes, sans faire quelque effort plus grand pour franchir le fossé infranchissable entre les »créateurs« professionnels et les »non-créateurs« (récepteurs, consommateurs);

Deuxièmement, car il ne lutte pas pour des conditions et des moyens pour faire de la culture une nécessité quotidienne et un mode de vie de chaque individu, mais se satisfait d'élargir le cercle des »usagers de la culture«;

Troisièmement, car il n'exige pas l'abolition de la *profesionalisation dans la culture*, mais lutte avant tout pour la liberté des activités culturelles professionnelles;

Quatrièmement, parce qu'il ne s'oppose pas énergiquement à la commercialisation de la culture, mais est satisfait de l'amélioration du traitement des produits culturels sur le marché.

Si les choses en sont là, alors on doit se poser la question suivante: quelle est la signification du *non-conformisme* d'un certain nombre, pas si petit, de créateurs culturels? Le plus souvent il signifie soit une lutte pour l'affirmation de la culture nationale traditionnelle (en dernière ligne, l'affirmation de la nation à l'aide de la culture, ce qui en cas extrême se transforme en nationalisme); soit une lutte pour l'affirmation personnelle dans le domaine de la culture, par le choix libre de l'orientation, du style, des thèmes de la création culturelle propre. Les deux sont l'expression des aspirations particularistes, ce qui repousse au second plan l'aspiration universelle pour une émancipation des hommes, ou l'exclut complètement. Si nous parlons de la société yougoslave on peut dire que le non-conformisme dans la culture n'a pas encore atteint le point où il s'oppose radicalement à un traitement de la culture, selon lequel elle — la culture — occupe une place importante dans la société et est réservée pour des couches spéciales, au nom de la création d'une situation nouvelle, révolutionnaire, dans laquelle la culture deviendrait le seul cadre réellement possible et nécessaire de la vie humaine quotidienne, en assurant la possibilité à tous les membres de la société d'y prendre part et de profiter de ses acquisitions. Par conséquent, il s'agit là encore d'un »non-conformisme de classe«, car c'est à partir de la position des besoins et des intérêts d'une couche — de la couche des travailleurs culturels — qu'il se révolte contre le système existant, mais *dans le cadre* de ses présuppositions fondamentales.

Le socialisme en tant que communauté d'autogestion a un sens beaucoup plus large que la signification même de la forme déterminée de l'organisation politique de la société. La signification plus complète de ce terme est étroitement liée avec le problème que nous discutons. La notion de communauté d'autogestion sous-entend: a) que la société, qui des siècles durants fut désunie par les intérêts de classe et brisée en en groupe professionnels, ethnique et d'intérêt, plus ou moins fermés, doit s'intégrer d'une façon nouvelle — en devenant la *communauté des individus associés* (et non pas des classes et des couches) dans laquelle deux principes seront fondamentaux: droit de chaque membre à des conditions sociales égales pour son développement, accessibilité à toutes les activités et à tous les résultats du travail social, pour chaque membre de la société; b) suppression de toutes les activités professionnalisées et de groupes professionnels, en tant qu'unités institutionnalisées de la société et création des conditions pour que le travail humain devienne réellement *l'activité universelle* (dans le sens que Marx confère à cette notion dans ses *Ecrits économique-philosophiques*: en tant que possibilité pour l'homme de se consacrer à l'activité ou aux activités pour lesquelles il a du talent, ce qui implique le droit de pouvoir faire le choix, et l'abolition du conditionnement social et de classe de la division du travail qui fixe l'individu dans une activité toute sa vie); c) création de telles unités dans la société — associations libres — dans lesquelles s'intégreront à nouveau les activités, jusqu'ici, désunies et les domaines séparés de la vie, tels que la politique, l'économie, l'art, etc., ce qui, pour sa part, permettra aux individus d'intégrer, dans leurs vies respectives, ces mêmes sphères et de cesser d'être des êtres partiels (*homo oeconomicus*, *homo politicus*, artiste, etc.).

Mis en rapport avec le problème traité, cela veut dire que dans la communauté d'autogestion la culture doit retourner dans la *vie elle-même*, là justement où elle appartient, et se réintégrer tant dans la vie de la communauté que dans la vie de chaque individu. Et la vie d'une communauté humaine et d'un individu humain englobent plus que les institutions du système social car la vie s'oppose à ce qui est impliqué par le système — institutionnalisation, ossification et conservation des formes, et limitation des contenus par rapport à la forme donnée; la vie échape constamment à l'institutionnalisation, le processus domine la forme atteinte, et des contenus nouveaux apparaissent comme impératives de la transformation des formes ossifiées qui le limitent; la vie c'est pulsation, développement, décomposition, croissance, contradiction, variété, imprévisibilité, spontanéité. En ce sens, la culture est davantage la vie elle-même qu'un système, et dans le socialisme elle doit encourager la création d'une communauté ouverte dans laquelle la vie sera plus forte que régime. Une pareille communauté intègre les deux mondes humains dont nous avons parlé — l'utopique à côté du réel — et devient ainsi une *communauté culturelle*. Or, cette intégration à nouveau de la culture dans la

vie de la société et des individus n'est pas une revendication que la culture immerge dans la vie quotidienne, mais présuppose l'aspiration à franchir les limites de l'«establishment» qui représente le cadre de classe et les limitations pour la culture elle-même et pour la communauté dans laquelle elle se développe. Car, pour pouvoir abolir le système de classe il ne suffit pas d'abolir les conditions économiques qui le produisent, mais il s'avère également nécessaire de dépasser les fonctions de classe de la culture et de redonner à la culture le riche sens humain, que la société de classe a appauvri. Et c'est là la signification véritable de la notion du socialisme en tant que communauté humaine et de la notion: fonction humaniste de la culture dans des conditions sociales nouvelles.

REALITE DE L'IDEOLOGIE

Hotimir Burger

Zagreb

L'examen de l'idéologie et de l'idéologique, notamment lorsqu'on prend pour base la détermination de l'idéologie donnée par Marx, ne saurait éviter la philosophie, où ce phénomène, sous différentes formes, est déjà présent, et par laquelle son élaboration, que ce soit dans un sens positif ou seulement négatif, a été rendue possible dans l'oeuvre de Marx. Mais cet examen ne saurait éviter non plus une certaine distanciation par rapport à la philosophie, qui est elle-même découverte dans l'étude de l'idéologie comme l'idéologique. Cela revient à dire que l'idéologie est dans le meilleur sens un terme critique.

Dans ses significations délimitaires et privées d'authentique portée, l'idéologie est aujourd'hui présente dans les différentes sphères de la vie académique, politique et quotidienne, au sens ordinaire de conscience «altérée», «artificieuse», ou au sens de buts établissant des théories de classe ou étroitement politique. Au premier sens, l'idéologie est ordinairement comprise comme un problème de connaissance, et au second sens elle coïncide plus ou moins arbitrairement avec la notion d'utopie. Et dans les deux sens, l'idéologie fait naître une série de questions auxquelles il est difficile de trouver une réponse satisfaisante.

Bien qu'il semble que qualifier la théorie d'idéologique revient à soutenir qu'elle manque de fondements, le problème essentiel est en fait de montrer que le manque de fondement de la théorie est l'index du manque de fondement de toutes les sphères et relations qui déterminent l'existence actuelle, et que la théorie n'est pas idéologique parce qu'elle veut l'être, mais parce qu'elle doit l'être; cela seul nous donne le droit de définir ce période comme période des idéologies, ou même comme *période idéologique*.

Les définitions de l'idéologie qui sont données avant que le phénomène en apparaisse en pleine lumière, et selon lesquelles l'idéologie est l'étude et même la science des idées, ces dernières étant supposées être »des phénomènes simples de l'esprit humain

ne« (les idéologues français), ou encore »l'unité de la logique et de la métaphysique« (Rosenkranz), laissent le problème dans l'obscurité. Davantage: à la lumière de ces systématisations, on dirait que l'essentiel de ce qui permet l'idéologie et la fait ce qu'elle est disparaît. En tant que »unité de la logique et de la métaphysique«, l'idéologie est une science absolue, donc quelque chose de tout à fait différent de l'idéologie en tant qu'essentiellement relative.

Si l'on voulait définir le »domaine« ou la sphère où l'idéologie existe en tant que telle, la nature en serait absente. La nature et le naturel apparaissent au premier regard comme n'ayant pas de lien avec l'idéologie. Mais, si nous examinons notre rapport à la nature, qui est fixé théoriquement dans ce que l'on appelle les sciences naturelles, nous découvrirons là quelque chose d'idéologique. Ce quelque chose est surtout présent dans »l'image de la nature« que ces sciences produisent, conduites dans leur approche par des intérêts bien déterminés. Image abstraite, car elle fait abstraction de tout ce qui ne sert pas les dits intérêts. Dans la personne de leur plus grand représentants, ces sciences en sont d'ailleurs conscientes: »Les notions de vie et d'âme ne se manifestent pas dans la physique atomique, aussi ne peuvent-elles se déduire d'aucune loi naturelle, même indirectement, comme conséquences compliquées« — soutient W. Heisenberg.¹

Les sciences naturelles, par conséquent, ne sont pas naturelles, ou ne sont pas la nature seule. Justement parce qu'elles sont elles-mêmes *historiques*, on peut en parler comme d'une idéologie. L'examen de l'idéologie est possible, en conséquence, seulement dans l'histoire, et dans le cadre d'un rattachement explicite à l'histoire. Et ceci, bien entendu, de manière à ce que, loin de relativiser le thème dans son ensemble, l'examen suppose une réponse au moins implicite à la question de l'histoire elle-même.

La conception de l'histoire de Marx, qu'il a déterminé, dans les cadres de la terminologie philosophique classique, comme un *matérialisme pratique*,² représente une tentative de dépassement de la conception bourgeoise et petite-bourgeoise de l'histoire, où l'historique est vu comme une sphère particulière, ou un »genre d'être«, qui commence et qui finit par l'action et la décision, si bien que pour la philosophie et la science de ces sphères, le but n'est pas la vérité en tant que telle, mais l'acte (Aristotele), ensuite comme volonté obéissant à des règles de droit et de morale (Kant), et comme développement d'esprit, la progression de la conscience de la liberté, de sorte que l'histoire a son substrat dans la psychologie (Hegel). Ce que la conception de Marx définit essentiellement, c'est, prise comme base, une position qui a reçu avec Kant son premier fondement dans la philosophie classique, bien qu'encore inconscient de ses applications, position selon laquelle la distinction entre le théorique et le pratique (en tant qu'historique) n'est que conditionnelle, et que »tout intérêt de la raison est en

¹ W. Heisenberg, *Wandlungen in den Grundlagen der Naturwissenschaften*, 9. Aufl. S. Hirzel Verl. Stuttgart 1959, S. 157.

² Marx-Engels, *Idéologie allemande*, *Nase Teme* № 5, 1967, p. 882

fin de compte pratique, l'intérêt de la raison spéculative n'étant lui-même conditionné et rempli que dans l'usage pratique.³ En affirmant que la philosophie est son temps exprimé en pensées, et encore davantage en élaborant une philosophie qui ne distingue par le théorique du pratique, Hegel est déjà tout à fait conscient du caractère *historique* de la disparition de ces différences. Dans sa conception de l'histoire Marx développe cela explicitement. Ce qui le distingue des autres penseurs, c'est que ses propres recherches sur l'histoire l'ont convaincu qu'il y a dans l'histoire quelque chose comme une *matérialité*, qui d'une certaine manière permet et détermine sa existence. C'est dans cette mesure que sa position est possible comme matérialisme *pratique* ou *historique*.

Ce n'est donc pas par hasard que Marx, dans son traité de la *philosophie* allemande (publié sous le titre de *Idéologie allemande*), et dans l'intention de penser *l'histoire*, établit que l'idéologie est «une partie de l'histoire».⁴ Pour lui, l'idéologie n'est pas la conscience comprise de telle ou telle manière, car il parle de morale, de métaphysique, de religion et autre idéologie, et de la *conscience qui leur correspond*⁵ (souligné par H. B), ce qui ne veut pas dire qu'il n'y a pas de conscience idéologique.

Examinée comme une manière ou même comme une «méthode» de pensée, l'idéologie est «la production d'une conscience exacte (richtig) de l'existant».⁶ Cette conscience «exacte» ou «correcte» de l'existant est produite de manière à être «fixée».⁷ Ce que l'on entend par fixé, immobile, est séparé du cours de l'histoire et par là-même abstrait. L'idéologie en tant que «partie de l'histoire» est histoire «fausse», car elle est saisie et déterminée par l'existant exactement comme Marx le décrit dans le *Capital*: «D'abord, c'est le pratique qui est son rapport. Ensuite, étant donné qu'il y a des hommes, son rapport en tant que rapport est là pour eux. La nature du rapport lui-même fait qu'ou bien il est là pour eux, ou bien il se reflète dans leur cerveau».⁸

Par ce procédé de reproduction «exacte» du fixé de l'existant, l'idéologie se pose comme une «image fausse», une «représentation» ou une «illusion» de l'existant. Non seulement elle détermine de cette manière son objet, mais elle définit de la même manière son rapport à elle-même. Non contente d'avoir fixé l'existant, elle se fixe elle-même. L'idéologie est donc le résultat de ce rapport réifié, figé, fixé, abstrait, de la conscience à son objet en même temps qu'à son propre produit. Elle définit son rapport à elle-même et son rapport à son objet comme un rapport à des choses, et elle n'en est pas consciente.

Mais cette double «altération» que la conscience idéologique applique aussi bien à son objet qu'à son produit, elle n'est ni con-

³ I. Kant, *Critique de la raison pratique*, Kultura, Belgrade 1956, p. 142

⁴ *Idéologie allemande*, *ibid.* p. 875

⁵ *Ibid.* p. 880

⁶ *Ibid.* p. 898

⁷ *Ibid.* p. 926

⁸ K. Marx, *Capital I* (traduction première édition), *Nase Teme*, N° 7, 1969, p. 1233

ditionnée ni rendue possible par elle seule. Forme de conscience, la conscience idéologique est prédéterminée par le rapport de l'être et de la conscience que Marx définit ainsi: »La conscience ne peut être rien d'autre que l'être consciente«. ⁹ Appliqué au problème de l'idéologie, cela donne: »Si, dans l'idéologie tout entière les hommes et leurs rapports se tiennent la tête en bas comme dans la chambre noire, ce phénomène vient (. . .) de leur processus historique de vie«. ¹⁰ Donc, le processus historique de vie est lui-même »posé sur la tête«, si l'idéologie, établissant entre les hommes des rapports qui »se tiennent la tête en bas«, parle correctement ou exactement de l'existant. Bien plus: elle est directement conforme à cet existant dans la mesure où elle fixe et »autonomise« cette image, car de cette façon fixe, autonomisée, existent toutes les sphères du »processus historique de la vie«. ¹¹ La conclusion radicale qui en ressort est la suivante: la conscience est idéologique car le monde, car les rapports entre les hommes, car le processus historique de la vie, car »l'être humaine« ¹² existent idéologiquement.

Notre vrai travail consiste à déterminer, avec ses modalités, cet idéologique qui permet à la fois la conscience idéologique et les rapports idéologiques, »l'être idéologique«.

Parlant de »l'être des hommes« (das Sein der Menschen), Marx situe sans équivoque possible tout le problème dans l'histoire ou dans »le processus historique de la vie«. L'historique, pour Marx, apparaît comme une appropriation (Aneignung) multilatérale et complexe de ce qui est spontané (naturwüchsig); comme production et reproduction dans le posé, le régularisé par le sujet, de ce qui, posé par soi-même (Marx dit *generatio aequivoca*) existe comme une forme autosatisfaisante de l'étant, ou de ce qui existe naturellement. Parce qu'elle se produit comme une reproduction, comme une appropriation du spontané, l'histoire depuis ses débuts se produit comme une re-évolution, ou révolution, dissolution et reformation totale du spontané. ¹⁴ Marx n'emploie pas le terme de nature ou de naturel, car par spontané il n'entend pas seulement la terre avec ses différentes créatures, vivantes ou non, mais aussi les hommes et leurs rapports, la religion, les coutumes, etc., dans la mesure où ils ont apparu inconsciemment et où ils ont régularisé irréflexivement leur existence. Le spontané est une nécessaire et parfaite connection de l'être et de l'existence et les formes de la conscience qui le reflètent comme tels. Le rapport dans le-

⁹ Idéologie allemande, *ibid.* p. 880

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ C'est pourquoi Marx peut dire: »Tous les rapports dans le discours ne peuvent être exprimés que comme des notions. Et si ces généralités (Allgemeinheiten) et notions agissent comme des forces mystérieuses, c'est la conséquence nécessaire de l'émancipation des rapports réels dont ils sont l'expression« (Marx-Engels, WW Bd. 3, S. 347, Dietz 1962)

¹² Idéologie allemande, *ibid.*

¹⁴ Pour Marx, la société bourgeoise est aussi spontanée ou naturelle; c'est pourquoi il aime lui donner le nom de »seconde nature«, nature dans laquelle la loi de la valeur règle les rapports, de même que la loi de la gravitation règle l'ordonnance des choses dans la nature« (Vvoir Capital I)

quel le spontané est révolutionné, approprié, est un rapport historique ou une production qui apparaît sous toutes les formes (spirituelle-pratique, intellectuelle, artistique, religieuse; voir *Rohentwurf*, *Einleitung*), et pour lesquelles le jeune Marx emploie le terme d'*industrie* («*Economie politique et philosophe*», *Idéologie allemande*); il s'ensuit que l'industrie est »l'unité de l'homme avec la nature«,¹⁵ et que la seule position non idéologique est celle du »rapport double — d'un côté naturel, et de l'autre social«. ¹⁶ Ce qui, au cours de cette appropriation, révolutionnarisation du spontané, est retenu dans l'historique et comme spontané, naturel, continue à pénétrer l'historique, c'est la *vie*. C'est pourquoi Marx parle du »processus historique de la *vie*«; la forme historique de la *vie* comme *mutation et changement* de la matière avec la nature (*Stoffwechsel mit der Natur*) est le *travail*, ou production. C'est ainsi que chez Marx, la plus large définition du travail coïncide avec la plus large définition de la *vie* dans ce qu'on appelle la science de la *vie*, ou la biologie, définition acquise tout récemment. Et ceci parce que le changement de matière de l'origine spontanée, naturelle, nécessaire, garde jusqu'au bout une forme *nécessaire* ou une forme de nécessité, comme il est dit dans le *Capital*.

Et parce qu'il voit ainsi le fondement de l'historique comme une »industrie«, une production, une appropriation, Marx conçoit le point de vue historique comme un point de vue *révolutionnaire* ou *pratique*, et tout point de vue ne supposant point ce »double rapport« comme idéologique ou abstrait; dans la mesure où un point de vue se fonde sur une partie du double rapport, il fait abstraction de l'autre. Aussi le point de vue de la nature est-il impossible comme point de vue pratique (Feuerbach), car la nature en soi »n'existe plus peut-être que sur certaines îles de corail océaniques d'origine récente«,¹⁷ de même que ne saurait exister comme pratique le point de vue de l'esprit ou simplement de la conscience. Le seul point de vue possible, qui peut être et est »la pensée de son (de ce) temps«, est celui qui sait que son fondement, comme Marx l'exprime en termes vigoureux, est »la nature historique ou l'histoire naturelle«,¹⁸ autrement dit le point de vue *matérialiste pratique*.

Le matérialisme pratique sait donc que la réalité est devenue pratique, produite, historique ou sociale, qu'il n'existe plus rien d'existant par soi-même et médiatisé par rien. Parce que le réel est cette pénétration actuelle du naturel et du social, du matériel et de l'idéal, du nécessaire et du fortuit, du possible et de l'actuel, parce que la subjectivité y est toujours en oeuvre d'une manière ou d'une autre, parce que chaque contenu qui s'actualise ici, quels que soient son origine et son rang, qu'il s'agisse des hommes, des choses, des idées ou de la nature, est matière en un sens nouveau;

¹⁵ *Idéologie allemande*, *Ibid.* p. 883

¹⁶ *Ibid.* p. 886

¹⁷ *ibid.* p. 884

¹⁸ *ibid.* p. 883

matière *historique*, contenu médiatisé, produit, approprié, privé lien avec le commun spontanée, et par là-même disponible, contenu qui est matière ou même matériel d'action, de formation, de révolutionnarisation. Comme il est produit, il n'est accessible que par quelque chose de comparable à l'action. Parce que le réel est devenu pratique, »tous les mystères qui poussent la théorie vers le mysticisme trouvent leur solution rationnelle dans la praxis«.

Ainsi l'industrie a désagrégé le commun (Auflösung des Gemeinwesens), a rendu ses éléments accessibles à l'action, et par là »anéanti l'idéologie, la religion, la morale, etc., et là où elle n'a pu le faire, elle les a transformés en mensonges accessibles«; elle a »ôté à toute chose la dernière apparence de spontanée«, »elle a anéanti la spontanéité«, et par là »elle a produit l'histoire mondiale«.¹⁹

Dans l'»Idéologie allemande«, Marx n'a pas complètement défini la forme de l'industrie, du travail, de la production qui pose l'élément historique avec une grande efficacité, et ce de telle manière qu'elle décompose ce qui est spontané, dissout son unité vivante naturelle et dans ce rapport dissout, le reproduit. Dans le travail préparatoire (Rohentwurf) à l'oeuvre de sa vie, Marx identifie cette forme comme le *Capital*. C'est pourquoi tout son travail ultérieur se limite à éclairer historiquement et catégoriellement comme *totalité* ce substrat historique, dans sa critique de l'économie politique.

Dans l'Introduction au *Rohentwurf*, Marx exprime en une formule lapidaire cette mission historisante du capital: »Dans toutes les formes où domine la propriété terrienne, le rapport naturel est prédominant. Dans celles où domine le capital, l'élément social, historiquement créé, prédomine«.²⁰ Exposant la genèse historique du capital, Marx établit que »le processus historique a été une décomposition (Scheidung) d'éléments jusqu'alors liés entre eux, dont le résultat n'est pas la disparition de tel ou tel élément, mais l'établissement d'un rapport *néгатif* d'un élément à l'autre.«²¹ Le rapport négatif est un rapport qui exige une médiation d'un genre déterminé, pour se transformer en rapport réel ou positif. Marx, disciple de Hegel, ne peut raisonner autrement. (Pour Hegel, le négatif, c'est l'abstrait, le non-total, et par conséquent le dialectique; et ce n'est que par un effort d'action de la raison qu'il se transforme en positif).

C'est précisément parce que le processus historique a été une décomposition de l'unité spontanée, que Marx, dans ce contexte, définit comme le travail, que ses éléments décomposés »sont présents . . . comme *fondements libres*, dans lesquels toutes les anciennes relations politiques, etc., se sont éteintes, et qui, à l'opposé des individus privés de propriété, existent sous forme de valeur, de valeur se maintenant puissamment par elle-même«.²² La forme de

¹⁹ *ibid.* p. 910

²⁰ Grundrisse d. Krit. d. polit. Okon. Rohentwurf, Dietz, Berlin 1953, S. 27

²¹ *ibid.* p. 403

²² *ibid.* p. 402

valeur revêtue par les éléments du commun arrachés à l'ensemble vivant spontané, c'est ce qui les met en rapport réciproquement négatif ou abstrait, rapport qui se manifeste le plus vigoureusement comme rapport capitaliste entre les moyens de travail. Mais, cette définition n'atteint pas les rapports dits économiques eux-mêmes, car, par ce développement, »se dissolvent les rapports politiques des différentes parties constituantes (le commun — Gemeinwesen), qui y correspondent: la religion, dans laquelle le commun était représenté idéalisé (...); le caractère, les opinions individuelles, etc...«²³ Privés de liens directs et de rapport vivant, les »parties constituantes du commun« existent abstraitement ou idéologiquement sous forme de »valeur« (matérielle, culturelle, artistique, morale, etc.), comme des relations toujours interchangeables, substituables et par là disponibles de l'existence, et d'autre part comme des *secteurs* »indépendants« des branches de l'activité. C'est ainsi que Marx peut parler de »états idéologique«²⁴ de religion, de droit, de morale, etc., comme de »parties constituantes idéologiques« de la production bourgeoise (Mehrwerttheorien) et conclure que cet »affermissement de l'action sociale«, de notre propre production, en une force réelle qui est placée au-dessus de nous et qui échappe à notre contrôle, est l'un des *moments essentiels du développement*²⁵ (souligné par H. B.). C'est sous cette forme abstraite, négative, qu'existent toutes les sphères de l'histoire.

Ce rapport *abstrait, négatif, isolé*, entre les éléments du commun, a été identifié par Marx d'abord dans les »produits de la conscience« comme un *rapport idéologique*. Dans les rapports entre les hommes, ce rapport est le plus radical et on le définit comme *l'aliénation*.²⁶ Marx établit dans les *Économie politique et philosophie*: »Il est fondé dans l'essence de l'aliénation que toute sphère me pose quelque autre critère contraire...«²⁷ L'une des conséquences fondamentales de ce rapport est l'individu idéologique, aliéné, »abstrait, isolé«, de la société bourgeoise, qui est tel parce qu'il vit dans »des rapports qui produisent l'isolement«.²⁸

Dans les rapports dits économiques, le rapport idéologique revêt sa forme la plus parfaite dans le phénomène de ce que Marx appelle le »fétichisme de la marchandise«, phénomène considéré par Lukacs comme une réalité bourgeoise pénétrant profondément le phénomène de la »réification«. La »torsion« idéologique, la position la tête en bas, l'émancipation et la fixation sont applicables dans cette sphère à toutes choses. C'est ainsi qu'»une chose ordinaire«; comme une table, dès qu'elle devient marchandise, se transforme en quelque chose de »mystique«: »Elle ne se contente pas de reposer sur le sol de ses quatre pieds, mais elle se tient la

²³ *ibid.* p. 439

²⁴ Idéologie allemande, *ibid.* p. 913

²⁵ *ibid.* p. 889

²⁶ »... »aliénation« pour que nous restions accessibles aux philosophes...« (*ibid.* p. 890)

²⁷ Marx-Engels, *Oeuvres de jeunesse*, Naprijed, Zagreb 1961, p. 257

²⁸ Idéologie allemande, *ibid.* p. 912

tête en bas par rapport aux autres marchandises, et de sa tête de bois, elle fait naître des lubies beaucoup plus extravagantes que si elle se mettait à danser.²⁹ C'est pourquoi la société bourgeoise en tant que »sphère de besoins et sphère de satisfaction de ces besoins«, et »véritable théâtre, véritable foyer de toute histoire«,³⁰ n'est rien d'autre que »ce monde enchanté, tourné à l'envers et posé sur la tête, où Monsieur le Capital et Madame la Terre, en tant que caractère sociaux et en même temps en tant que pures et simples choses dansent leur ronde«.³¹

Le rapport capitaliste est donc une base qui reproduit le rapport réciproquement négatif ou idéologique entre les parties du commun; il reproduit la société bourgeoise avec ses particularités abstraites, sa science abstraite, sa philosophie abstraite, son art abstrait, et son rapport à la nature. »Le christianisme, avec son culte de l'homme *abstrait*, notamment dans son développement bourgeois, protestantisme, déisme, etc. est une forme religieuse convenant parfaitement«³² à cette société, et »la mesure de sa socialité«,³³ est une valeur d'échange. Son médium réel est la réalité, la réellité (*Dinglichkeit*, *Sachlichkeit*), car tout ce qui est accessible ne l'est pour elle qu'en tant que »chose«, qu'il s'agisse des idées, des lois morales ou juridiques, de l'art, de la divinité ou de la nature.

*
* *
*

La position fondamentale, si largement fondée historiquement, à laquelle Marx aboutit, est la même que celle à laquelle avait abouti Hegel en la fondant spéculativement. Ce rapport totalement négatif, le jeune Hegel l'avait identifié comme »la disparition des rapports vitaux entre les contraires«, figés dans leur contradiction. C'est là qu'il voyait la *nécessité* de la philosophie, qui a pour tâche de réconcilier les contraires et de les unir de nouveau, chose que la religion n'est plus à même de réaliser. La philosophie chez Hegel est donc définie essentiellement par le pratique. Déjà chez Hegel, la philosophie n'est pas un supplément aparté à une vie en tous points satisfaisante, mais elle en est le premier besoin; car la vie est comprise et définie comme *vie de l'esprit*. Ici, la différence avec le point de vue de Marx est décisive: sa définition du fondement comme rapport *double* prend tout son sens. C'est parce que la vie n'est pas seulement la vie de l'esprit que ses contradictions ne peuvent être résolues ni par la philosophie ni par la dialectique, ni par une pensée aussi profondément spéculative qu'elle soit. Parce qu'il sait que la dialectique n'est qu'un ersatz de la vie, parce qu'il sait qu'elle ne saurait remplacer la vie, Marx parle (*Rohentwurf*) des limites de la dialectique.

²⁹ Marx, *Capital*, I, Ibid. p. 239

³⁰ *Idéologie allemande*, p. 891

³¹ Marx-Engels, XW, Bd. 25, S. 838, Dietz, Berlin 1964

³³ *ibid.* p. 1229

Sa définition de la philosophie bourgeoise comme une idéologie s'adresse pour cette raison à son essence *subjective et subjectivisée*, qui est rendue visible par le matérialisme pratique, comme est visible l'essence de l'existence bourgeoise.

La définition du réel comme pratique donnée par Marx inaugure l'époque moderne, fondamentalement *politique* et par là-même, idéologique. Époque politique, parce que toutes les régions du réel — et pas seulement les hommes en tant qu'individus, couches ou classes — en raison précisément de leur caractère abstrait, fixé, idéologique, mais *produit*, sont mises en branle par une aspiration profonde à fonder un « nouveau commun » à partir de tous les éléments produits et décomposés par le processus historique. C'est pourquoi Marx dit (Zur Kritik der politischen Ökonomie) que « l'humanité ne s'impose que des tâches qu'elle peut accomplir, car, si on y regarde de près, on voit que les solutions en sont déjà toutes prêtes ». Et le communisme se distingue de tous les autres mouvements en ceci « qu'il bouleverse la base de tous les précédents rapports de production et d'échange et que pour la première fois, il considère toutes les présuppositions spontanées comme une production des hommes ». ³⁴

Parce que le réel est pratique ou politique, il est possible et nécessaire que tout, depuis la recherche nucléaire, les vols dans le cosmos, depuis les représentations théâtrales, la poésie et la religion, jusqu'à l'économie et à la nature, que tout ait en dernière conséquence sa signification *politique*.

C'est pourquoi le sens de l'action, contrairement à ce qu'il en est dans la « communauté illusoire », ³⁵ consiste à établir un commun réel, à écarter du travail son caractère abstrait et à le transformer en « commun direct », ³⁶ à ne plus aborder la nature comme une « pure et simple chose profitable », « un entrepôt de biens, d'instruments et d'objets de travail », mais à faire de nouveau sa connaissance comme « corps réel », et permettre ainsi l'individu comme « personne concrète, personnelle, riche ».

Cet effort de *pensée* et d'*action* vers une nouvelle appropriation et une nouvelle *synthèse*, par le processus historique, des relations dissoutes et produites, s'appelle pour toutes ces raisons *communisme*.

³⁴ Idéologie allemande, *ibid.* p. 917

³⁵ *ibid.* p. 918

³⁶ Rohentwurf, S. 440

**DIE EWIGE WIEDERKEHR DES GLEICHEN ALS DIE
WIEDERKEHR DES KÜNSTLERISCHEN IN DER KUNST**

Danko Grlić

Zagreb

Die ewige Wiederkehr des Gleichen ist Nietzsches Grundgedanke, der zugleich die wirkliche Überwindung der traditionellen Systeme der Ästhetik bedeutet.¹ Der Gedanke der ewigen Wiederkehr ist die höchste Errungenschaft und der wesentlichste Gedanke Zarathustras. Über den Tod Gottes spricht Zarathustra zu *allen*, über die ewige Wiederkehr des Gleichen jedoch im Grunde genommen nur zu sich *selbst*. Dies ist zugleich die Wertskala von Nietzsches eigenen Grundgedanken. Und wenn dieses Spiel der ewigen Wiederkehr nur ein theoretisches Schema oder das Sinnbild einer künstlerischen Vorstellung, eine symbolische Metapher, ein Aphorismus oder gar eine Welt- oder Lebensanschauung, kurz, wenn die ewige Wiederkehr eine ästhetische oder erkenntnismäßige Kategorie wäre oder etwas Metaphysisches, Überindividuelles wie beispielsweise Schopenhauers Wille — dann würde sich Nietzsches Standpunkt noch immer auf dem Boden der Tradition bewegen. Falls dadurch aber die antologische Struktur der Welt ausgedrückt werden soll, falls dieser Gedanke in der Kunst, als Spiel, nur der Anzeiger der kosmischen Anordnung der Dinge ist — dann befinden wir uns an der Schwelle von etwas, was nicht mehr als »ästhetisch« bezeichnet werden kann. Der Gedanke von der ewigen Wiederkehr, dieses künstlerische Streben, die künstlerische Struktur der Welt gedanklich auszudrücken, schafft, wie wir schon früher gezeigt haben, den Gegensatz zwischen Vergangenheit und Zukunft ab, oder noch genauer, er verleiht der Vergangenheit das Gepräge einer offenen, potentiellen Zukunft und der Zukunft die Beständigkeit, Festigkeit, Un austauschbarkeit der Vergangenheit. Aber die ewige Wiederkehr ist nicht nur eine

¹ Es ist jedoch charakteristisch, daß in keiner der historischen Übersichten der Ästhetik (Z. B. Gilbert-Kuhn, Croce, Morpurgo-Tagliabue u. a.) die Meinung zu finden ist, daß der Gedanke von der ewigen Wiederkehr für die wesentliche Dimension der Kunstauffassung bei Nietzsche relevant ist.

neue Dimension der Zeit und der Existenz der realen Gegenstände und ihrer räumlichen Bestimmung. Alles ist und ist nicht hier, jede Stelle verschwindet, erscheint aber wieder, und die Seele überwindet und negiert jede räumliche Begrenzung und die übliche Zeitlichkeit:

»O meine Seele, ich lehrte dich 'Heute' sagen wie 'Einst' und 'Ehemals' und über alles Hier und Da und Dort deinen Reigen hinwegtanzen«. (Schlechta-Ausgabe, Bd. II, S. 467).

In einer solchen, ontologisch begründeten Kunst, entäußert sich die Kunst aller jener Gedanken und Kategorien, die immer wieder ihr Wesen verundeutlichen. Denn der Mensch verzerrt — Nietzsche zufolge — die Welt gerade dadurch, daß er die Welt in Begriffen zu fassen sucht, daß er immer irgendwelche Kategorien aufstellt, konstruiert und sie dann der Welt aufzwingt und sich so den Aufbau der Dinge ausdenkt, die Grundlage der gesamten Realität und der gesamten Erfahrung vorherbestimmt. Deshalb sondert sich der Mensch, solange er auf eine an diesen Kategorienapparat gebundene Weise erkennt, solange er nur ihm angemessen bleibt, von der Wirklichkeit ab und entfremdet sich durch jeden derrartigen erkenntnistheoretischen Akt von ihr immer wieder. Erst wenn Welt und Mensch zu einer Einheit verschmelzen, erst wenn »Ontologie«, »Anthropologie« und »Ästhetik« ein und dasselbe zu reden beginnen — d. h. erst wenn sich das Sein des Seienden auch dem Menschen als die ewige Wiederkehr des Gleichen präsentiert, wird der Mensch sich selbst als Menschen *finden* und zugleich *überragen*. Erst dann kann er die Brücke überqueren, erst dann kann er über den Dingen und den Abgründen schweben, und den »Geist der Schwere« überwinden, seinen Reigen tanzen, Künstler sein, Spieler, dyonisisch beschwingt, erst dann kann er den Geist der Rache abschütteln (denn an wem und warum sollte er sich in der ewigen Wiederkehr rächen?); er könnte also derjenige sein, der über alles hinauswächst, er könnte Übermensch sein. Deshalb ist Übermensch der Name für ein menschliches Wesen, das seinem Sein, — d. h. der ewigen Wiederkehr des Gleichen — entspreche.

Steht aber Nietzsches Übermensch in seiner Grundbestimmung nicht doch im Widerspruch zur ewigen Wiederkehr des Gleichen? Durch den Übermenschen will Nietzsche eigentlich die Vergangenheit abschaffen, der Übermensch ist per Definitionem ein Wesen, das in etwas Nichtvollendetem, in der endlosen Dauer der Zeit lebt, er ist ein »Pfeil der Zukunft«, er ist eine immerwährende Ausrichtung auf das Noch-nicht-Gesehene, das Nicht-wirkliche, Nicht-bestehende, also auch auf das Nicht-wiederholbare. Der Übermensch sagt sich von der Vergangenheit, von der Tradition los, während sich andererseits durch die ewige Wiederkehr des Gleichen in der Vergangenheit bereits auch die Möglichkeit für das Zukünftige anbahnt, so daß die Vergangenheit nicht abgeschafft wird, sondern vielmehr bestätigt wird, indem sie sich wiederholt. Diesen scheinbaren Widerspruch — scheinbar in anbetracht dessen, was Nietzsche zufolge das *Wesentliche* ist — spitzt

Nietzsche selbst oft zu, besonders dann, wenn er die ewige Wiederkehr der empirischen Zeit oder überhaupt der empirischen Realität gleichsetzt: zum Beispiel den Elementen, deren Summe endlich ist und die sich deshalb nach einer bestimmten Zeit immer wiederholen. In diesem Sinne ist die These von der ewigen Wiederkehr wirklich unhaltbar — aber diese These hat keine empirische, sondern eine völlig spezifische nietzscheanische *transzendente Realität*. Die Zeit ist nämlich nicht als konkrete geschichtliche oder gar physikalische Zeit gedacht, sondern als wesentliche Zeit, als die *Zeitlichkeit der Zeit*, als etwas was die empirische Zeit ermöglicht, sie aber zugleich überragt. Denn nicht alles, was sich in der Zeit ereignet, ist wirkliche Zeit, nicht alles, was sich ereignet, hat die Dignität dessen, wodurch die Zeit als Zeit bestimmt wird, wodurch die Zeit ermöglicht aber auch sinnhaftig gemacht wird, was sie zur menschlichen Zeit werden läßt. Das Akzidentielle in der Zeit, was zugleich die Nicht-Zeit in der Zeit ist, wird in der Tat von dem Übermenschen zerstört, aber nur darum, damit die Zeit in ihrer eigenen Zeitlichkeit klarer in Erscheinung trete, damit das ewig Künstlerische leben könnte, damit die Zeit, in dem wodurch die Zeit für den Menschen als möglichen Menschen d. h. für den Übermenschen ist, nun in ihrer falschen Vergangenheit aber auch in ihrer lügenhaften Zukunft (z. B. derjenigen der »letzten Menschen«) abgeschafft werde und damit sie aufgrund ihrer wirklichen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft als die ewige Wiederkehr des Gleichen erkannt werde. Denn wie könnten beispielsweise die »letzten Menschen« — jene eindrucksvolle und furchterregende Vision der »Zukunft«, in der alle Leute das gleich denken, und derjenige, der anders denkt, sich freiwillig ins Irrenhaus begibt — überhaupt die *letzten* sein, wenn alles eine ewige Wiederkehr des Gleichen ist? Das Wort die »letzten weist darauf hin, daß es »danach« nichts mehr gibt, so daß also auch nichts mehr wiederkehren kann. Aber die letzten Menschen sind eine falsche Zukunft, eine verzerrte, krankhafte unmenschliche Zukunft, diejenige Zukunft, die nicht wiederkehrt, die einmal für immer verschwinden muß. Nur dasjenige kehrt zurück, was einmal war, was ist und was durch den Übermenschen und für den Übermenschen geschaffen werden wird, denjenigen, der über den »empirischen« Menschen, den Durchschnittsmenschen, den verlogenen Menschen hinausgewachsen ist, und der als Künstler ewig in der ewigen Wiederkehr lebt. So gibt es zwischen der These vom Übermenschen und derjenigen von der ewigen Wiederkehr des Gleichen keinen wesentlichen Widerspruch.

Der Übermensch ist ein Künstler, der nach dem Tode Gottes selbst sein eigenes Wesen und seine Welt ex nihilo schafft und der alles als Spiel auffaßt. Er ist als mächtiger Mensch frei, die Weltnotwendigkeit zu bewältigen, indem er sie annimmt, sich aneignet und sie bestätigt, weil er freudig das Leben bejaht, weil er »das Schicksal liebt« als die ewige Wiederkehr. Der Übermensch kann nur als Künstler die Welt ertragen, er wird durch die ewige Wiederkehr nicht gebrochen, er empfindet vielmehr die Struktur des Kosmos, dieses tragische und zugleich freudige ewige Spiel

intuitiv als die Natürlichkeit seiner eigenen Natur. Denn der Künstler wenn es wirklich als Künstler für die *Ewigkeit* am Werk ist, kommuniziert immer mit dem (empirischen) Zeit-losen, und wenn es sich auch zeigt, daß für ihn oder für die Welt sein Kunstwerk nur einem bestimmten Zeitlang gelebt hat, dann wird angenommen, daß kein Kunstwerk, sondern nur ein Pseudokunstwerk geschaffen wurde und daß sich sowohl der Künstler als auch die Welt geirrt haben, als sie annahmen, daß ein Kunstwerk geschaffen wurde, denn die wahre Kunst oder einfach die Kunst kann nie verderben, ihre Zeit geht nicht vorbei.²

² Das soll keineswegs heißen, daß die Kunst nicht auch das Vergängliche empirisch darstellen würde, ja sogar Augenblicke von ganz kurzer Dauer, aber sie stellt sie in der Ewigkeit dar, oder wie man das umgangssprachlich ausdrückt, sie »verewigt« sie. Es genügt z. B. Michelangelos Figuren an der Gruft der Medici in Florenz nur einmal zu erleben. Das Erwachen, dieser eine Augenblick, für alle Ewigkeit in Stein fixiert, oder die Sixtina, dieses Symbol der ewigen künstlerischen Freiheit, durch die sich der Meister für seine alltägliche Sklaverei rächt, durch die er mit der Kraft eines Propheten spricht, anstelle seines Schweigens in der realen Welt der Intrigen und Kleinlichkeiten. Solch eine Kunst ist ein Augenblick der Ewigkeit, man erlebt sie immer wieder aufs neue, sie kehrt als Werk und als Erlebnis immer wieder. Sie kommuniziert mit etwas Unvergänglichem und sie »versetzt« auch uns in diese Welt, befreit uns von allem Alltäglichen, reinigt uns von der banalen Wirklichkeit. Deshalb konnte Elie Faure mit Recht in seiner Kunstgeschichte (Bd. III, S. 79) sagen: »Man sieht nichts als den Menschen, der seinem Schicksal gegenübergestellt ist. Man weiß nichts mehr von dem uns umgebenden Leben«.

Haben übrigens nicht auch die größten Dichter gesagt, daß dieser außer-geschichtliche, ewige, intimste Augenblick dem Wesen der Dichtkunst zugehörig ist, jener Laute, die niemandem geschenkt werden kann, nicht einmal in dem beschwingtesten Augenblick der Geschichte, nicht der Frau nicht der Mutter, nicht dem Freund, weil ihr alles Reale fremd ist:

Meine Seele schenk'ich dem Oktober und dem Mai
Meine Laute aber geb'ich niemals her
Ich geb'sie nicht in fremde Hände,
Keinem Freund, der Mutter nicht und nicht der Frau.

(Sergej Jessenin)

Das ist der Augenblick der Kommunikation mit dem Unverränderlichen, mit jenem, das seine Zeit nicht in der realen Zeit hat, das seinen Raum nicht in dem alltäglichen Raum hat.

»Berauscht vom Raum und dem bestrinten Firmament starben Byron und Lamartine, starben Hugo und Shelly. Und der Raum blieb unverändert.«. (Paul Fort).

Oder:

»Das ist die Sensucht: wohnen in Gewoge
Und keine Heimat haben in der Zeit.
Und das sind Wünsche: leise Dialoge
Täglicher Stunden mit der Ewigkeit«

(R. M. Rilke: Frühe Gedichte«)

Die Kunst ist die ewige Wiederkehr, das Künstlerische in der Kunst hat also keine Geschichte,³ dem Phönix ähnlich ersteht es immer wieder aus der eigenen Asche, es kehrt immer zu sich zurück.

Aber diese Dimension des Ewigen, Unvergänglichen, auch in einem gewissen Sinne Transzendentalen, dieser berauschte dionysische Zustand, der uns über die Nüchterne, rationelle Beurteilung der Realität und auch über die Realität selbst, erhebt, scheint im unlösbaren Gegensatz zu Nietzsches grundlegenden Trachten, zu stehen, das radikal gegen jede Jenseitigkeit gerichtet ist. Für einen idealistischen Philosophen ist es gar nicht schwer, diese Erhebung zum Ewigen hin zu rechtfertigen und zu begründen, weil seine Doktrin auf der Idee der Transzendenz fußt. Wie soll man aber der »Erde treu bleiben«, wie soll man nicht vor der Realität fliehen und das Leben nicht auf einen Schatten des »wahren« transzendentalen Lebens der Ideen reduzieren, zugleich aber auf dem ureigensten Wirkungsgebiet, in der Quintessenz aller seiner Bemühungen, in der Kunst also, die Überwindung der realen Wirklichkeit rechtfertigen? Führt nicht Nietzsche auf einem Umweg in seine Doktrin das Christentum und die metaphysische Transzendenz ein, die er so leidenschaftlich herausgeworfen hatte? Handelt es sich hierbei nicht wieder — wenn auch in anderer Form — um Nietzsches altes Problem: wie soll nämlich die Kunst über die Wirklichkeit des Alltags erhoben werden, ohne daß zugleich eine neue transzendente Welt, die wir bereits in der ersten Voraussetzung seiner gesamten Philosophie verlassen haben, neu aufgebaut wird? K. E. Gilbert und H. Kuhn haben in ihrem Werk

³ Wenn wir sagen, daß das Künstlerische in der Kunst »keine Geschichte« hat, beabsichtigen wir keinesfalls die geschichtliche Entwicklung bestimmter künstlerischer Gattungen und Stile zu negieren (wir könnten mit Nietzsche sagen, des Apollonischen) oder die Veränderung der Technik des künstlerischen Schaffens, ja sogar der Thematik der künstlerischen Präokkupationen. Die verschiedenen Arten der Bearbeitung oder die divergent »gegenständliche« Ausrichtung bestimmter Gruppen von Künstlern innerhalb bestimmter Epochen sind für die Frage, ob eine Geschichte des Künstlerischen — oder nach Nietzsche des Dionysischen — bestehe, überhaupt nicht wichtig. Denn warum stehen wir auch heute noch wie verzaubert vor Veneren und Apollonen, vor griechischen Tempeln, Vasen, vor der Kunst des Schwarzen Kontinents, der Etrusker, Ägypter, des Byzanz, warum bewundern wir die Kraft Homers und Sophokles? Hat sich seit jenen Zeiten die Kunst weiterentwickelt, hat sie als Kunst Fortschritte gemacht, hat sie also ihre Geschichte gehabt, oder ist all das, was sich in Wirklichkeit entwickelt, entsteht und verschwindet nur etwas Akzidentelles für die Kunst. Mußte nicht Hegel, dessen Versuch, die historische Entwicklung des wesentlich Künstlerischen in der Kunst zu konzipieren am überzeugendsten ist, zum Schluß kommen — denn solch eine Entwicklung setzt sowohl ein Ideal, zu dem sich die Kunst hin entwickelt, fortschreitet, als auch das Erreichen dieses Ideals voraus — zu seinem bekanntesten Ergebnis, daß »... in allen diesen Beziehungen ist und bleibt die Kunst nach der Seite ihrer höchsten Bestimmung für uns ein Vergangenes«. (Hegel: Vorlesungen über die Ästhetik, in G. W. F. Hegels Werke in 20 Bänden, Frankfurt/M., Bd. 13, S. 25). Das Problem, ob die Kunst eine Geschichte habe, versuchte ich zu erklären und auf eine eigene Art in dem Essay »Kunstgeschichte und Kunst« zu lösen. (Kunst und Philosophie«, Verlag »Mladost«, Zagreb, 1965, S. 57—78).

»A History of Esthetics« den Versuch unternommen, diesen Gegensatz bei Nietzsche zu lösen, indem sie den Begriff »Immanente Transzendenz« (S. 472) einführten: mir scheint es aber, daß sie auf diese Weise ein Paradox nur terminologisch fixiert haben, ohne einen Ausweg gefunden zu haben.

Ich bin der Meinung, daß diese alte Frage Nietzsches gerade auf dem »Gebiet« der Kunst eine besondere Lösung findet, und zwar, in der Auffassung des wesentlich Künstlerischen als des Spiels. Das Spiel ist nämlich etwas Reelles, Wirkliches, Diesseitiges und zugleich steht es über der wirklichen Welt, hat sein eigenes Logos, seine eigene Zeit und seinen eigenen Raum.

Das rhythmische Spiel, das in der Quintessenz der Welt beinhaltet ist, in ihrer Fundamenten, ist zugleich ein ewiges Spiel, das Spiel des Künstlers, der sich vom allem Empirisch-Alltäglichen lossagt. Diese Beschwingtheit des künstlerischen Spiels, dieser heilige dionysische Rausch, bleibt, wie weit er auch über das Wirkliche hinausgehen mag und es überwinden mag, doch zugleich als die ewige Wiederkehr des Gleichen, als diese »Sisyphusarbeit«, das ontologische Fundament von allem Wirklichen, das Sein des gesamten Seienden.

Das Spiel als künstlerische Inspiration, als schöpferisches Spiel des Geistes, das alles zwingt, in seiner d. h. in künstlerischer Form zu erscheinen, das sogar gestattet, daß »man auch Kirchen und Göttergräber liebt«, daß man über diesen »Denkmälern alter Weltverleumder« lacht und jauchzt, das zugleich leidenschaftlicher Ruf nach Ewigkeit und leichter Reigentanz ist, das ein »Würfelspiel mit Göttern« ist und das uns von dem Geist der Schwere erlöst — überwindet jedwede Mühsal, das Alltagsleben des Menschen. In dieser mitreißend künstlerischen Apologie der Kunst nennt Nietzsche an keiner einzigen Stelle explicitis verbis die Kunst oder die Ästhetik. Diese Worte finden wir im ganzen Zarathustra überhaupt nicht, und gerade hier ist — z. B. fast in dem ganzen dritten Teil — das Bild des künstlerischen Schöpferturns zutiefst gedanklich und künstlerisch entworfen. Das sind keine Worte über das Schaffen, das ist das Schaffen selbst, das den »Sinn des Schaffens« ausspricht:

»Wenn je ein Hauch zu mir kam vom schöpferischen Hauche, und von jener himmlischen Not, die noch Zufälle zwingt, Sternens-Reigen zu tanzen:

Wenn ich je mit dem Lachen des schöpferischen Blitzes lachte, dem der lange Donner der Tat grollend, aber gehorsam nachfolgt:

Wann ich je am Göttertisch der Erd mit Göttern Würfel spielte, daß die Erde bebte und brach und Feuerflüsse heraufschob:

— denn ein Göttertisch ist die Erde, und zitternd von schöpferischen neuen Worten und Götter-Würfen:

o, wie sollte ich nicht nach der Ewigkeit brünstig sein und nach dem hochzeitlichen Ring der Ringe — dem Ring der Wiederkunft?

Nie noch fand ich das Weib, von dem ich Kinder mochte, es sei denn dieses Weib, das ich liebe: denn ich liebe dich, o Ewigkeit!

Denn ich liebe dich, o Ewigkeit!
(Schlechta-Ausgabe, Bd. II, S. 474—475).

Wenn man also einmal als Künstler die Kunst gelebt hat, wie soll man dann nicht nach der Ewigkeit sehnen, wie soll man dann nicht die ewige Wiederkehr des Gleichen wünschen? Das einzige Weib, das er liebt, diese Ewigkeit als »Ring der Ringe«, als die ewige Wiederkehr des Gleichen ist für ihn jener Hauch des schöpferischen Geistes, der als Kunst, *Spiel* ist. Nur das Spiel ist ewig, und *als solche Ewigkeit* kann es wirklich *geliebt werden*. Jede andere Ewigkeit als reale Stagnierung oder ideelle christlich-metaphysische Illusion sollte Gegenstand der Negation, des Haßes und nicht der Liebe sein.

Die ewige Wiederkehr des Gleichen, ermöglicht durch den Tod Gottes und den Übermenschen als der Inkarnation des Willens zur Macht, als Kunst also, ist *mit dem Spiel* identisch. Das Spiel — im Gegensatz zur Arbeit/und Nietzsche hat schon in einer seiner frühesten Schriften unter dem Titel »Der griechische Staat« gesagt, daß »Arbeit Schande ist«) — kann kein Ziel außer seiner selbst kennen, das Spiel ist kein Spiel, wenn es nicht frei ist, wenn es etwas dient, wenn es einem äußeren Zweck dientlich ist, wenn dadurch das Spiel irgend etwas außer dem Spiel selbst gefördert werden soll, wenn es sich überhaupt wegen irgend etwas und im Namen von irgend etwas abspielt. Die Ziellosgigkeit des Spiels ist sein wahres Ziel. Es ist an und für sich ein ewiger schöpferischer Impuls, der Geist des Erfinderischen, die Freiheit der Kombinatorik, schöpferische Phantasie. Das Spiel ist wie die Kunst: es hat ein Ziel, von dem das Spiel nicht transzendiert wird, seine Zeit und sein Raum sind nur für und durch das Spiel, es lebt außerhalb der sgn. »realen Geschichte«. Das Spiel schafft in seiner Unschuld sich selbst und vernichtet sich ständig, es beginnt immer wieder von Neuem, das Spiel ist die ewige Wiederkehr.

Bereits Kant hat in seiner These von dem Gefallen ohne alles Interesse ferner von dem »freien Spiel« — als der Harmonie unserer Fähigkeiten, der Harmonie der sinnlichen Imagination und Intelligenz — auf die Bedeutung des Spiels für das Künstlerische hingewiesen. »Die Spontaneität im Spiel der Erkenntnisvermögen, . . . macht den gedachten Begriff zur Vermittlung der Verknüpfung der Gebiete der Naturbegriffe mit dem Freiheitsbegriffe . . .« (Kant, Kritik der Urteilskraft, in Kants Werke, Walter de Gruyter, Berlin, 1968, Bd. V. S. 197). Schiller hat eben diese spezifische Interessenlogik⁴ dem Spieltrieb gleichgesetzt, denn er als die Grundlage seiner Ästhetik bezeichnete, »Der Mensch gehört nur sich selbst, wenn er spielt; und er spielt nur, wenn er sich selbst gehört«. Spencer hat ebenfalls die Kunst in so mancher Hinsicht

⁴ Eine »spezifische« deshalb, weil — wie Heidegger richtig gesagt hat (Nietzsche, Bd. I, S. 126 u. a.) bei der Deutung von Kants Gedanken — den weder Nietzsche noch Schopenhauer richtig verstanden haben — das Urteil des Geschmacks enthält doch ein gewisses Interesse, allerdings nur für das rein Ästhetische in einem bestimmten Gegenstand, und nicht für *irgend etwas anderes*, nicht einmal für seine reale Existenz. Erst wenn wir uns völlig von den gesamten pragmatischen Interessen lossagen, können wir ein wirkliches Interesse zeigen für das Ästhetische, uns auf das reine Urteil des Geschmacks konzentrieren.

mit dem Spiel identifiziert, eigentlich mit einer Art Luxus, Kräfteüberschuß, Vitalität, die das Bedürfnis hat, sich zu verbrauchen ohne jedes andere Ziel als das Verbrauchen selbst. Schön ist seiner Meinung nach nur das, was nicht nützlich ist.⁵

In seinem berühmten Buch »Homo ludens« hat J. Huizinga eine fast klassische Definition des Spiels⁶ gegeben: »Der Form nach betrachtet kann man das Spiel also zusammenfassend eine freie Handlung nennen, die als 'nicht so gemeint' und außerhalb des gewöhnlichen Lebens stehend empfunden wird und trotzdem den Spieler völlig in Beschlag nehmen kann, an die kein materielles Interesse geknüpft ist und mit der kein Nutzen erworben wird, die sich innerhalb einer eigens bestimmten Zeit und eines eigens bestimmten Raum vollzieht, die nach bestimmten Regeln ordnungsgemäß verläuft und Gemeinschaftsverbände ins Leben ruft, die ihrerseits sich gern mit einem Geheimnis umgeben oder durch Verkleidung als anders als die gewöhnliche Welt herausheben« (J. Huizinga: Homo Ludens, Rowolt, Hamburg, 1956, str. 20).

Huizinga zufolge — dessen allgemeiner Standpunkt jedoch keinesfalls dem Nietzsches zu vergleichen ist — ist das Spiel also eine »Handlung«, in einer »eigens bestimmten Zeit«, die wir als eine »nicht so gemeinte« anerkennen, die ein Geheimnis, ein Mysterium ist und ihre Ausnahmestellung in Bezug auf die »gewöhnliche Welt« betont. Dies scheinen in der Tat Nietzsches Thesen über das Spiel, die Kunst und die ewige Wiederkehr konsequent zu Ende gedacht zu sein. Das Spiel ist vor allem Handlung, also jene menschliche Dimension, in der der Mensch, im Gegensatz zu Passivität (weil er sonst der Pion, höherer Mächte bleibe), erst zum Menschen wird. Inwiefern ist jedoch die Zeit des Spiels bestimmt, inwiefern hat das Spiel den Charakter von etwas Beschränktem? Insofern, weil es frei von der sgn. gewöhnlichen Zeit ist, weil es in seiner eigenen Zeit lebt und sich abspielt, die eine »Ausnahmezeit« ist — »eine Ausnahme« im Hinblick auf die gewöhnliche Welt, die Welt der materiellen Interessen und der Nützlichkeit, die Welt der funktionellen Zeit, der Zeit, in der alles rationell aufgefaßt wird, in der es keine »Geheimnisse« gibt (und auch die ewige Wiederkehr ist — wie wir gesehen haben — eine Rätsel), in der es alle immer eilig haben und in der niemand Zeit hat für die wirkliche

⁵ So hält Spencer jene tierischen Organe, die notwendig, nützlich sind nicht für schön. Der Glanz des Felles oder des Gefieders hingegen sind schön, weil sie nicht nutzbringend sind. Die Türme und Schießscharten an mittelalterlichen Burgen waren für die Menschen des Mittelalters höchstwahrscheinlich uninteressant, ja sogar häßlich, weil sie genau wußten, wozu sie dienen. Für uns sind sie zum Schmuck geworden, weil sie nicht mehr nützlich sind, weil ihre ursprüngliche Funktionalität verlorengegangen ist.

⁶ Über den Begriff des Spiels siehe noch folgende interessante Arbeiten: E. Fink »Das Spiel als Weltsymbol«, Stuttgart, 1960 (erschieden auch in französischer Sprache »Le Jeu comme Symbole du Monde, Paris, 1966); ferner von Roger Caillois »Les Jeux et les Hommes, Paris, 1958. Über das Spiel als einer von seinen wichtigsten philosophischen Präokkupationen sprach und schrieb auch Kostas Axelos in einer Reihe von Vorträgen und Werken.

Zeit, d. h. für das Spiel. Die Beschränktheit in Bezug auf den übrigen, den sogenannten realen, alltäglichen Ablauf der Zeit, einer Zeit, die sich nicht wiederholt, sondern sich immerwährend technisch und gesellschaftlich »entwickelt« auf ein genau bestimmtes Ziel zu: auf das Paradies im Himmel oder auf Erden zu. Die Fiktivität des fiktiven Spiels liegt ebenfalls nicht in ihrer Jenseitigkeit, nicht darin das es ein gedankliches Gebilde im Sinne des Daseins in einer nichtrealen, intelligiblen, nur gedachten Sphäre wäre. Das Spiel ist nur in dem Sinne irreal und »fiktiv«, wenn als die »wahre«, diesseitige, reale Welt die Arbeit aufgefaßt wird, insofern das alltägliche Kümern um die Bedürfnisse des Alltagslebens als das wahre Leben verstanden wird, und nicht jenes »Ausnahmeleben«, nicht das Leben des Künstlers. Ist jedoch menschlicher und demzufolge realer die Welt des Spiels oder die Welt der Arbeit, die Welt der Besessenheit und Leidenschaften oder die der kühlen Berechenbarkeit, die Welt der Lebensfülle und Freude oder der Erfüllung der moralischen Normen, die Welt des Rausches, der Beschwingtheit oder die Welt der Mühsal, der Leiden der Askese?

Dionysos oder der Gekreuzigte? — fragt sich Nietzsche kurz vor dem Eintritt der geistigen Umnachtung. Kunst oder Moral? Die ewige Wiederkehr des Gleichen oder ein mühseliger »Fortschritt« in der realen Geschichte? Das sind fundamentale Fragen, bei denen sich Nietzsche immer entschieden für die erste Möglichkeit ausspricht.

Das ewige Spiel des Künstlers, die ewige Wiederkehr der Kunst kann den ihr angemessenen Ausdruck einzig im Künstlerischen finden. Zarathustra spricht es im Augenblick der höchsten Inspiration aus:

» . . . Ich selber gehöre zu den Ursachen der ewigen Wiederkunft.

Ich komme wieder, mit dieser Sonne, mit dieser Erde, mit diesem Adler, mit dieser Schlange — nicht zu einem neuen Leben oder besseren Leben oder ähnlichen Leben:

— Ich komme ewig Wieder zu diesem gleichen und selbigen Leben, im Größten und auch im Kleinsten, daß ich wieder aller Dinge ewige Wiederkunft lehre, —

— daß ich wieder das Wort spreche vom großen Erden — und Menschen- Mittage, daß ich wieder den Menschen der Übermenschens kunde«. (Schlechta-Ausgabe, Bd. II, S. 466/467).

Der Künstler kehrt immer zu seinem eigenen künstlerischen Leben zurück, das sowohl die »kleinen als auch die großen« Dinge mit den Augen des Künstlers betrachtet (denn für den Künstler ist *alles* Gegenstand der Kunst) und so die ewige Wiederkehr des Gleichen verkündet und den Übermensch anündigt. Das Spiel des Künstlers, seine ewige Wiederkehr als Wesen und einzige Möglichkeit seines Lebens und der Übermensch als einziges authentisches Dasein in der nichtauthentischen Welt der letzten Menschen — als der Gedanke des »Salzes der Erde« drückt diese Welt aus, wie sie in ihrem wirklichen Dasein ist und nicht in der verlogenen,

scheinbaren, entfremdeten Realität kleiner Seele, der Krämer, Prediger des Todes, der Taranteln, der barmherzigen, tugendhaften, »berühmten«, »gebildeten«, »Weisen«, falscher Dichter, Philister, der Bigotterie, in der Welt der blassen Höflinge, »Fliegen des Marktes«, der Halbigen des Geistes, in der sgn. realen Welt, die eigentlich für den Menschen und das Kosmos unreal, ohne Logos und Sinn ist.

Es ist ein Paradox, daß der Denker, der sein ganzes Leben lang nach der Wirklichkeit gestrebt hat, der diejenigen, die sich von »der Erde« gelöst haben, als Giftmischer bezeichnet hat, daß der Denker, der moralische und religiöse Illusionen als metaphysische Verblendungen entlarvt hat und der hartnäckig gegen jede Transzendenz angekämpft hat — seinen wahren menschlichen und gedankenmäßigen Gipfel nicht in der geschichtlichen Wirklichkeit gefunden hat. In diesem Sinne, in der Kontraposition zu den gedanklichen Ergebnissen der deutschen klassischen Philosophie bleibt Nietzsche doch — mit negativen Vorzeichen — in den Koordinaten dieses Denkens. Und auch die ewige Wiederkehr des Gleichen *als reale Wirklichkeit- oder Geistesgeschichte* — als konträrer Begriff zu Hegels Begriff des Fortschrittes der Geschichte in dem Bewußtsein der Freiheit — überschreitet nicht — wie konsequent sie auch aus dem Tod Gottes und dem Willen zur Macht abgeleitet sein mag — jene Grenzen, die für spekulative Systeme des philosophischen Denkens des XIX Jahrhunderts charakteristisch sind. Erst in der Kunst, also in der ewigen Wiederkehr als dem Spiel hat Nietzsche die wahre neue Dimension der Zeit gefunden, die keine wirkliche geschichtliche Zeit ist, aber auch nicht eine transzendente Zeit — im klassischen Sinne. — Der Mensch ist nur als Künstler Mensch, seine wirkliche menschliche Erzeugung hat künstlerischen Charakter.⁷ Als Künstler lebt er jedoch in seiner, »künstlerischen« Zeit, in der Zeit des Spiels, das mit der Ewigkeit kommuniziert jedoch in der Realität verankert ist, in einer Zeit also, die über den geschichtlichen Ablauf hinausgeht, weil sie ewig dauert, die aber nicht die Zeit des reinen, von der Wirklichkeit nichtbeschnittenen sakrosankten Geistes ist, sondern vielmehr die wirkliche, »körperliche«, »erfühlte«, eigene Zeit der Kunst und des ganzen Kosmos.

In dem Nietzsche das Sein und das Geschehen als Spiel, als die ewige Wiederkehr des Gleichen auffaßt, steht er nicht mehr — wie

⁷ Vanja Sutlić, ein Zagreber Philosoph, hat an einer Stelle wo er auf ein Marx'Zitat aufmerksam macht — der bekanntlich auf den dauernden Wert der griechischen Kunst, dieser »Kindheit der Menschheit« (Marx-Engels, Werke, Bd. 13. S. 941) hingewiesen hat — über die wahre »Version des Sozialismus«, der »die Freiheit selbst ist«, folgendes gesagt: »... die Version des Sozialismus, in der, wie an einer der genialsten Stellen seines ganzen Opus Marx sagt... die Produktion »künstlerischen Charakter« hat, was nicht heißt, daß es sich um einen kompensatorischen Ästhetizismus neben dem grundlegenden Technizismus handelt, keinen »ästhetischen Humanismus« als der Variante einer sozialen psychohygienischen Lösung...« (Sein und Zeitgemäßigkeit, S. 357). Es scheint mir, daß in dieser These der auf diese Weise interpretierte Marx eigentlich Nietzsches Kunst-auffassung als der ewigen Wiederkehr sehr nahe ist.

das in einem gewissen Sinn auch E. Fink behauptet — auf dem Boden, in der Geschlossenheit der europäischen Metaphysik. Nietzsches Spiel ist jedoch keine Auffassung des Seins des Menschen, das unkritisch und subjektivistisch auf das Seiende im allgemeinen übertragen wird. Man könnte eher sagen, daß bei Nietzsche das Gegenteil zutrifft: das Spiel — wie das ausgezeichnet auch E. Fink gezeigt hat — ist die Struktur des Universums, die kosmische Struktur und kein partielles, »inneres« Ding des Menschen, ein Teil seiner Intimsphäre, neben anderen Dingen, neben dem Geist, dem Willen, der Vernunft, der Gefühle. *Der Mensch ist nur in seiner Totalität Mensch, er ist Übermensch, wenn er als Künstler frei spielt und dadurch das Sein des Seienden im Universum: die ewige Wiederkehr des Gleichen, entdeckt und aussagt. Nur auf diese Weise wird die ewige Wiederkehr des Gleichen zur ewigen Wiederkehr des wirklich Menschlichen d. h. des Künstlerischen.*

Das ist der große Mittag, der höchste und grundlegendste Gedanke von Nietzsches künstlerischen und philosophischen Auffassung der Kunst und seines ganzen Lebensopus.

**HERBERT MARCUSE:
ZWISCHEN WISSENSCHAFT UND UTOPIE**

Ljubomir Tadić

Beograd

»Wir müssen wenigstens die Idee des Weges zum Sozialismus, von der Wissenschaft zur Utopie im Auge haben, und nicht, wie Engels meinte, von der Utopie zur Wissenschaft.«

(Herbert Marcuse)

*»Soyez realistes, demandez l'impossible«
(Maïparole der französischen revolutionären Studenten, 1968)*

I.

Es heißt, daß Marcuse der Philosoph der Jugendrevolte sei,¹ Wenn jedoch ein Denker erst im späten Alter — nicht Idol- wie manche meinen (übrigens was heißt das, ein Idol sein?), sondern philosophisches Vorbild der jungen Studentengeneration wird, dann müssen sich seine Zeitgenossen begründet und ernsthaft fragen: Was ist an dem Gedanken eines alten Mannes so anziehend für die junge Generation, die überall auf unserem Planeten gerade gegen das Alte, Verschrumpfte und Verknöcherte aufsteht? Wenn Herbert Marcuse wirklich der Philosoph der jungen Generation ist, dann ist sein 70. Geburtstag von den jungen Studenten (und nicht nur von ihnen) auf würdige Weise in dem erst verstrichenen stürmischen Jahr 1968 auf der ganzen Welt begangen worden, indem sie diese Feier symbolisch mit dem 150. Geburtstag Karl Marx', des anerkanntesten Denkers der sozialistischen Revolution verbunden haben.

¹ So denkt Jürgen Habermas. hrsg. von Jürgen Habermas, Suhrkamp, Frankfurt a/Main, 1968 S. 13

Wenn es jedoch strittig ist, ob Herbert Marcuse der Philosoph der Aufruhr der Jugend ist, so ist es doch wieder unbestritten, daß er zu den meistumstrittenen großen Denkern unserer Zeit zählt — so unbestritten, daß dieses Umstrittensein unaufhörlich als selbstverständlicher Allgemeinplatz überall haraustgestellt wird. Er ist auch in der Tat sowohl von »links« als auch von »rechts« angegriffen.³

Von Gegnern und Freunden kritisiert. So hat Mitte des vergangenen Jahres der bekannte Frankfurter Philosoph und Soziologe Jürgen Habermas, von dem sich nicht sagen läßt, daß er kein Freund Marcuses sei, gemeinsam mit seinen jungen Mitarbeitern ein Buch veröffentlicht, in dem, (für die deutsche Universitätstradition) auf ungewöhnliche Weise Marcuses 70. Geburtstag begangen wird. Es ist dies keineswegs eine »Festschrift«, sondern wie Habermas selbst betont, sind die jungen Philosophen und Soziologen nicht zur Feier sondern vielmehr zur Kritik eingeladen. Und zu welcher schonungslosen Kritik! Es ist also von einer ganz besonderen Ehrenbezeichnung Marcuse gegenüber die Rede, sofern sich, um die Worte Habermas' zu zitieren, diese Kategorie auf Marcuse überhaupt anwenden läßt.⁴

Wenn demnach die »kritische Theorie der Gesellschaft« — und Marcuse gehört zu ihren prominentesten Vertretern — zu ihren wesentlichen Prinzipien die Tatsache zählt, daß sie auch sich selbst gegenüber kritisch ist, das heißt gegenüber ihren eigenen

² Marcuse wurde Mitte 1898 in Berlin geboren. Er studierte in Berlin und Freiburg Philosophie, wo er auch doktorierte. Vor dem Nazismus emigrierte er im Jahre 1933 nach Genf und im Jahre 1934 nach New York. Vor der Emigration arbeitete er im Frankfurter »Institut für Sozialforschung« Horkheimers und schrieb in der Zeitschrift dieses Institutes »Zeitschrift für Sozialforschung«. Diese Zusammenarbeit setzte er auch nach der Verlegung des Institutes nach Paris und später nach New York fort. Aus seiner Pariser Zeit sind die bekanntesten Marcuseschen Beiträge in dieser Zeitschrift in dem, Mitte der 60-iger Jahre erschienenen, Buch »Kultur und Gesellschaft« bei »Suhrkamp« veröffentlicht worden. Aus der früheren Periode stammt das Marcusesche Werk »Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit«, das im Jahre 1932 erschienen ist (zweite Ausgabe im vergangenen Jahr), gleichzeitig mit einigen Marxschen Schriften über den jungen Marx und unter starkem Einfluß der Heideggerschen Philosophie. Seit dieser Zeit sind in Amerika vier Bücher veröffentlicht worden: Reason and Revolution. Hegel and the Rise of the Social Theory. 1941, ferner »Eros and Civilisation«, 1955, »Soviet Marxism, 1958 und schließlich »One Dimensional Man«, 1964. Jetzt liest Marcuse an der Universität San Diego in Kalifornien. Er gastierte zweimal in Jugoslawien (an der Sommerschule von Korčula) zum letztenmal im August vorigen Jahres, wo er beachtete Vorlesungen hielt. Marcuse ist Mitglied des Redaktionsrates der philosophischen Zeitschrift PRAXIS.

³ Im vergangenen Jahr wurde, während Marcuses Gastvorlesungen in Jugoslawien, von einer Zagreber Zeitung ein Beitrag aus dem Ausland veröffentlicht, in dem es heißt, daß Marcuse der Tod von der amerikanischen Rechten droht. Etwas früher übertrug eine Beograder Wochenzeitung völlig unkritisch einen Artikel aus sowjetischen Quellen, in dem die Lehre Marcuses heftig und vulgär angegriffen wird und auf einer retuschierten Fotografie, offensichtlich aus der gleichen Quelle, Marcuses Augen an den Blick des Satans im Menschenbild gemahnen.

⁴ Vergleiche Habermas, angeführtes Werk, S. 10, 11

Trägern, dann dürfte völlig klar sein, daß einem praktischen, historischen Denker, zum Unterschied vom Fachphilosophen, wahre Kritik als höchste Ehre dienen kann.⁵ Denn wahre Kritik und praktisch-historische Bewahrheitung der Ideen sind die beste Garantie für die Realisierbarkeit einer Theorie und den Wert ihres gesellschaftlichen Trägers.

Markuses philosophisches und soziologisches Werk (diese Ausdrücke sollen in rein bedingtem Sinn aufgefaßt werden, da Marcuse selbst, wie wir bereits gesagt haben, seine Theorie »kritische Theorie der Gesellschaft« nennt) ist umfangmäßig und nach seiner Bedeutung zu groß, als daß es in einem angemessenen Aufsatz aufgezeigt und kritisch beleuchtet werden könnte. Unser Ehrgeiz überschreitet daher nicht den Rahmen eines intellektuellen Portraits, das sich auf die Bestimmung der Hauptprobleme beschränkt und stellenweise auf mögliche Antworten hinweist.

In den letzten vierzig Jahren entwickelte sich die Theorie Marcuses unter dem fundamentalen Einfluß von Marx, trug aber bereits von Anfang an Züge einer phänomenologischen Analyse, besonders der Existenzphilosophie Heideggers und nicht geringerer Einflüsse von Hegel, Freud, Bloch, Fourier, Max Weber und Lukacs. Diese Tatsache allein reicht bereits aus, um die Authentizität von Marcuses Marxismus zu bestreiten, denn man kann z. B. gleich die Frage stellen — nicht allen wie, sondern ob überhaupt ein phänomenologisch ausgerichteter Marxismus möglich ist — wenn sich Phänomenologie und Dialektik nicht gegenseitig aufheben sollen.⁶ Auf ähnliche Weise läßt sich die Frage erheben, ob eine

⁵ Eben da, S. 9: Allein Metakritik kann einem Philosophen der Kritik zur Ehre gereichen«.

⁶ Vergleiche Alfred Schmidt, Existential — Ontologie und historischer Materialismus bei Herbert Marcuse, in der erwähnten Habermas'schen Sammlung, S. 42. Gleichfalls ist richtig, daß Marcuse, sozusagen seit er begann, sich mit dem Marxismus zu befassen, bis zum »eindimensionalen Menschen« unter dem Einfluß der Phänomenologie Husserls, aber besonders Heideggers, gestanden hat. Davon zeugen zahlreiche Schriften, die in der Zeit von 1928 bis 1932 veröffentlicht wurden, begonnen mit den »Beiträgen zur Phänomenologie des historischen Materialismus« bis hin zu den »Neuen Quellen zur Grundlegung des Historischen Materialismus«. Marcuse kehrt auch späterhin zu den Problemen des Existenzialismus, sei es in der Kritik der Theorie des totalen Staates, sei es im Dialog mit Sartre, zurück (vergleiche sein Buch »Kultur und Gesellschaft« I, S. 47 und weiter auch bei »Kultur und Gesellschaft« II, S. 49 FF.). Und trotzdem ist das bedeutendste Werk Marcuses aus der frühen Periode, das unter dem Einfluß von Heideggers Philosophie entstanden ist, »Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit«. Mit Recht wird betont, daß Marcuse dem französischen Linksexistenzialismus J. P. Sartres und M. Merlau-Pontys vorangeht, der erst nach dem zweiten Weltkrieg entstanden ist (vergl. z. B. Alfred Schmidt. a. a. O., S. 25). Habermas, a. a. O., S. 12 verweist darauf, daß das existenzialistische Element in der Marcuseschen Theorie lebendig geblieben sei, das es ihm ermöglicht, die resignierte Zurückhaltung gegenüber der Praxis umzugehen, die sich aus seiner Analyse aufdrängt. Es bleibt das Problem, in welchem Maße Marcuses Auffassung von der Geschichte einen stärkeren Stempel der Heideggerschen »Geschichtlichkeit des Daseins« als der Marx'schen Geschichtsauffassung trägt. Hiermit ist auch die Frage von Marcuses Revolutionsauffassung verbunden, die nach der Schmidtschen Interpretation (A. a. O. S. 26) nicht auch notwendigerweise Form geschicht-

sozialphilosophische Interpretation Freud'scher individuell-psychologischer Kategorien überhaupt möglich ist, um auf systematische Weise die vitalen Widersprüchlichkeiten der modernen Industriegesellschaft erklären zu können. Dies ist besonders problematisch, wenn es sich um die Reinterpretation des Freud'schen Realitätsprinzips in Verbindung mit dem Max Weber'schen Prinzip der Leistungsfähigkeit handelt. Und letztlich ist auch Marcuses Ausrichtung vom »wissenschaftlichen« zum »utopischen« Sozialismus nicht minder fraglich.

Vielleicht ist aber im gesamten Werk Marcuses das strittigste Problem gerade selbst Gegenstand seiner kritischen Theorie — nämlich die Kategorie der Industriegesellschaft? Ob die »Industriegesellschaft« wirklich eine selbstständige geschichtliche Kategorie — qualitativ verschieden von der bürgerlichen Gesellschaft- geworden ist, oder ob Marcuse diese Kategorie von der konservativen bürgerlichen Soziologie unserer Zeit entlehnt hat? Die Antwort auf diese Fragen ist von weittragender Bedeutung für die Untersuchung der Angemessenheit oder Unangemessenheit des kritischen Apparates der marxistischen Analyse für die veränderten historischen Lebensbedingungen unseres Jahrhunderts und, hiermit in Verbindung, auch für die Tragweite, den Erfolg oder den Mißerfolg der sozial-historischen Kritik Marcuses.

Trotzdem stehen die Versuche Marcuses, den Marxismus mit der Existenzphilosophie oder dem Freudismus zu verbinden, in unserer Zeit nicht vereinzelt da. Gleichfalls kann es keinem Zweifel unterliegen, daß die theoretischen Ergebnisse Marcuses weit

licher Entwicklung sondern ontologischer »Bewegtheit« ist, nach der sich die menschliche Praxis nur auf die dürftige Bestimmung der »Tat« zurückführen läßt, die radikale Tat, jedoch, heute in die »action directe« überführt. Hier ist nicht der Ort, um auf die Einzelheiten des komplizierten Verhältnisses von Marcuse zu Heidegger einzugehen. Wir weisen nur darauf hin, daß Marcuse bereits im Jahre 1934 (vergl. seine »Kultur und Gesellschaft« I, S. 47 und weiter) Heidegger und seine Anhänger in Deutschland entschieden wegen des »traurigen Bildes«, das sie von dem schaffenden Menschen geschaffen haben, verurteilt hat. »Die existenzielle Anthropologie« sagt Marcuse dort, »glaubt, daß Wissen sekundär sei, daß wir uns für etwas entschließen und einsetzen, womit jede menschliche Handlung Sinn und Wert erhält. Wesentlich ist nur, daß man in einer Richtung voranging, daß man parteilich wurde.« Marcuse war sich schon damals der Tatsache bewußt, daß die »Geschichtlichkeit des Daseins« auf die »Übernahme einer Anweisung« beschränkt ist, die über das »Volk« dem »Dasein kundgetan wird.« (eben da, S. 48), so daß der Existenzialismus seine wahren historischen Mächte in den naturalistisch gefärbten »Kräften von Blut und Boden« sieht. Auf diese Weise entspricht der (nationale) Staat nicht mehr dem Menschen, sondern der Mensch dem Staat, als Träger der wahren Möglichkeiten des Daseins (eben da, S. 50). Diese Politisierung des Existenzialismus beseitigte die Freiheit als Bedingung der Wahrheit, sofern das Wesen der Freiheit an die Nation, den Staat und ihren Führer« gebunden ist. Der falsche Aktivismus der Heideggerschen Philosophie »konkretisierte« sich dadurch, daß er sich in den Dienst des Hitlerschen totalitären Staates stellte, obwohl diese Position nicht von langer Dauer war. Es blieb Marcuse überlassen, die Selbstbestimmung des Menschen vor jenen irrationalen Bestimmungen der existenziellen Anthropologie und ihrer Entwertung der Vernunft zu verteidigen, die die Geschichte auf eine nationale »Sendung« zurückführt. Es bleibt jedoch die dauernde Frage: Inwieweit ist die Philosophie Heideggers überhaupt im Stande, die Freiheit als Bedingung der Wahrheit zu sichern?

von jeder eklektischen Konstruktion sind, denn sie wirken durch die Kraft und Überzeugung des selbständigen intellektuellen Erfolges, denen jeder Forscher der modernern Gesellschaft als vorrangigem Wert Rechnung tragen muß.

III

Jede Analyse des Marcuse'schen Werkes muß sich, unserer Meinung nach, zunächst mit der Frage der Natur seiner Theorie befassen. »Kritische Theorie der Gesellschaft« ist die Bezeichnung, die Marcuse seiner Auffassung des Marxismus verliehen hat und teilt in dieser Hinsicht die Grundlegenden Überzeugungen des sogenannten Frankfurter Kreises, dessen repräsentativste Denker Max Horkheimer und Theodor W. Adorno sind. Gegenstand dieser Theorie ist die moderne Industriegesellschaft, die sich gegenüber früheren Gesellschaftstypen, vor allem durch den Grad der in ihr erreichten technischen Rationalität auszeichnet.⁷

Welches ist der Grundgehalt der Marcuse'schen Theorie? Vor allem ist es ihr besonderes Verhältnis zur idealistischen Philosophie der Vernunft und zum Materialismus. Denn ein Verständnis dieses Verhältnisses verhilft auch zum Verständnis der modernen Rationalisationskritik einerseits und des utopischen Gehaltes der Marcuse'schen Lehre andererseits. Ein Anlehnen der kritischen Theorie der Gesellschaft an die Philosophie geschieht durch die Umwandlung philosophischer Probleme zu wirtschaftlichen Problemen der Gesellschaft.⁸ Jeder, der aber meint, daß diese Umwandlung auch eine Ökonomisierung der Philosophie bedeute, befindet sich im Irrtum. In diesem Sinne folgt Marcuse den theoretischen Wegen von Korsch' und Lukac's, unter Betonung der Tatsache, daß die neuen ökonomischen Begriffe mehr bedeuten als jene Begriffe, die die Wirtschaftswissenschaft anbietet. Die kritische Theorie ist gleichzeitig auch eine materialistische Gesellschaftstheorie, jedoch wiederum nicht im Sinne einer Konfrontation von Materialismus und Idealismus als philosophische Systeme. Es ist vielmehr von der Verbindung einer kritischen Theorie mit dem Materialismus die Rede: 1. im Sinne einer (materialistischen) Sorge um das Glück der Menschen und 2. im Sinne

⁷ Vergl. Claus Offe, Technik und Eindimensionalität. Eine Version der Technokratiethese, in der Habermas'schen Sammlung S. 73. Wie weit der Begriff der »Industriegesellschaft« strittig ist, werden wir in späteren Ausführungen aufzeigen. Für jetzt wollen wir den etwas anderen Zugang T. W. Adornos anführen, für den dieser Begriff ideologisch genutzt wird, sofern es, mit Recours auf die technischen Produktionskräfte nicht die gesellschaftlichen Beziehungen in der Produktion berücksichtigt, als den einzigen Stand dieser Produktionskräfte, der über die Gesellschaftsform entscheidet. Diese theoretische Verschiebung kann, nach Adorno, eine Ausrede in den unbestrittenen Konvergenzen der Kennzeichen bürokratischer Herrschaft in Ost und West finden (vergl. Theodor A. Adorno, Negative Dialektik, Suhrkamp, Frankfurt/M., 1966, S. 153).

⁸ Die Marcuseschen Auffassungen wurden hier nicht auf Grund seiner Erörterung von »Philosophie und kritische Theorie« (in »Kultur und Gesellschaft« I, S. 102 und weiter) sowie auf Grund des zu diesem Buch im Jahre 1964, S. 7 und weiter, geschriebenen Vorworts aufgezeigt.

der Überzeugung, daß sich dieses Glück nur durch eine Änderung der materialen Beziehungen der Existenz erlangen läßt. Demzufolge sind die ökonomischen Begriffe der kritischen Gesellschaftstheorie (im Gegensatz zur Wirtschaftswissenschaft) konstruktive Begriffe. Sie umfassen nicht allein die gegebene Realität sondern gleichzeitig auch ihre Beseitigung, sowie eine neue Realität. Diese Theorie ist aufs Ganze ausgerichtet, da sie den Menschen und seine Welt aus der Totalität des gesellschaftlichen Seins erklären möchte. Aus der Analyse der ökonomischen und politischen Verhältnisse ergibt sich eine Orientierung zur Veränderung auch der Grundmaßnahmen für eine vernünftige Organisation der Gesellschaft. Eine weitere Formung der neuen Gesellschaft ist jedoch nicht mehr Gegenstand einer Theorie, sie soll vielmehr als freies Werk breiterer Individuen entstehen.

Ist aber das Problem der Freiheit nicht schon längst Sache der idealistischen Philosophie? Marcuse hat diese Frage positiv beantwortet. Diese Philosophie hat bestätigt, daß die größte Möglichkeit des Menschen und des Wesens selbst in der Vernunft beruht. Und weiterhin: alles, was sich der Vernunft entgegenstellt, muß bewältigt werden. Aber die Vernunft ist nicht allein kritische Instanz für die Beurteilung aller menschlichen Dinge, sondern sie enthält auch den Begriff der Freiheit an sich. Diesem Gedanken verlieh Hegel konsequent in der gesamten philosophischen Tradition Ausdruck. Mit dem Begriff der Vernunft als der Freiheit, hat die Philosophie ihre Grenze erreicht, ihre Möglichkeiten erschöpft. Das, was noch verbleibt, die Realisierung der Vernunft, ist keine philosophische Aufgabe mehr. Kant's Behauptung, daß die Realisierung der Vernunft auf dem Wege faktischer Veränderungen nicht erforderlich sei, weil die Individuen innerhalb des Bestehenden vernünftig und frei sein können, führt, nach Marcuse zu einer Philosophie im Dienste der bürgerlichen Ordnung. Die idealistische Philosophie der Vernunft erhebt sich niemals über die Notwendigkeit, sondern richtet sich in ihr ein, indem sie diese für Freiheit erklärt. Diese Konsequenz ist im Begriff des Subjekts selbst gegeben, nach dem nur der frei ist, der von niemandem und von nichts anderem abhängig ist, der autark, d. h. sich selbst genug ist. Denn ein Verhältnis zum anderen bedeutet schon Verlust der Unabhängigkeit. Marcuse betont, daß diese Identität in der Bestimmung der eigenen Realität auf das Eigentum verweist. Daher ist das, was die Vernunft beitragen soll, nicht mehr und nicht weniger als die Konstituierung der Welt für das Ich, das heißt, für eine solche Allgemeinheit, in der sich das vernünftige Subjekt selbst mit anderen vernünftigen Subjekten findet. Diese scheinbare Dynamik, aber faktische Statik bezeichnet Marcuse mit Eigentümer-Bewegungsfähigkeit. Sie proklamiert Entwicklung, hier ist jedoch wahre Entwicklung nicht Veränderung, die Entstehung von etwas anderem. An ihrem Ende steht nichts, was nicht bereits »an sich« zu Beginn gewesen wäre. Die philosophische Sorge um den Menschen ist die Sorge um das Recht des Individuums als eines Subjekts der Veränderung und des Erwerbs in der bürgerlichen Gesellschaft.

Die idealistische Kritik und der Protest beziehen sich nicht auf die materiellen Verhältnisse der Existenz, denn, wie Marcuse betont, gibt der Idealismus seinen Segen für die Aufopferung des Individuums für eine falsche Kollektivität. Dagegen erwachsen materialistische Kritik und materialistischer Protest aus dem Kampf unterdrückten Gruppen für bessere Lebensverhältnisse, und sie bleiben dauernd mit den tatsächlichen Errungenschaften dieses Kampfes verbunden. So ist die Idee von der Herrschaft der Vernunft über das Sein nicht nur eine Sache des Idealismus, aber die philosophische Konstruktion der Vernunft wird durch die Schaffung einer vernünftigen Gesellschaft ersetzt. Wenn die Vernunft sich daher eine Formung des Lebens nach freiem Entschluß erkennender Menschen vorstellt, verweist sie, a Fortiori, auf die Schaffung einer neuen Gesellschaft. In einer solchen Gesellschaft wäre mit der Verwirklichung der Vernunft auch die Philosophie beseitigt.

Parallel zur Selbstzufriedenheit im Positivismus war in der Philosophie, als einziges fortschrittliches Element auch die Utopie vorhanden, d. h. die Konstruktion des besten Staates, der größten Freude, des vollkommenen Glücks und des ewigen Friedens. Diese Zukunftselemente sind in der kritischen Theorie der Gesellschaft enthalten, Endziel in der kritischen Theorie der Gesellschaft bedeutet aber nicht gesellschaftliches Ideal an Stelle theologischer Jenseitigkeit. Es handelt sich vielmehr um die Forderung, durch Beseitigung der bisherigen materiellen Existenzbeziehungen die Gesamtheit der Gesellschaftsbeziehungen zu befreien. In Anbetracht der Tatsache, daß in der bürgerlichen Gesellschaft alles durch die Wirtschaft bestimmt ist, so ist die Kritik der politischen Ökonomie eine Kritik der bürgerlichen Gesamtheit. Marcuse betont, daß die Vernünftigkeit der neuen Gesellschaft darin besteht, daß die Wirtschaft den Erfordernissen des Individuums untergeordnet wird. In der neuen Gesellschaft entscheidet nicht mehr der Arbeitsprozeß über die allgemeine Existenz der Menschen, sondern die allgemeinen Notwendigkeiten über den Arbeitsprozeß. Mit der Änderung der Gesellschaft werden auch die ursprünglichen Beziehungen zwischen Basis und Überbau beseitigt.

Die Philosophie hat über die menschlichen Möglichkeiten nur als über die Möglichkeiten der Erkenntnis und des reinen Willens diskutiert und nicht gleichzeitig die Möglichkeit einer Veränderung des gegebenen Status in Betracht gezogen. Die kritische Theorie der Gesellschaft befaßt sich jedoch nicht mit der »Auflösung des philosophischen Gehalts in gesellschaftliche und soziologische Schemata, sondern sie interessiert sich, im Gegensatz zur Wissenssoziologie, für die Wahrheit der Begriffe und Probleme der Philosophie.

Im Lichte dieser Standpunkte wird auch die Anschauung Marcuses klar, daß die bürgerliche Philosophie, als Folge ihres eigenen Vernunftbegriffes, mehr als eine Ideologie darstellt, und daß ein Sich-Befassen mit ihr als nur der Kampf gegen eine Ideologie ist. Daher ist der Begriff der Ideologie weder ein soziologischer

noch philosophischer, sondern ein politischer Begriff. Das Bündnis der Philosophie mit der Unterdrückung ergibt sich aus ihrer Einstellung, daß der Geist seine Forderungen in dieser Welt nicht verwirklichen kann, oder aus dem Trost, daß in der materiellen Welt alles in Ordnung sei. Die materialistische kritische Gesellschaftstheorie gewinnt die Oberhand über diesen üblen Materialismus der Philosophie durch ihre Ausrichtung gegen jede Produktionsform, die den Menschen beherrscht, anstatt daß er sie beherrscht. Das ist, wie Marcuse meint, ein Idealismus, der in der Grundlage dieses Materialismus herrscht.

Marcuse betont besonders nachdrücklich die Notwendigkeit der Phantasie, die, nach Aristoteles und Kant, mit der Philosophie etwas wesentlich Gemeinsames hat. Als Folge ihrer besonderen Fähigkeit, den Gegenstand auch ohne seine Anwesenheit zu ahnen, auf Grund des gegebenen Erkenntnismaterials trotzdem etwas Neues zu schaffen, ist diese Einbildungskraft in hohem Maße unabhängig von den Gegebenheiten und ist Freiheit in einer Welt von Unfreiheit. Die Bedeutung der Phantasie sieht Marcuse auch für die kritische Gesellschaftstheorie in ihrer Vorstellungsmöglichkeit von Zielen und realen Möglichkeiten.

Die Phantasie verhält sich gegenüber anderen Erkenntnisvermögen nicht wie der Schein zur Wahrheit, denn ohne sie bleibt jede philosophische Erkenntnis nur Gegenwart oder Vergangenheit, von der Zukunft getrennt-. Die Zukunft allein verbindet die Philosophie mit der wirklichen Geschichte. Die Freiheit der Phantasie, jedoch, verschwindet in dem gleichen Maße, in dem die tatsächliche Freiheit zur realen Möglichkeit wird. Es erscheint sonderbar, daß Marcuse in diesem Befreiungskontext mit Hilfe der Phantasie nicht nur Kinder, sondern auch Geisteskranke anführt, sofern die Befreiung einer schöneren und glücklicheren Welt ihr Privileg bleibt.

Wenn aber die kritische, materialistische Gesellschaftstheorie die marxistische Tradition weiterführt, wie läßt sich dann diese starke Betonung der utopischen und phantastischen Elemente mit den wissenschaftlichen Ansprüchen des Marxismus auf einen Nenner bringen? Marcuse ist sich dieses Einwands bewußt. Er hebt hervor, daß die materialistische Gesellschaftstheorie »seltsamerweise« die Sorge um die Wissenschaftlichkeit mit der idealistischen Philosophie der Vernunft teilt. Marcuse erhebt sich gegen eine Fetischisierung der Wissenschaft, da, seiner Meinung nach, die Wissenschaft keine Garantie für Wahrhaftigkeit bietet und zwar deshalb, weil sie in ihren Äußerungen nicht auch die Zukunft mit umfassen kann. Warum? Weil in der Entwicklung der Produktionskräfte als auch in der Entwicklung der Technik kein ununterbrochener Fortschritt von einer alten zu einer neuen Gesellschaft gegeben ist. Um diesen Fortschritt sind nicht Wissenschaft und Technik besorgt, sondern der Mensch, da es von ihm, von seinem Beschluß, abhängt, was Wissenschaft und Technik werden sollen. Die »kritische Theorie der Gesellschaft« stellt die Frage, ob nicht der Geist selbst Mitschuldiger und Helfershelfer seiner

eigenen Liquidation gewesen ist, ob nicht, mit anderen Worten, die Kultur selbst dort, wo sie das Bestehende negierte, affirmativen Charakter trug, soweit sie durch eine Miteinbeziehung des Widerspruchs in das System, ihre Wirkung hinaufstellte und damit zur ontologischen Stabilisierung des Bestehenden verhalf.⁹ Marcuse hat schon vor mehr als 30 Jahren betont, daß Hegel im Interesse des historischen Fortschritts den Eudämonismus widerlegt und daß überhaupt, ein resignierendes Verhältnis gegenüber dem Glück und eine Gegenüberstellung von Glück und Vernunft die charakteristischste Eigenschaft der Philosophie von der Antike an gewesen sei. Während die Philosophie der Vernunft sowohl auf der Entwicklung der Produktivkräfte und einer Stärkung der Herrschaft über die Natur einerseits und auf der kritischen Autonomie des Individuums andererseits, beharrte, setzte sich der Hedonismus für eine allseitige Entwicklung und die Erfüllung der individuellen Notwendigkeiten, der Befreiung von unmenschlichen Arbeitsprozessen, sowie für eine Befreiung der Welt des Genusses ein. Er sieht die Quelle menschlichen Glückes in der Aufnahmefähigkeit der Sinne und nicht in der Spontaneität der Vernunft. Daher ging die »Materialisierung« der Welt, die die Vernunft bereitet hat und der daraus entstehende Wohlstand Hand in Hand mit Ausbeutung und neuer Versklavung. Hier ist besonders zu betonen, daß die Marcuse'sche Kritik der »entwickelten Industriegesellschaft« von Beginn an vom klassischen Eudämonismus getragen wurde, für den nicht die Betonung oder Entdeckung eines neuen philosophischen Prinzips maßgebend sind, sondern eine neue Gesellschaftorganisation und eine neue Auffassung vom menschlichen Wohlstand und menschlichen Glück, was zu dem Zustand führt, den Marcuse »befriedetes Dasein« nennt.¹⁰

Die materialistische (Marx'sche) Gesellschaftstheorie ist, ihrer Herkunft nach, eine Theorie des 19. Jahrhunderts. Seit dieser Zeit jedoch, meint Marcuse, hat sich einiges geändert. Marcuses Skizze der »kritischen Theorie der Gesellschaft« ist in der Zeit des Faschismus und Stalinismus entstanden. Er erhebt sich daher gegen gegenautoritäres Barbarentum und betont, daß es- trotz seiner Armut und Ungerechtigkeit- das Erbe der bürgerlichen Kultur zum Glück des Individuums zu retten gilt. Einen Beitrag zu dieser Rettung leistet Marcuse in seinem Buch »Vernunft und Revolution«, indem er Hegel und sein Werk vor dem Versuch der Nazisten, es sich anzueignen und zu mißbrauchen, verteidigt.

Wenn die Organisation der neuen Gesellschaft im Interesse des menschlichen Glückes eine der vorrangigsten Sorgen der kritischen Theorie ist, dann ist auch der Protest ihres »philosophischen Elements« gegen den neuen Ökonomismus zu begreifen, d. h. gegen die Abtrennung der Ökonomie von der Politik. Daher betont Marcuse, ähnlich wie Lenin und Lukacs, die Rolle des politischen Elements in der Veränderung der wirtschaftlichen Gesellschaftsstruk-

⁹ Eben da

¹⁰ Vergl. Herbert Marcuse, »Kultur und Gesellschaft« I, S. 140

tur. Das Vakuum — nach dem Verschwinden des Staates als Unterdrückermacht muß durch politische Beziehungen ausgefüllt werden, die in einem bisher unbekanntem Sinn, allgemein-menschliche Beziehungen werden, nämlich eine Organisation der Verwaltung des gesellschaftlichen Reichtums im Interesse der befreiten Menschheit.

IV

Nach der Niederlage des Faschismus kehrt Marcuse zu den primären Aufgaben der »kritischen Theorie der Gesellschaft« zurück« zur kritischen Analyse unserer Zivilisation, gestützt auf die Erreichungen der Philosophie der Vernunft und der positiven Wissenschaft und Technik. Er betont hierbei, daß die späte Industriegesellschaft auf üble Weise die Idee des Sozialismus in schlechter Planung, schlechter Entwicklung der Produktionskräfte und der Arbeiterklasse, sowie in schlechter Entwicklung der Bedürfnisse und ihrer Befriedigung wiederholt habe.¹¹ Diese Kritik ist in dem letzten bedeutenden Werk »Der eindimensionale Mensch« zusammengefaßt, in dem Marcuse seine umfassende Erörterung der modernen Zivilisation abschließt.

Charakteristisch ist für dieses Werk sein Untertitel »Diskussionen über die Ideologie der Industriegesellschaft« (Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society). Gegenstand der kritischen Theorie ist mithin nicht einfach die »Industriegesellschaft« sondern deren Ideologie. Also ist nicht die Ökonomie Ort antagonistischer Gegensätze dieser Gesellschaft, vielmehr, sind diese in ihrem Bewußtsein und Derivaten involviert beinhaltet. In der Industriegesellschaft kann — ein falsches Bewußtsein zum wahren Bewußtsein werden.

Die Industriegesellschaft ist eine Gesellschaft allgemeiner Assimilierung und Absorbierung und sie ist ideologischer als ihr Vorgänger, die bürgerliche Gesellschaft. Warum? Darum, weil (und hier beruft sich Marcuse auf Theodor Adorno) die Ideologie im Produktionsprozeß selbst verankert ist.¹² Denn die Erzeugnisse indoktrinieren und manipulieren auch: ein guter Standard (good life) steht jeder qualitativen Änderung entgegen. Daher entstehen »der eindimensionale Gedanke und das Verhalten« gleichzeitig mit dem Verlust der transzendierenden Macht der bestehenden Welt des Ermessens und der Aktion. Daher ist es kein Zufall, daß bei Marcuse das Wort »Ökonomie« häufig in Anführungsstrichen steht. So wird die kritische Schärfe der Marcuseschen Theorie vom Gebiet der Ökonomie auf das Gebiet der Technologie verlagert, weil technische Rationalität zu politischer Rationalität wurde, oder weil technologische Kategorien zu politischen Kategorien, Kategorien

¹¹ Eben da, Vorwort.

¹² Vergl. Herbert Marcuse, *One Dimensional Man*, Studies in the ideology of advanced Industrial Society, Beacon Press, Boston 1964, S. 11 (unsere Ausgabe, S. 30). Vergl. gleichfalls Theodor W. Adorno, *Prismen*, Kulturkritik und Gesellschaft, Suhrkamp, Frankfurt/M, 1955, S. 24 und weiter,

der Domination, geworden sind.¹³ Mit anderen Worten: In der Natur des wissenschaftlichen Bewußtseins selbst und in seiner physisch-technischen Operationsfähigkeit siecht Marcuse die Wurzeln politischer Herrschaft, die in der »entwickelten Industriegesellschaft« zur Realität der totalitären Macht wird. Das bedeutet vor allem, daß abstrakte Rationalität, wissenschaftlicher Formalismus der Naturwissenschaften und Mathematik, auf denen sich die moderne Technologie entwickelt hat, keine neutralen Wertbegriffe sind, sondern von allem Anbeginn, von der Instrumentalität und dem unmenschlichen Denken der Administration und Manipulation infiziert sind. Die besondere Macht dieser Ideologie besteht darin, daß sie mit ihrer Technologie-Wirksamkeit und dem Steigen des Lebensstandards — und nicht- oder zumindest nicht in erster Linie- durch Terror die Widerstandskräfte unterwirft und Kritik und Opposition lähmt (damit auch den Fortschritt selbst), so daß ihre Rationalität in Irrationalität ausartet- oder, was in diesem Fall auf das Gleiche kommt, die Irrationalität zur Rationalität der entwickelten Industriegesellschaft wird. Diese Gesellschaft stellt- sozusagen- ein Feld der phantastischsten Möglichkeiten und unerwarteter Paradoxe dar. Sie ist totalitärer, aber nicht unbedingt auch terroristischer Natur. Ihre Totalitarität ergibt sich nicht aus einer bestimmten Form der Gewalt oder eines Parteiprinzip, sondern sie ist auch in einem bestimmten Produktions — und Distributionssystem möglich, sogar wenn ein Parteipluralismus oder eine sogenannte »freie Presse« vorhanden sind. Ihr Paradox liegt auch darin, daß sich »die Demokratie als wirksamstes Herrschaftssystem zeigt« (democracy would appear to be the most efficient system of domination), Das sie konforme, eingefahrene, vernünftige demokratische Unfreiheit ist« (a comfortable, smooth, reasonable democratic unfreedom)¹⁴ Die Irrationalität der Industriegesellschaft ist nicht nur darin zu sehen, daß die Freiheit zum mächtigen Werkzeug der Domination werden kann, sondern auch darin, daß die größte Arbeitsproduktivität zur Perpetuierung derselben Arbeit verwandt werden kann — und die wirksamste Industrialisierung kann nicht nur zu einer Einschränkung der Bedürfnisse dienen, sondern auch zu ihrer Manipulierung. Hier vereinen sich, sozusagen, fruchtbar entfremdete Ökonomie und entfremdete Politik, die Wohlstandsgesellschaft und den Staaten in Kriegsbereitschaft. Mehr noch, der Feind selbst wird zu einer Kohäsionsmacht: »zu einer teuflischen Macht innerhalb des Systems«, das wirtschaftlichen Aufstieg und Initiative stimuliert.

Diese Eindimensionalität der produzierenden Vernunft, die in der Technologie, Ökonomie und Politik der »entwickelten Industriegesellschaft« verkörpert ist, stellt Marcuse eine andere, ästhetisch-erotische Dimension der Vernunft entgegen. Da er voraussetzte und auch bewiesen hat, daß die traditionellen Mächte des Infragestellens im System bereits integriert sind, bemüht sich

¹³ Vergl. Herbert Marcuse, a. a. O, S. XVI, unsere Übersetzung S. 16

¹⁴ Ibid., S. 1 und 52, unsere Übersetzung S. 21 u. 65

Marcuse, im Reich der Schönheit und Liebe das Befreiungspotential der neuen gesellschaftlichen Organisation zu sehen. Auf dem Wege Kants und Schillers hebt Marcuse im »Eros und Zivilisation« zunächst die Imagination und »ästhetische Dimension« als zentrale Fähigkeit der Vernunft hervor.¹⁵ Im Gegensatz zur theoretischen Vernunft, die Apriorierkenntnisse anbietet und zur praktischen Vernunft, die sich mit Willensprinzipien befaßt, vermittelt die Urteilskraft zwischen ihnen durch das Schmerz- und Lustgefühl. Die ästhetische Perzeption liegt im Wesen der Intuition und nicht der Begriff; Die Disziplin der Ästhetik stellt die Sinnesordnung gegen die Vernunftsordnung. Wie bekannt, hat Schiller den Gedanken geäußert, daß der Mensch erst dann ein Mensch sei, und innerer Begrenzung ist. Diese »verspielte Freiheit« Schillers, die dort Möglich ist, wo es keinen Mangel und keine Armut gibt: in einer Wohlstandsgesellschaft ohne Anführungszeichen- ist nach Marcuse, in der antagonistischen Zivilisation- der Tyrannei der Vernunft untergeordnet. Die Kunst hat nur dann unwiderstehliche Gewalt, wenn sie negiert: in ihren fortschrittlichen Einstellungen ist sie »die große Weigerung« (Great Refusal),¹⁶ ein Protest gegen das Bestehende.

»Die entwickelte Industriegesellschaft« assimiliert jedoch ihren antagonistischen Gehalt: der neue Totalitarismus kommt gerade im »harmonisierenden« Pluralismus« zum Ausdruck.¹⁷

Aber nicht allein die »ästhetische Dimension ist der Tyrannei der Rationalität untergeordnet, vielmehr ist dies auch mit der Erotik, der Sprache und der Wertung überhaupt, der Fall. Durch die Inkorporierung des Lustprinzips in das Leistungsprinzip wird der Eros dem Logos untergeordnet, oder wie Marcuse es sagt, der Sex wird in die Arbeits — und öffentlichen Verhältnisse integriert.¹⁸ Marcuse weist weiterhin darauf hin, daß auch die Sprache der Operationalisierung und Funktionalisierung, Klischierung und Typisierung, Unifizierung und Intimisierung, der Zählung und der Glorifizierung,¹⁹ mit einem Wort, der Vereinfachung und Verarmung, unterliegt. Aber das ist eine autoritäre Sprache, die

¹⁵ Vergl. Herbert Marcuse, *Eros i civilizacija*, »Naprijed«, Zagreb 1965, S. 141 und weletr

¹⁶ Dies hat Marcuse von Withead entlehnt.

¹⁷ Vergl. Marcuse, *One Dimensional Man*, S. 59—63 unsere Übersetzung, S. 70—73. Trotzdem ist unverständlich, warum Marcuse die bewußte Transzendenz der entfremdeten Existenz in der Kunst »künstlerische Alienation«, (artistic alienation) oder »freie und bewußte Alienation«, (free and consciuos alienation) nennt. Es ist überhaupt charakteristisch, daß Marcuse sich gern in Paradoxen, Metaphern und Schlagworten ausdrückt, die schockieren (z. B. die Euphorie im Unglück«, »repressive Befreiung«, usw.) Diese Eigenart Marcuses führte, nicht ohne Grund, Wolfgang Fritz Haug (Vergl. »das Ganze und das ganz andere«): »zur Kritik der reinen revolutionären Transzendenz« (im Habermas'schen Sammelband, S. 54—56) zu dem Schluß, daß diese Vereinigung unversöhnlicher Gegensätze dazu führt, daß manipulative und gegenmanipulative Sprache strukturell angewandt werden.

¹⁸ Vergl. Marcuse, *One Dimensional Man*, S. 75 (Unsere Übersetzung, S. 83).

¹⁹ *Ibid.*, S. 91 (unsere Übersetzung, S. 97) Die in Anführungsstriche gesetzen Aussprüche stammen von Roland Barthes.

weder demonstriert noch erklärt, sondern diktiert und gebietet. Marcuse betont oft, daß die »Industriegesellschaft« im Stande sei, eine Ähnlichkeit in der Entwicklung von Kapitalismus und Sozialismus zu produzieren. So werden nicht allein im Kapitalismus sondern auch im »Sozialismus«, auf dem Gebiet von Sprache und Rede überhaupt, autoritäre Symbole anstelle von Gedanken zum Ausdruck gebracht, die z. B. marxistische Diskussion zu typisiertem stalinistischen Jargon werden lassen, der Urteile als Verurteilungen ausspricht. Dieser Sprache ist nicht die Suche nach der Wahrheit eigen, sondern ein Aufzwingen von Wahrheit und Lüge.²⁰

Die Kritik dieser Sprachsymbolik ist unserer Meinung nach, der gelungenste Teil des »Eindimensionalen Menschen« von Marcuse. Dieser Prozeß der Versachlichung entbehrt auch nicht der Logik. Mehr noch, die Logik selbst ist Logik der Herrschaft geworden. Eine solche Formallogik ist der erste Schritt auf dem Wege der Entwicklung des wissenschaftlichen Denkens. Für die neue und alte Logik, wie auch für die wissenschaftliche Wahrheit, die sich auf sie stützt, ist es charakteristisch, daß sie keine Verurteilung der bestehenden Wirklichkeit enthalten. Im Gegenteil, die dialektische Logik stellt eine solche Verurteilung dar, die ihr durch die Objektivität aufgezwungen wurde, die in der Natur der Sache liegt. Daher stellt sich die bestehende Wirklichkeit der dialektischen Logik entgegen und favorisiert solche Denkweisen, die sie unterstützen, reproduzieren und vervollkommen. Wir erfahren hier, daß nicht allein die ästhetisch-erotische Urteilskraft zweidimensional ist, sondern auch die dialektische geschichtliche Vernunft. Sie enthält kritisch-negatives Denken weil sie Spannung zwischen Erscheinung und Wesen ausdrückt, zwischen dem, was ist und dem, was werden soll. Daher widersetzt sich die dialektische Vernunft der Quantifizierung und Mathematisierung, dem Positivismus und Empirismus und erscheint jenen, auf Grund ihrer überlegenen Wirksamkeit als ein Überbleibsel aus der Vergangenheit, als etwas bereits überwundenes.

Hier kann man die Frage stellen: Wie kam es zu einer Suspension der Dialektik als »Macht des negativen Denkens«? Marcuse antwortet, daß dieses Zurückweichen der geschichtlichen Vernunft des Positivismus mittels einer Neutralisierung der wissenschaftlichen Rationalität, d. h. durch eine Trennung der Realität von Werten und Zielen, und demnach auch der Wahrheit, vom Guten, der Wissenschaft und von der Ethik, stimuliert habe. Mit anderen Worten könnte man sagen, daß die modernen Formen wissenschaftlicher, technischer und politischer Rationalität, zu einer Ent-

²⁰ Ibid., S. 101 (unsere Übersetzung S. 105) Vergl. ebenfalls Herbert Marcuse, *Soviet Marxism. A Critical Analysis*, Vintage Books, New York, S. 63—76, 87 und weiter.

²¹ Vergl. Marcuse, *One Dimensional Man*, S. 139—145 (unsere Übersetzung S. 136—139) Diese Frustration kommt am besten in dem zum Ausdruck, was Marcuse akademischen Sado-Masochismus nennt, Selbsterniedrigung und Selbstbeschuldigung der Intellektuellen, deren Arbeit keinen wissenschaftlichen, technischen oder ähnlichen Beitrag liefert.

realisierung der Werte eigener Art wurden oder zu einer Vertreibung der Werte in die Jenseitigkeit geführt haben. Die positive Meinung hat auf diese Weise konformistischen und ideologischen und die negative spekulativen und utopischen Charakter erworben. Marcuse beweist unermüdlich, suggestiv und nahezu unheilverkündend, daß diese positivistische Rationalität, fast sämtliche Breschen für ein Vordringen der dialektischen Vernunft verschlossen hat, so daß es kaum eine Fuge in diesem monolithischen Block ein apparatmäßig einwandfrei funktionierende technische Zivilisation gibt, die Freiheit im Speck des Wohlstands und Komforts reproduziert, aber eine Freiheit, die alles menschliche und rechtschaffene oft im Namen des Menschen erstickt und abtötet. Marcuse hat zweifellos recht, wenn er feststellt, das jedes instrumental — unbrauchbare Denken, das ohne Leistung bleibt, in den Augen des Positivismus nicht nur unwahr, sondern auch schädlich — mit einem eigenen Empfinden der Frustration, ist. Ob aber diese bittere Erkenntnis diesen Pessimismus rechtfertigt, der schließlich aus der Behauptung über die Verflechtung von Vernunft und »Domination« hervorgeht?²² Oder, wenn er gerechtfertigt ist, wozu ist dann die Einführung einer zweifachen Bedeutung des Begriffes »Rationalisierung« erforderlich?²³ Läßt sich vielleicht dieser Fatalismus in neuen Erkenntnissen sehen, die auch einen Bruch mit der marxistischen Tradition bedingen?

Die modernen Kritiker der Marcuse'schen Theorie verweisen auf die Verwandtschaft der Marcuse'schen Auffassung der Industriegesellschaft mit den technokratischen Thesen konservativer Provenienz. So gründen z. B. Hans Freyer, Helmuth Schelsky und Arnold Gehlen ihre Theorien auf die Voraussetzungen des technologischen Universums, die Operationalisierung der modernen Wissenschaft und der Entsubstantialisierung der demokratischen Idee, auf dem Boden technisch-wissenschaftlicher Zivilisation. In Wahrheit so, stellen diese Kritiker fest, waren Marcuses praktische Absichten völlig anders, aber auf analytischem Boden besteht eine Übereinstimmung mit den konservativen Theoretikern.²⁴ Der Begriff der »Industriegesellschaft« und der Triumph des positivistischen Denkens nahmen aber längst vorher ihren Anfang, von Saint Simon und seinen Anhängern, die mit der Diskreditierung des metaphysischen Denkens als unwissenschaftlich und irrational begannen. Der moderne Positivismus tut nicht anderes als diese

²² Ibid., S. 169, (unsere Übersetzung, S. 161): Das Gewebe der Vorherrschaft ist zum Gewebe der Vernunft selbst geworden — und diese Gesellschaft ist fatal darin verwoben. Transzendenz der Denkweise, jedoch, scheint auch die Vernunft selbst zu transzendieren.«

²³ Ibid., S. 146 (unsere Übersetzung, S. 141) Auf diese Bedeutung verweisen gleichzeitig auch Max Horkheimer und Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, Querido-Verlag, Amsterdam 1947, S. 20—24

²⁴ Vergl. Claus Offe, a. a. O., S. 81. Habermas kritisiert ebenfalls Marcuse und Schelsky. Er ist der Meinung, daß ihre Thesen auf dem Boden technokratischer Ideologie stehen. (Vergl. *Praktische Folgen des wissenschaftlich-technischen Fortschritts in »Gesellschaft, Recht und Politik«*, hrsg. von Heinz Maus u. a. (gewidmet Wolfgang Abendroth), Luchterhand, Neuwied 1968, S. 136 und 137).

Argumentation zu vervollkommen, die die gesamte »emotionell-affektive Sphäre des Bewußtseins« ideologischem Zweifel unterwirft, was eigentlich die Einordnung jeder Wertung in das Gebiet des Irrationellen bedeutet. Und trotzdem entwickelte sich und entstand in der Zwischenzeit die marxistisch — dialektische Tradition.

Die Marcusesche »kritische Theorie der Gesellschaft« schöpft ihre Inspiration nicht allein aus der marxistischen Dialektik sondern auch aus der Quelle des bürgerlichen Denkens des 20. Jahrhunderts, in erster Linie aus der deutschen Geistes-tradition, aus der wahrscheinlich auch die Theorien Freyers, Schelskys und Gehlens erwachsen sind.

Das sind vor allem die Existenzphilosophie Martin Heideggers und die Soziologie der rationalen Bürokratie Max Webers. Wo Marcuse sich die Aufgabe stellt, den instrumentalen Charakter der wissenschaftlichen »ratio« aufzuzeigen, nach der diese als Form der gesellschaftlichen Kontrolle und Vorherrschaft ein apriori der Technologie ist, die nicht allein reine Ideen anbietet, sondern auch die Mittel zu einer wirksameren Herrschaft des Menschen über den Menschen mittels der Herrschaft über die Natur,²⁵ dann erkennt man sehr leicht Heideggers »Frage nach der Technik«, wo die Macht der exakten Naturwissenschaft so vorgestellt ist, daß die »herausfordert«, »empfiehlt« und sich aufdrängt«, das heißt, daß die die Natur als Reservoir dauernder Kraftquellen »entdeckt«, sowie als gesammelte Kraft, die man von vorherein ausrechnen kann. Die neuzeitliche Naturwissenschaft hat nach Heidegger den Weg für das Wesen der modernen Technik bereitet, die er mit dem Namen Ge-stell bezeichnet, in einem etwas veränderten Sinn in analoger Anwendung des Wortes *εἶδος* bei Platon. In etwas vereinfachter Form geht die Heidegger'sche Analyse weiter in folgender Ordnung: Ge-stell als Entbergen vollzieht sich nicht jenseits des menschlichen Tuns, sondern im Menschen und über den Menschen. Das Wesen der modernen Technik leitet den Menschen auf den Weg dieser Entdeckung, mit dem das Wirkliche ständig und beständig wird. Aber »auf den Weg führen« heißt schicken, sagt Heidegger. Daher führt er in seine Analyse den Begriff der Geschicklichkeit (Geschick) ein, so daß sich das Wesen der modernen Technik als Geschicklichkeit des Entbergens zeigt. Und nicht allein dies: Geschicklichkeit, Erfüllung menschlichen Tuns ist ein Gradmesser der Geschicklichkeit.

Aber hierin ahnt Heidegger auch Gefahr, etwas, was »beunruhigt«. Die Drohung entsteht dem Menschen nicht aus den Maschinen und Apparaturen, die todbringend sein können, sondern eben aus der Geschicklichkeit des Entbergens. Aber, indem er den Dichter Hölderlin zitiert: »denn wo Gefahr droht wächst auch das Rettende«, verweist Heidegger darauf, daß die Rettung im »Beginn« zu suchen ist, in der ursprünglichen Bedeutung der Technik als des Hervorbringens von Wahren, im Schönen und Dichter-

²⁵ Vergl. Marcuse, *The One Dimensional Man*, S. 158. (unsere Übersetzung, S. 152).

schen.²⁶ Liegt nicht vielleicht hier die Herkunft der Marcuse'schen »ästhetischen Dimensionen«, als des Heils und der Rettung vor dem technologischen Pandemonium?

Diese vorgestellte Dämonie der Technik ist aber von der Dämonie der modernen Bürokratie imprägniert. Es wurde nämlich wiederholt betont, daß die Probleme der Bürokratie und formellen Rationalisierung (des Geistes des Kapitalismus) der Zentralgedanke der gesamten Soziologie Max Webers sind. Die bürokratische, rationelle und legale Herrschaft im Weber'schen soziologischen System wurde als Eigenschaft der modernen kapitalistischen Epoche im Gegensatz zum »traditionalistischen« vorbürokratischen« oder »charismatischen« Machttypus vorgestellt. Die Eigenschaft dieses Typs einer nicht nur politischen sondern auch ökonomischer (und vielleicht in erster Linie ökonomischer) Herrschaft ist, daß darin, (im Gegensatz zur traditionellen, patriarchalen, »patrimonialen« und Ständestruktur, die auf dem Glauben an die Heiligkeit der von jeher bestehenden Ordnung und der Herrnenmacht, beruht, oder im Gegensatz zur charismatischen Herrschaft, die wiederum auf der affektiven Ergebenheit gegenüber der Person des Herrschers und seiner »Gnade« beruht (daher auch das Wort »Charisma«) und auf der magischen Fähigkeit, der Offenbarung, dem Heldenstum, der Macht des Geistes oder der Sprache Regel, Gesetz, Reglement oder abstrakte Norm herrscht, mit einem Wort, daß bei diesem Herrschaftstyp der eigentliche Auftraggeber unpersönlich und nicht persönlich ist.²⁷

In seiner formalen Analyse stellt Weber die Begriffe Bürokratisierung, Rationalisierung und Legalität gleich. Wie ist das möglich?

Vor allem, hat das Wort »ratio« im Lateinischen viele Bedeutungen. Es heißt nicht und nicht in erster Linie (wie man gewöhnlich denkt) »Verstand« oder »Vernunft«, »Denken« oder »Theorie«, sondern auch »Gesetz« bzw. »Regel« und vor allem heißt es »Rechnung« und »Rechnen«, ferner »Summe« und »Zahl«, »Geschäftsverbindung« und Handel«, »Nutzen und Interesse«. »Rationem conficere« heißt »ausrechnen«, »rationem inducere« heißt »mit einrechnen«, »rationes conferre« heißt wiederum »Rechnung begleichen«. Abgeleitete Worte wie »ratiocinator« und »rationalis« heißen weiterhin »Rechnungsleiter«, »Rechnungsführer und Kassierer«. ²⁸ Den Begriff der Rationalisierung gebraucht Weber sehr umfassend und genau in all diesen Bedeutungen, als eigene Fähigkeit der Berechnung oder Kalkulabilität, eine Fähigkeit, die im

²⁶ Vergl. Martin Heidegger, Vorträge und Aufsätze, Günter Neske, Pfullingen 1954, besonders »Die Frage nach der Technik«, S. 13—44. Im übrigen beruft sich Marcuse auch selbst auf Heidegger im »eindimensionalen Menschen« (S. 154, unsere Übersetzung, S. 148), und in »Eros und Kultur« (S. 144) verweist er darauf, daß Heidegger zum ersten Mal die zentrale Rolle der ethischen Funktionen im Kantischen System aufgezeigt habe.

²⁷ Vergl. Max Weber, Wirtschaft und Gesellschaft, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1956, S. 551—557

²⁸ Vergl. Milan Zepić, lateinisches-serbo-kroatisches Wörterbuch, »Školska Knjiga«, Zagreb, 1961, S. 298.

Kapitalismus und seinem wirtschaftlichen »Geist« der »weltlichen Askese« entwickelt wurde oder im Geist der »protestantischen Ethik«.²⁹ Auf der Spur von Hobbes, stellt sich auch Weber z. B., das »rationelle« bürokratische Recht im Kapitalismus als jenes Recht vor, das »rechnen kann wie eine Maschine« und in dem Ritual und Religion keinerlei Rolle spielen können.³⁰ Die Bürokratie selbst ist nach Weber eine »leblose Maschine«, ein Mechanismus: Die leblose Maschine ist geronnener Geist . . . Geronnener Geist ist jene lebende Maschine, die die bürokratische Organisation der geschulten Facharbeit ,ihre Abgrenzung von Kompetenzen, ihren Reglements und hierarchisch abgestuften, Gehorsamsverhältnissen darstellt«.³¹

Marcuse zollt Weber Anerkennung, weil er in seinen von Wertung freien Werken, z. B. in der »Wirtschaft und Gesellschaft«, wo formale Definition, Klassifikationen und Typologien wahre Orgien feiern, dank seinem gewaltigen Wissen, gezeigt hat, wie der Formalismus zur Kraft und Schärfe des Gehalts wird. Im Grund Weber'schen Rationalität als Rentabilität und methodischer Kalkulation herrscht Abstraktion- die Reduktion von Qualität auf Quantität (Wechselwert). Die abstrakte Vernunft wird zur konkreten Vernunft in der vorveranschlagten Herrschaft über die Natur und über den Menschen. Das ist bereits technische Vernunft, deren Rationalität imstande ist, Sachen und Menschen, Fabriken und Bürokratie, Arbeit und Freizeit, zu kontrollieren. In ihr beruht das, was Weber »Leistungsfähigkeit« genannt hat und was Marcuse akzeptiert hat, d. h. Fähigkeit und Beitrag zur Leistung. Wo aber nun Weber den Sieg der rationellen Bürokratie als Schicksal sah, dem sich niemand, auch der Sozialismus nicht, widersetzen kann, obwohl er eingesehen hat, daß die kapitalistische Rechnung, in ihrer formell rationellen Form, den Kampf des Menschen gegen den Menschen voraussetzt, womit sich, wie Marcuse sagt, »die Unmenschlichkeit dieser Rationalität in ihre Anfangs- und Abschlußbilanz einfügt.«, während Weber also ein Asyl für das Überbleibsel individueller Freiheit im Charisma sah, das er schon als etwas irrationales vorausgesetzt hatte, versucht Marcuse, zu zeigen wie die formale Rationalität des Kapitalismus an seine inneren Grenzen schlägt: auf die Tatsache des Privatunter-

²⁹ Vergl. Max Weber, »Protestantische Ethik und Geist des Kapitalismus«, »Veselin Masleša«, Sarajevo 1968, mit einem Nachwort von Vojin Milić, »Kapitalismus, Religion und Rationalität«, Vergl. ebenfalls Herbert Marcuse, Industrialisierung und Kapitalismus im Werk Karl Webers (in »Kultur und Gesellschaft«, II, S. 110 ff.)

³⁰ Vergl. Max Weber, Wirtschaft und Gesellschaft, S. 825

³¹ Ibid., S. 843. »Hier paßt sich«, sagt Weber, »der psychophysische Apparat des Menschen völlig den Anforderungen an, die die Außenwelt, Werkzeuge, die Maschine, kurz gesagt, die Funktion, an ihn stellt; sein durch eigene organische Verbindung gegebener Rhythmus weicht ab und rhythmisiert sich wieder durch eine planmäßige Verteilung auf die einzelnen Muskelfunktionen und die Schaffung einer optimalen Ökonomie der Kräfte, in Übereinstimmung mit den Arbeitsbedingungen. Dieser ganze Rationalisationsprozess läuft hier wie auch anderswo in staatlicher, bürokratischer Kompetenz, parallel zu einer Zentralisierung der wirklichen Antriebsmittel und der verfügbaren Gewalt des Herrschers«. (ibid., S. 695)

nehmens und des »freien Arbeiters«, sowie auf die Tatsache der Absonderung der freien Arbeit von den Produktionsmitteln. Andererseits feiert die kapitalistische »ratio« der mathematisierten Rentabilität ihre größten Erfolge in der Kalkulation des Verfalls, im Risiko der eigenen Vernichtung als auch in der Vernichtung ihrer Feinde. Von Weber übernahm Marcuse die These, daß die formale, technische Vernunft, bürgerlich (kapitalistische) Vernunft sei. »Der geronnene Geist« der bürgerlichen Maschine lebt und siegt weiter in den »electronic computers« als mächtigem Werkzeug manipulativer Politik. Und trotzdem entdeckt Marcuse in der unmenschlichen Rechnung dieser Macht auch eine Chance für die menschliche Freiheit. Sie dringt einerseits aus dem ziemlich evasiven Begriff der »neuen«, »revolutionären Technik«³² und andererseits aus irrationalen Quellen, aus dem Aufruhr der Sinne- der erotischen Sensibilität und Schönheit.

VI

Die Marcusesche »Kritische Theorie der Gesellschaft« zeigt nicht allein den Wandel von technologischer Rationalität zu politischer Rationalität, sondern auch die Verwandlung psychologischer Kategorien in politische Kategorien. Mit Hilfe von Freud demonstriert Marcuse wie unsere Zivilisation zu einer »repressiven Zivilisation« geworden ist. Daher fügt er in seine Theorie die Freudschen Kategorien des »Lustprinzips« und des Realitätsprinzips ein, im Glauben, daß die Psychoanalyse, besonders aber die Freudsche Erörterung der Kultur in ihrer eigenen Substanz »soziologisch« ist und daß sie, entgegen den Freudschen Revisionisten, keiner nachträglichen soziologischen Orientierung bedarf. Andererseits möchte Marcuse in der Erörterung des Eros und der Kultur seinen Teil zur Philosophie der Psychoanalyse beitragen, und nicht zur Psychoanalyse als therapeutischer Technik.³³

In diesem ganzen Komplex ist — wir wiederholen es noch einmal die Marcusesche Anstrengung von ungewöhnlich großer Bedeutung die Probleme der modernen Gesellschaft in erster Linie in der Optik von Ideologie und Kultur zu erörtern. So wurde auch das komplizierte »System der Bedürfnisse«, das bei Hegel in der Rechtsphilosophie untergebracht war und bei Marx einen Bestandteil seiner Kritik der politischen Ökonomie ausmacht, bei Marcuse sozusagen aus dem Gebiet der Ökonomie in die Domäne der Psychoanalyse »transportiert«. Womit wird das gerechtfertigt? Offensichtlich mit der festen Überzeugung Marcuses, daß sich die Herkunft der Unterdrückung nicht mechanisch aus der Ökonomie ableiten läßt. Die Zivilisation beginnt dann, wenn das primäre Ziel, die gänzliche Befriedigung der Bedürfnisse, wirksam zurückgewiesen wird, oder wie es in der Sprache der Psychoanalyse heißt, wenn das ursprüngliche »Lustsprinzip« in ein »Realitätsprinzip« umgebildet wird, das heißt, wenn Freude und Spiel, mit-

³² Vergl. Herbert Marcuse, a. a. O. S. 111—129. Vergl. ebenso *One Dimensional Man*, S. 227 (unsere Übersetzung, S. 211)

³³ Vergl. Herbert Marcuse, »Eros und Kultur«, S. 11, 15, 16.

tels der Arbeit, zu Produktivität und Sicherheit werden. Unter der Herrschaft des »Realitätsprinzips« entwickelt der Mensch eine Vernunftsfunktion und wird so, als denkendes Wesen, als Subjekt für die Rationalität eingespannt, die sich ihm von außen aufdrängt. Jetzt zeigt sich, wie sehr ästhetische und erotische Dimension fest miteinander verbunden sind. Aus dieser Unterjochung flieht nur die Phantasie als besondere Form der Gedankentätigkeit und bleibt in der Herrschaft des Lustprinzips. Sonst verwandeln sich die akkumulierten Triebe und ihre »motorische Entleerung«, unter der Herrschaft des Realitätsprinzips, zu einem Akt entsprechender, man könnte sagen, praktikabler Realitätsveränderung. Der Gang unserer Zivilisation ist mit der Unterdrückung eng verbunden, d. h. mit repressiver Beschränkung oder Unterdrückung der Sinnlichkeit, was nach Freud, durch einen primordialen Kampf um die Existenz bedingt ist. Der Mangel an Mitteln zum Leben also, Lebensnot, (Ananke) ist der »ökonomische« Grund (dies steht bei Marcuse in Anführungsstrichen), weshalb die Gesellschaft den Trieben Beschränkung auferlegt und sie auf Arbeitsaktivität und Anstrengung orientiert.³⁴ Das zivilisatorische Realitätsprinzip materialisiert sich, nach Marcuse, im Institutionssystem, unter dessen Herrschaft sich ständig die Unterordnung von Generationen unter die Autorität produziert, Hiermit perpetuiert sich, mit anderen Worten, das Dominationssystem. Die Entwicklung der Zivilisation zeigt damit jedoch, daß es keinerlei Gewinn ohne große Verluste gibt: Die Beseitigung von Not und Armut bedeutet gleichzeitig nicht automatisch auch das Ende von Barbarei, Leid und Unglück. Unfreiheit und Knebelung sind ein teurer Preis, der für den Fortschritt der Kultur bezahlt werden muß.

In der Auslegung Freuds, war Marcuse sich der Umstände tief bewußt, daß jede Gesellschaftsform, jede Zivilisation, eine Arbeitszeit fordern muß, um das Lebensnotwendige zu beschaffen, er ist aber entschieden dagegen, daß sämtliche Formen der Arbeit im Wesen mit dem »Lustprinzip« unvereinbar seien. Marcuse sieht Freuds pessimistischen Schluß, daß eine nicht repressive Zivilisation als Grundstein seiner Theorie unmöglich ist. Das hartnäckige Bemühen jedoch, den repressiven Gehalt der höchsten Kulturerungenschaften zu zeigen, scheint, Freud zur Negierung der Identität von Vernunft und Verdrängung zu führen, worauf sich die ganze Ideologie der Kultur aufbaut. Hiervon inspiriert folgert Marcuse: es besteht kein unversöhnlicher Konflikt zwischen der Arbeit (dem Realitätsprinzip) und Eros (dem Lustprinzip), sondern zwischen der entfremdeten Arbeit und dem Eros.³⁵ Da in der Freudschen ursprünglicher Konzeption des »Realitätsprinzips«, verständlicherweise keine Distinktion zwischen entfremdeter und

³⁴ Ibid., S. 21

³⁵ Ibid. S. 45 (in der Aufzeichnung)

libidinöser Arbeit besteht, sondern bei Fourier,³⁶ führt Marcuse zwei neue Kategorien ein, die den Freudschen metapsychologischen Kategorien historischen Charakter sichern sollen.

Das sind: a) ein Überschuß an Verdrängung (surplus repression) und das Ausführungs- oder Leistungsprinzip (performance principle). Die erste Kategorie führt, wie bereits der Name ankündigt, neue Ergänzungsbegrenzungen für die grundlegende Verdrängung ein, Beschränkungen, die durch die gesellschaftliche Domination bedingt sind. Diese Herrschaft unterscheidet sich von der rationalen Autorität, (die jeder gesellschaftlichen Arbeitsteilung inhärent ist und die für den Fortschritt eines jeden Ganzen erforderlich ist,³⁷ dadurch, daß sie verschiedene Gruppen durchführen oder auch der Einzelne, mit dem Ziel, eine privilegierte Stelle zu erlangen und sie zu haften. Die zweite Kategorie stellt ein Äquivalent zur entfremdeten Arbeit dar oder die dominierende geschichtliche Form des »Realitätsprinzips«. In ihr ist nicht allein eine marxistische kritische Haltung präsent, sondern ist sie auch unter den Einflüssen Webers (Leistungsfähigkeit) und Schellers (Leistungswissen) konstruiert.³⁸

Hier beruht vielleicht der Marcusesche Grundgedanke: In dem Zusammenschluß von einem Überschuß an Verdrängung mit dem Leistungsprinzip soll den Kern der repressiven Zivilisation gefunden werden. Wenn wir jetzt versuchen würden, diese Begriffe der Marcuseschen psychoanalytischen Sozialphilosophie in die Sprache des Marxismus zu übertragen, so könnten wir sagen, daß in der Sklaverei des Arbeiters auch die gesamte menschliche Sklaverei miteinbezogen ist und daß sämtliche andere Formen von

³⁶ Ibid., S. 174 ff. Den Begriff der »anziehenden Arbeit« oder der »Arbeit aus Lust« hat Marcuse mit Hilfe Fouriers ausgebaut. Und wie Fourier stellt er diese Arbeitskonzeption dem Industrialismus Saint Simons entgegen, in der Arbeit als Verpflichtung gilt, so daß auch Marcuse auf fourieristische und freudsche Weise den Begriff der »libidinösen Arbeit« konstruiert, als konkreten Begriff in der industriellen Zivilisation. Fourier wollte, wie Obren Blagojević zu Recht in seinem guten, leider jedoch fast unbeachteten Buch »Der utopische Sozialismus des Charles Fourier«, Beograd 1947, S. 70, meint »in der anziehenden Arbeit gleichzeitig das wirtschaftliche Ziel möglichst großen Überflusses und das psychologische Ziel der größten Freude erreichen.« Zu diesem Zweck mobilisiert Fourier die menschliche Wettbewerbs- Leidenschaft, um sie der zerstörenden Konkurrenz des entstehenden Kapitalismus entgegenzustellen. Marcuse bemüht sich ähnlich wie dort, im Begriff der »nichtrepressiven Sublimation« die menschliche Seele aus den Fesseln des repressiven Geistes mit dem Ziel zu befreien, eine Ordnung des »Befriedeten Daseins« zu erreichen. Marcuse flüchtet, genau wie Fourier, um dieses Ziel zu erreichen, nicht, vor der Idee der »Erziehungsdiktatur« als einem Mittel zur Beseitigung von Armut und Not (vergl. »Eros und Kultur«, S. 181, sowie die Zitate aus Fourier bei Dr. Obren Blagojević, Der utopische Sozialismus Charles Fouriers, S. 134 (Anmerkung 9)

³⁷ Vergl. Marcuse, a. a. O., S. 37. Der gleichen Idee verlieh Marcuse in seinem Beitrag zu der Sammlung in der Ausgabe Max Horkheimers, »Studien über Autorität und Familie«, Felix Alcan, Paris 1936, Ausdruck.

³⁸ Vergl. Max Scheler, Die Formen des Wissens und die Bildung, Bonn 1925, S. 35. Vergl. gleichfalls Herbert Marcuse, Eros und Kultur, S. 92.

Sklaverei nur Modifikationen und Konsequenzen der Arbeiterklaverei sind. Aber wünscht in Wahrheit Marcuse diese Schlußfolgerung?

Er würde sagen, daß er sie wünscht, weil er in der Freudschen Analyse eine besondere Bestätigung und Bestärkung der marxistischen Analyse sieht.³⁹ Demnach bleibt nur die Frage der Notwendigkeit offen, die ökonomische Analyse mit der Psychoanalyse auszutauschen. Marcuse hat zweifelsohne Recht, wenn er in der modernen »repressiven Zivilisation« ein infantiles Abhängigkeitsverhältnis des Individuums gegenüber der Gesellschaft sieht, das durch die wirksamen Techniken der »Sozialisierung« erreicht wird. Diese Techniken verhindern mehr als die elterliche Autorität, eine selbstständige Entwicklung der Triebe, so daß das »Individuum in seinen Triebbeziehungen reaktionär wird.«⁴⁰ Hier liegt, zweifellos der autoritäre Kern der totalitären Macht der Gesellschaft über den einzelnen, hier ist die Wurzel der »Introjektion« als eines Gefühls von Schuld und Angst vor der Rache der Erden- und Himmelsgötter, hier ist letztlich auch der Ursprung der unkritischen Unterwerfung zu suchen und, im Einklang damit, den Verlust der kritischen Meinung und Freiheit, dieser Marcuseschen »society without opposition«.

Wenn Marcuse von hier Grund für den »totalen Protest« des Individuums gegen die Gesellschaft, im Namen des »Lustprinzips und der »Prärogativen Privatheit« ableitet, soll das dann eine diametrale Gegenüberstellung von »Lustprinzip« und Freudschem »Relativitätsprinzip« sein? Selbstverständlich nicht. Mehr noch, in der Entsublimierung der Triebkräfte sieht Marcuse ein gefährliches Potential der faschistischen Massenbewegungen oder ein in-den-Dienst-stellen der Triebstrukturen in unmenschliche Herrschaftsformen.

Und weiter: wenn sich Marcuse gegen die »affluent society« als Rezultat des Leistungsprinzips erhebt, dann heißt das nicht »Rückkehr zur gesunden und robusten Armut, zu moralischer Sauberkeit und Einfachheit,«⁴¹ noch heißt seine Kritik an den Schrecken der kapitalistischen Industrialisierung, Einsatz für eine romantische Regression gegen die Technik. Die Kritik des »Realitätsprinzips« ist die Kritik des Marcuseschen umformulierten »performance principle« Leistungsprinzips, d. h. Kritik an jener Realitätsform, in der die entfremdete Arbeit herrscht. Das Problem bleibt trotzdem bestehen: würde diese Umformulierung legitim ausgeführt, führt der soziologische Wandel der ursprünglichen Freudschen Bedeutungen nicht nur zu ihrer Entnaturalisierung sondern auch zu falschen Schlüssen der gesamten »kritischen Theorie der Ge-

³⁹ Vergl. das Marcuse-Interview für Dragoljub Golubović, »Književne novine«, Beograd, vom 14. September 1968, S. 9. Vergl. Heide Berndt/Reimut Reiche, »Die geschichtliche Dimension des Realitätsprinzips, in der Habermas'schen Sammlung«, S. 112.

⁴⁰

⁴¹ Vergl. Herbert Marcuse, *One Dimensional Man*, S. 242 (unsere Übersetzung, S. 223).

sellschaft« auf diesem Gebiet? Und weiter, ist es nicht falsch, das bürgerliche »Realitätsprinzip« nicht nur mit dem Realitätsprinzip sondern mit der Realität überhaupt, zu identifizieren?⁴²

Alle diese Fragen sind mit der prinzipiellen Frage verbunden: ist eine fruchtbare Verbindung von Psychoanalyse und Marxismus möglich? Und, wie bekannt, beginnt dieses alte Problem mit den »Fällen« Wilhelm Reichs und Varjaschs und wird vermutlich auch nicht bei Marcuse aufhören. Im übrigen könnte man sagen, daß es in der Geschichte des menschlichen Gedankens viele fruchtbare Mißverständnisse, geglückte Symbiosen gegeben hat, die nicht allein den menschlichen Gedanken gefordert, sondern auch zu einem allgemeinen Fortschritt der Gesellschaft verholfen haben.

Verständlicher Weise läßt sich jedoch zu Marcuse einwenden, daß er das Lustsprinzip dem Realitätsprinzip scharf gegenüberstellt, denn Freud trennt ja den Begriff Id oder Es, der dem ersten angehört nicht streng vom Ego oder ich, das dem zweiten Prinzip zugehört. Diese Einwendung ist jedoch nur auf individuell psychologischer Ebene berechtigt, d. h. wenn man jede Möglichkeit einer soziologischen Interpretation ausschließt. Problematisch ist allerdings, inwiefern Marcuse die ursprüngliche Befriedigung des unkultivierten Eros idealisiert und auf die klassischen griechischen Urtypen des Glücks, Orpheus und Narziss, als Symbole der »großen Weigerung« verweist, im Gegensatz zu Prometheus als Ur-Heldentyp des »Leistungsprinzips« und der Kultur.⁴³ Aber ist es nicht, die Zeit, sich die Frage zu stellen, warum Marcuse bewußt die ideologischen Denkformen der vorpositivistischen Epoche regrediert und warum er vor dem Bestehenden abdiziert-zwar offen und ehrlich bekennd, daß die »kritische Theorie der Gesellschaft« nicht imstande ist, die Befreiungstendenzen innerhalb der bestehenden Gesellschaft zu demonstrieren.⁴⁴

Aber hiermit nähern wir uns dem Ende unserer Analyse: Dem Aufzeigen der utopischen »Alternativchancen« in der Marcuse'schen Theorie.

VII

Marcuse verübelt man, daß er die utopische Negativität fetischisiert und damit von der Marx'schen Lehre einen Schritt Zurück getan habe. Hier ist der Gedanke enthalten, daß der Sozialismus entweder wissenschaftlich oder kein Sozialismus ist. Kritik als totale Negation bleibt in Unfreiheit, denn wie jede abstrakt-totale Negation affirmiert sie das Ganze. Marcuses Versuch, in der Ästhetik und Erotik eine neue Dimension zu sehen, ist, wie diese Kritik meint, nicht gelungen, weil das Ästhetische und Ero-

⁴² Vergl. Heide Berndt/Reimut Reiche, a. a. O. S. 108

⁴³ Vergl. Herbert Marcuse, »Eros und Kultur«, S. 130 ff. Vergl. gleichfalls kritische Anmerkungen bei W. F. Haug (a. a. O. S. 70) und Heide Berndt/R. Reiche, a. a. O. S. 130.

⁴⁴ Vergl. Herbert Marcuse, One Dimensional Man, S. 254 (unsere Übersetzung, S. 234).

tische nicht per se eine zweite Dimension sind. Daher ist noch immer eine Übersetzung in die rationale Sprache erforderlich.⁴⁵ Wir wollen einmal die Berechtigung dieser Bemerkungen untersuchen. Unserer Meinung nach, stellt die Marcusesche Theorie keine totale Negation dar. In der Idee einer neuen, Technologie und einer »neuen Moral« sieht Marcuse die Chance, einer Versöhnung zwischen Logos und Eros, als Weg zur Erreichung eines »Befriedeten Daseins«. Aber als Folge des technologischen Determinismus,⁴⁶ d. h. einer Orientierung der Kritik auf die Produktionsmittel und nicht auf die Beziehungen in der Produktion,⁴⁷ bleiben diese Möglichkeiten einer neuen Gesellschaft in der Marcuseschen Ausführung nur unüberzeugende Forderungen. Die ganze Rationalität ist dem technologischen Prozeß einverleibt und dieser Prozeß selbst ist als eine Ideologie bestimmt. Die Vernunft ist sozusagen in den instrumentelle, utilitäre und Produktionsformen eingepfercht und versklavt und praktisch unfähig, sich aus ihnen zu befreien. Da sie mit der Herrschaft identifiziert wurde, muß nun auch die Vernunft transzendiert werden.

In der »entwickelten Industriegesellschaft« hat der Prozeß der allgemeinen technologischen Ideologisierung und Assimilierung keine einzige, traditionelle negative, revolutionäre Macht der antagonistischen Gesellschaft die Arbeiterklasse verschont, sondern hat sie mittels »Komfort« und »Industriebewußtsein« ihren Zielen untergeordnet. Der übertriebene Objektivismus, der nahezu verschüchtert aus allen Marcuseschen Formulierungen und Überschätzungen der »technologischen« Rationalität hervorschaut und den Marcuse, unserer Meinung nach, von Max Weber übernommen hat, treibt die Veränderungstypie in die Sphäre des Subjektivismus und damit in die Sphäre des Ungewissen. Daher muß die Befreiung von außen kommen, aus dem Reich der reinen Negativität, das in die Illegalität verbannt wurde. Das tragische Bewußtsein sucht und sieht die dynamischen Mächte im Bestehenden nicht, sondern »unter der konservativen Basis des Volkes«, man könnte sagen, in der Energie der Verzweigung der »Abgewiesenen und outsider, der Ausgebeuteten und Verfolgten anderer Farbe und Rasse, der Arbeitslosen und derjenigen, die keine Arbeit fin-

⁴⁵ W. F. Haug, a. a. O, S. 70

⁴⁶ Vergl. H. H. Holz, Der Irrtum der »großen Weigerung« und »Blätter für deutsche und internationale Politik«, 1/1968

⁴⁷ Da die »Kritische Theorie der Gesellschaft« sich selbst der wirtschaftlichen Analyse begeben hat konnte sie auch keine Antwort auf die Frage bieten — ob und in welchem Maße versteckte Klasseninteressen die Vorherrschaftskräfte leiten. Auf Grund der unbestreitbaren Tatsache, daß der heutige Umfang der Klassenverhältnisse und des Klassenkampfes wesentlich anders ist als im vergangenen, oder zu Beginn dieses Jahrhunderts, begnügte sich die »kritische Theorie der Gesellschaft« mit der einfachen Feststellung, ohne wirkliche Beweise, daß sich die Gegensätze in der Industriegesellschaft vereinen und konvergieren, und führte das ganze Problem auf das Gebiet der Anthropologie.

den können.«⁴⁸ Eine Opposition können daher nur solche bieten, die außerhalb des Systems stehen oder an seinen Marginen. Aber man kann auch bemerken, daß allein damit ihr Aufruhr noch keine Revolution, eine wahre Veränderung des Bestehenden ist, sondern nur die Revolte der Verzweifelnden, die eher an eine Apokalypse gemahnt als sie eine Freiheitschance zu bieten. Denn Revolution ist per definitionem rationell im Sinne der Freiheit und nicht Kalkül, und die Revolte ist eine irrationale Kategorie. Denn in der Revolte liegt auch die Chance des Sieges. Hier besteht die Gefahr, daß die Trieb- und residuelle Sphäre über die Vernunft triumphiert und wirklich transzendiert, jedoch auf unvernünftige Weise, und nicht, wie Marcuse sagte, »in den Forderungen der Gedanken und im Wahnsinn der Liebe.«⁴⁹

In dem Marcuse die Dialektik vor dem Positivismus und der Irrationalität verteidigt, hat er recht, wenn er feststellt, daß die positive Wissenschaft keine ausreichende Garantie für Wahrhaftigkeit ist, denn sie umfaßt nicht die historische Dimension der Zukunft. Daher hat er aus guten Grund den Gedanken Ernst Bloch übernommen: »Denn was ist, kann nicht wahr sein«,⁵⁰ in dem er Raum für eine revolutionäre Utopie schafft. Daher sollen sich die »Realisten« nicht täuschen, denn das utopische Verlangen ist kein Selbstbetrug. Ein Reich der Träumer, ein bloßes Desideratum, sondern, wie der alte Bloch sagen würden: »docta spes«, gelehrte Hoffnung«, die sich an das anlehnt, was noch nicht ist, aber unausweichlich wird. In seiner kürzlichen Schrift »Frieden als Utopie« hat Marcuse auf überzeugende Weise gezeigt, was diese Utopie bedeutet und wie die Chancen für den Frieden im Sturmwind der kontinuierlichen Gewalt stehen, die in der Invasion in die Tschechoslowakei ihre Krönung fanden. Jeder »Realist« in der Politik, der die gegebene Wirklichkeit (das Bestehende) mit der Wirklichkeit als solcher verwechselt — auf Grund der richtigen Tatsache, daß Frieden in der bisherigen Geschichte nur ein Zwischenakt der Kriegstragödien ist, wird niemals die »Friedensidee ohne innere Grenzen« begreifen können, weil diese Idee eine utopische, mithin geschichtliche Möglichkeit ist. »Frieden als Lebensform« sagt Marcuse zu Recht »ist eine Möglichkeit nur jenseits der gesamten Sphäre von Politik, Herrschaft, autoritärer oder demokratischer.«⁵¹ Mehr noch, auch die Revolution, die nur

⁴⁸ Vergl. Herbert Marcuse, *One Dimensional Man*, S. 256 (unsere Übersetzung, S. 236) An gleicher Stelle zeigt Marcuse suggestiv auf, wie diese Befreiungshoffnung aus der Hoffnungslosigkeit hervordringt: »Wenn sie sich sammeln und auf die Straßen gehen, unbewaffnet und schutzlos, um ihre elementären Bürgerrechte zu fordern, so wissen sie, daß sie von Hunden, Steinen und Bomben, Gefängnis, Konzentrationslager, ja sogar vom Tod erwartet werden. Ihre Kraft steht jenseits politischer Demonstration für die Opfer des Gesetzes und der Ordnung.«

⁴⁹ *Ibid.*, S. 127, (unsere Übersetzung, S. 127)

⁵⁰ Vergl. Ernst Bloch, »Philosophische Grundfragen I. Zur Ontologie des Noch-Nicht-Sein, Suhrkamp, Frankfurt/M., 1961 S. 63. Zur Marcuseschen Auffassung der Utopie und der Utopie überhaupt vergl. die interessante Polemik zwischen G. K. Kaltenbrunner, »Mutmaßungen über Marcuse in »Neues Forum«, Heft 1969/170, Wien, 1968 und Maria Szeeci »Zur Pathologie der Utopie«, »Neues Forum«, Heft 173, Wien 1968.

⁵¹ Vergl. Herbert Marcuse, »Friede als Utopie«, in »Neues Forum«, Heft 179/180, Wien 1968, S. 706

alte Institutionen stürzt, aber neue Machtinstitutionen errichtet und festigt, ist nicht imstande, einen dauernden Frieden zu garantieren. Bis dahin können wir vollkommen mit Marcuse einverstanden sein. Aber wie stehen die Chancen für einen Frieden oder ein »befriedetes Dasein«? Dieser läßt sich, nach Marcuse, nur durch die »Umwertung aller Werte« sichern, die eher Aufruhr des Körpers, »Rebellion der Instinkte«, bedeutet, als Widerstand der Vernunft, ein Aufruhr, der das Leben als Ziel will und nicht mehr als Mittel. Auf diesen Wandel der menschlichen Natur ist auch der globale Aufstand der Jugend, besonders der Studenten gerichtet. Diese Bewegung ist, wie Marcuse denkt, heute die einzige tatsächliche Friedensbewegung und mithin eine tatsächliche Gefahr für das Bestehende, gewaltlose Macht der Negation. Dies ist aber- nach Marcuse- keinerlei pazifistische Bewegung, sondern Kampf und offener Krieg gegen die Gewalt.

Tatsächlich ist die Jugendbewegung in der Welt heute eine planetarische Bewegung. Man kann mit Marcuse konform gehen, daß es sich um eine »Friedensbewegung durch Kampf« handelt. Was jedoch in der Marcuseschen Konzeption stört ist die Betonung des instinktiven Widerstands als primordialer Konstante dieser Bewegung der jungen Menschen. Es stellt sich die Frage, was worüber herrscht, — der Instinkt über die Vernunft oder die Vernunft über den Instinkt? Diese Frage stellt sich aber weder im theologischen noch im moralistischen Sinn, nach denen der Instinkt immer zum Bösen führt. Sie stellt sich vom Standpunkt der Revolution aus. Nach welchem Kriterium soll man also die nazistische Jugendbewegung von der linken, sozialistischen Bewegung trennen? Auf die teuflische Einwendung ihrer Kritiker zum »Linksfaschismus«, versucht die Jugendbewegung erst, zu antworten.⁵² Denn die Bestrebungen der Jugend sind potentiell

⁵² Habermas selbst, der die hypothetische Formel vom »Linksfaschismus« gefunden hat und der in Marcuse den Lehrer der neuen Linken« sah, ist der Meinung, daß viele junge Revolutionäre verständlich aber nicht gerechtfertigt, seine Schriften für eine unbestimmte Negation des Bestehenden nutzen. Die »große »Zurückweisung« ist Metapher für eine Haltung, jedoch nicht aus per se, eine Einsicht. Marcuse hat das eine nicht mit dem anderen verwechselt. »Gewalt« sagt Habermas, kann man nur dann fordern und nur freiheitlich-schöpferisch werden in dem Maße, in dem durch die Unterdrückermacht eine solche Lage erpreßt wird, die sich im Bewußtsein als allgemein unterträglich zeigt. Nur diese Gewalt ist revolutionär; diejenigen, die das ignorieren, tragen nicht zu Recht das Bild Rosa Luxemburs über sich«, (a. a. O. S. 16). Der Mitarbeiter Habermas', Oscar Negt, verweist in seinem Beitrag »Studentischer Protest«-Liberalismus«-»Linksfaschismus« und im »Kursbuch 13, 1968 Suhrkamp, S. 179—189 darauf, daß der Einwand des »Linksfaschismus« Ausdruck eines Spaltungsgrades im bürgerlich-liberalen Bewußtsein ist. »Linksfaschismus« sagt Negt, ist die Projektion von Faschisierungstendenzen auf Randgruppen, die sich leicht diskriminieren lassen. Diejenigen, die heute ohne Zurückhaltung von Terror und Faschismus sprechen, wenn sie auf die Aktionen der Studentenbewegung gegen System, Apparatur und Institution (und nicht gegen Menschen verweisen, sollten bedenken, daß vor allem heimtückische Entwertung von Grundrechten und Untergrabung demokratischer Institutionen der Verteidigung der technologischen Rationalität dazu verhilft, den Boden zu bereiten, auf dem ein neuer Faschismus erwächst.« (S. 189)

identisch mit der revolutionären Utopie und Freiheit.⁵³ Ist die Herrschaft der Vernunft nicht gerade in der studentischen Jugendbewegung indiziert? Trotzdem bleibt eine Frage bestehen: Warum hat Marcuse resignierend die Vernunft der Dämonie der kapitalistischen und stalinistischen Industrialisierung überlassen, um exaltiert mit der Rebellion des Instinktes gegen die Steifheit, Brutalität und das »Leistungsprinzip der gleichen industrialisierten Zivilisation, gegen ihre Ideologie vom Übermenschlichen, Helden, Krieger und Sieger zu reagieren? Es können wirklich nur revolutionäre Utopien und nicht Utopien einer Revolte wirkliche Freiheit sein und mehr noch, eine neue Dimension von Liebe und Schönheit freimachen. Aber deshalb verläßt diese Utopie auch nicht freiwillig den Boden der Wissenschaft mit den Mächten der »Domination«, gegen die Marcuse mit Recht ist, weil er eine Kontrolle des Dialektischen über die formale Vernunft möchte, weil er die Kontrolle des Menschen, eine Kontrolle der Vernunft über die Kräfte will, die sie bisher kontrolliert und behindert haben. Der utopische Impetus hat daher nur dann einen Sinn, wenn er nicht von außen, oder vom Rand der bestehenden Gesellschaft, kommt, sondern aus seinem Innern auch als immanente Kraft tatsächlicher historischer Veränderungen und Negationen.

Wir wollen jedoch Marcuse nicht zu sehr tadeln: sein Pessimismus besteht nicht ohne Grund und kann nicht von einem benignen Optimismus ersetzt werden, der lächerlich im leeren Raum zappelt.

Die moderne Gesellschaft, die kapitalistische wie die sozialistische, sieht wirklich einem hermetisch verschlossenen Gefäß gleich, in dem der menschliche Geist und sein Befreiungspotential gefangen sind. Die Marcusesche »Kritische Theorie der Gesellschaft« entstand in der Atmosphäre einer großen weltgeschichtlichen Krise. Das ist vor allem die Krise des geschichtlichen Subjekts im Zeitalter einer kapitalistischen Stabilisierung. Diese Theorie wurde im Kampf gegen die Schrecken der faschistischen Tyrannei geboren, entwickelte sich in der Epoche des stalinistischen Terrors und den Schrecken des kalten Krieges und MacCarthysmus. Sie wurde zum größten Teil unter dem negativen Einfluß der amerikanischen spätkapitalistischen Zivilisation aufgebaut, in dem die Arbeiterklasse erfolgreich in ein System totaler Herrschaft und Komforts eingespannt ist. Lassen Sie uns zum Schluss noch hinzufügen, daß die kritische Theorie der Gesellschaft implizite auch den sozialdemokratischen Opportunismus registriert hat, womit im großen und ganzen das Verzeichnis der Niederlagen und der geschichtlichen Ohnmacht der Kräfte des Fortschritts abschließt. Alle konterrevolutionären Kräfte haben nicht nur vereint miteinander mit Hilfe von Peitsche und Schläge gearbeitet, sondern auch, oder vielleicht sogar in erster Linie, mit Hilfe einer Arbeitsideologie jeden Widerstand unterbunden, jede Pore für Frischluft der Veränderung und des Fortschritts ver-

⁵³ Vergl. mein Essay »Revolution und Freiheit« in dem Buch »Ordnung und Freiheit«, Kultura, Beograd, 1967

stopft und, was das Wichtigste ist, jedes Opfer und jeden Kampf um das Glück des Menschen und für seine Freiheit als illusorisch hingestellt. Auf diesem Boden eines geschichtlichen Vakuums beruht nicht nur die Marcusesche Idee, sondern auch die Idee seines Freundes Walter Benjamin,⁵⁴ wie vielleicht auch die Ideen Sartres und Camus. Hier beginnt auch die Rechtfertigung der Utopie von der Revolte, aber nicht auch ihre geschichtliche Aufrichtigkeit. Oder genauer gesagt: Sie taugt nur zum Erwecken der eingeschlaferten Mächte, als »Detonator« (sei es auch Palahs Selbstverbrennung) der »wahnwitzigen Tapferen« oder als Vorspiel zu einem tatsächlichen revolutionären Wandel. Wäre dies nicht der Fall bliebe sie nur reaktionäre Romantik oder »heroische Pose«.

Die Riesenbewegung der französischen Arbeiter und Studenten im Frühjahr des vergangenen Jahres, die eine Masse von Millionen zum Erwachen brachte, sowie auch die zahlreichen Studenten- und Jugendbewegungen, die überall auf unserem Planeten gegen alle Formen der Gewalt aufstehen- eine Gewalt, die die Opfer zu

⁵⁴ Der Einfluß Walter Benjamins, Marcuses Freund, nicht allein auf Marcuse, sondern auf den ganzen »Frankfurter Kreis« ist immer augenscheinlicher, seit in den letzten Jahren einige nichteröffneten Schriften Benjamins erschienen sind; wie bekannt, ging Benjamin nicht nach Amerika sondern vergiftete sich an der spanischen Grenze auf der Flucht vor den Pogromen der Gestapo. Dieser Einfluß ist durch die Konzeption der Gewalt, des Verhältnisses von Krieg und Frieden, die Idee des Glücks, und besonders in der Kritik jenes Phänomens zu sehen, das man Arbeitsideologie nennen könnte. Benjamin hat mit besonderer Schärfe vermerkt, wie diese Ideologie, dieser »Webersche Geist des Kapitals« vom Bürgertum auf die Sozialdemokratie übergegangen ist. Er begriff, daß der Konformismus der Sozialdemokratie nicht allein ihre Taktik sondern auch ihre wirtschaftlichen Vorstellungen umfaßt. Ihr dient die technische Entwicklung als Strömung, die sie entlang zu schwimmen gedankt. Von da ist es nur noch ein Schritt zur Fabrikarbeit als politischer Leistung. Die alte protestantische Moral feierte in säkularisierter Form bei den deutschen Arbeitern ihre Auferstehung. Das Gothaer Programm trägt in sich bereits die Spuren dieser Täuschung, der sich Marx allein entgegenstellte. Daher zieht der Vulgärmarxismus nur den Fortschritt in der Bewältigung der Natur in Betracht, sieht aber nicht den Rückschritt der Gesellschaft. Er zeigt bereits technokratische Züge, die man späterhin beim Faschismus treffen wird. Denn Arbeit verweist auf die Ausbeutung der Natur, die sich mit naiver Zufriedenheit der Ausnutzung des Proletariats entgegenstellt. Dies ist jedoch nicht alles. Diese Ideologie der Arbeit hat dazu verholfen, daß die Arbeiterklasse den Klassenhaß und den Opferwillen verliert. So wurde im Verlauf der Jahrzehnte der Name Blanquia aus dem Arbeiterkampf gelöscht, der mit starker Stimme das vergangene Jahrhundert erschütterte. Daher ist ein »tigerleicher Sprung in die Vergangenheit erforderlich, um den Weg in die Zukunft zu erhellen«. (Vergl. Walter Benjamin, »Zur Kritik der Gewalt und andere Aufsätze. Suhrkamp, Frankfurt/M. 1965 S. 85 ff., wie auch Marcuses Vorwort zu diesem Buch und meine Rezension in der Zeitschrift »Filosofija«, 4/1967, S. 197 ff. Ich bin fest davon überzeugt, daß die Wurzel der historischen Ohnmacht des aktuellen Kommunismus in seiner sozialdemokratischen Nachfolge liegt, besonders aber in der sorgfältig gepflegten Ideologie der Arbeit, die Benjamin mit soviel Stärke kritisiert hat. Daher ist es gar nicht verwunderlich, daß einige moderne »kommunistische« politiker Rationatoren mit unverhohlener Schärfe nicht allein Marcuse verurteilen, sondern auch das geschichtliche Opfer eines Che Guevara, so wie das damals auch die sozialdemokratischen Opportunisten mit ihrer zynischen Verhöhnung »des Sturms auf den Himmel« der russischen Revolution taten.

Schuldigen erklärt- versprechen trotz des russischen Winters einen sozialistischen Frühling. In seinen letzten Schriften schließt sich Marcuse mit ganzem Herzen dieser erwachten Hoffnung an.⁵⁵ Allen Einwendungen, die wir ausgeführt haben zum Trotz sollte man die Marcusesche »Kritische Theorie der Gesellschaft« als einen Golfstrom im eisigen Ozean kalkulativen Denkens ansehen.

⁵⁵ Vergl. nicht allein das Marcuse-Interview für »Književne novine« sondern auch sein Gespräch mit Heinrich von Nussbaum, das im »Neuen Forum« veröffentlicht wurde. »Neues Forum«, Heft 181, vom Januar 1969, S. 26—29. Seine Erfahrungen des vergangenen Jahres zusammenfassend, weist Marcuse darauf hin, daß unsere Zeit eigentlich eine revolutionäre Zeit ist und daß daher die bestehenden Regime bis an die Zähne bewaffnet seien. Aber Marcuse fährt fort: dies müßte ein armseliger Marxist oder Intellektueller sein, der unterstellte, daß in Zukunft keine Revolutionen mehr möglich sind: »(ibid., S. 27)

DÉCLARATION DU COMITÉ DE RÉDACTION DE LA REVUE »PRAXIS«*

D'après les nouvelles publiées dans les journaux yougoslaves et étrangers, l'éminent philosophe marxiste tchèque et le membre du Comité de soutien de la »Praxis«, Karel Kosik est arrêté en Tchécoslovaquie sous l'accusation de participation à l'activité contre-révolutionnaire.

Karel Kosik est connu au public tchécoslovaque, yougoslave et international par ses travaux philosophiques grâce auxquels il s'est affirmé en tant qu'un des plus remarquables philosophes marxistes contemporains. Son nom, acquis par l'activité philosophique publique, ne peut être effacé de l'histoire du marxisme du XX^e siècle par aucune persécution policière et judiciaire, de même que ne le pouvaient être les noms de Georg Lukács, Ernst Bloch, Henri Lefebvre et d'autres marxistes qui étaient persécutés et diffamés de la part des stalinistes. Les persécutions de la pensée créatrice marxiste, loin de pouvoir compromettre les penseurs marxistes, ne peuvent que compromettre encore plus leurs persécuteurs. Accuser un philosophe marxiste pour l'activité contre-révolutionnaire est plus qu'absurde, parce que le marxisme est la pensée révolutionnaire de notre temps et ceux qui ont consacré toutes leurs forces à la défense et au développement créateur de la pensée de Marx, ne peuvent pas être contre-révolutionnaire. La théorie que ceux qui développent en public l'activité scientifico-philosophique marxiste peuvent participer en secret aux complots antisocialistes, ne peut pas être convaincante non plus, parce que les philosophes marxistes qui luttent publiquement pour leurs convictions contre toutes les conceptions réactionnaires et contre-révolutionnaires (y compris celles bureaucratique-dogmatiques) n'ont pas besoin d'une activité secrète et pas le moins du monde d'une activité par laquelle ils nieraient toute leur activité publique.

En refusant la pensée même que Karel Kosik en tant qu'un honneur de la pensée marxiste contemporaine, pourrait être impliqué dans l'activité antisocialiste, nous en appelons à tous ceux desquels dépend son destin, de le libérer immédiatement et de lui rendre possible la continuation du travail créateur pour le bien de la pensée marxiste tchécoslovaque et mondiale.

A Zagreb, février 1972

Comité de rédaction
de la revue »Praxis«

* Cette déclaration a été publiée en février dans l'édition yougoslave de »Praxis«. Après ce moment nous avons appris que les persécutions contre les intellectuels marxistes en Tchécoslovaquie continuent et que plusieurs philosophes et sociologues ont été emprisonnés ou ont perdu leur travail.

AN DIE MITARBEITER UND LESER

Der Hauptteil der Zeitschrift PRAXIS bringt in der Regel Artikel über ein bedeutendes Thema oder Problem (der Maximalumfang der einzelnen Beiträge beträgt 20 Schreibmaschinenseiten mit normalen Abstand). Die nächsten Hefte werden folgenden Themen gewidmet sein.

DAS DENKEN VON E. BLOCH

DAS DENKEN VON G. LUKACS

SELBSTVERWALTUNG UND MANIPULATION

DIE VERANTWORTUNG DER INTELLEKTUELLEN HEUTE

DIE WISSENSCHAFTLICH-TECHNISCHE ENTWICKLUNG
UND SOZIALISMUS

SARTRE UND DER MARXISMUS

DIE GEGENWÄRTIGE KUNST UND DAS DENKEN

. ÜBER KUNST

»KRITISCHE THEORIE DER GESELLSCHAFT«

Außer dem thematischen Teil beinhaltet die Zeitschrift auch folgende Rubriken: Porträts und Situationen (bis zu 16 Seiten), Gedanke und Wirklichkeit (bis zu 16 Seiten), Diskussion (bis zu 12 Seiten), Buchbesprechungen und Notizen (bis zu 8 Seiten), Das Philosophische Leben (bis zu 6 Seiten).

Alle Manuskripte werden in zwei Exemplaren an folgende Adresse erbeten: Redaktion der Zeitschrift PRAXIS, Filozofski fakultet, Zagreb, Ulica Đure Salaja br. 3. In Betracht kommen nur Manuskripte die bis jetzt noch nicht veröffentlicht wurden. Die Manuskripte werden nicht zurückgesandt. Die in den einzelnen Beiträgen zum Ausdruck gebrachte Meinung deckt sich nicht unbedingt mit der Meinung der Redaktion.

AN DIE ABONNENTEN UND KÄUFER

Die Zeitschrift PRAXIS erscheint in einer jugoslawischen Ausgabe (in serbokroatischer Sprache) und in einer internationalen Ausgabe (in englischer, französischer und deutscher Sprache). Die jugoslawische Ausgabe erscheint zweimonatlich (jeweils zu Beginn der ungeraden Monate). Die internationale Ausgabe erscheint vierteljährlich (jeweils im Januar, April, Juli und Oktober).

DIE JUGOSLAWISCHE AUSGABE kostet im Einzelhandel US Dollar 1,25 oder das Äquivalent in einer konvertible Währung: das Abonnement für 1 Jahr US Dollar 6; 2 Jahre US Dollar 11 oder das Äquivalent in einer konvertible Währung.

DIE INTERNATIONALE AUSGABE kostet im Einzelhandel US Dolar 2.— oder das Äquivalent in einer konvertible Währung; das Abonnement für 1 Jahr US Dollar 7.—; 2 Jahre US Dollar 13.—; 3 Jahre US Dollar 18.—; oder das Äquivalent in einer konvertible Währung.

ABONNEMENTS nimmt die Redaktion der Zeitschrift »Praxis« entgegen. Wir bitten, Schecks auf die Adresse der Redaktion *Praxis, Filozofski fakultet, Zagreb, Đure Salaja 3, Jugoslawien* auszustellen.

