

# PRAXIS

PHILOSOPHISCHE ZEITSCHRIFT

*πραξις*

SOZIALISMUS UND ETHIK – M. Kangrga, M. Životić, M. Marković, R. Supek und D. Grlić ● PORTRÄTS UND SITUATIONEN – R. Muminović: Philosophie der Heimat ● GEDANKE UND WIRKLICHKEIT – Lj. Tadić: Proletariat und Bürokratie ● DISKUSSION – K. Axelos: Thesen zum Problem der revolutionären Praxis – P. Vranicki: Einige Gedanken über Humanität in der Theorie und der geschichtlichen Praxis ● BUCHBESPRECHUNGEN UND NOTIZEN – Über die Werke von E. Morin, S. Mallet, Z. Kosidovski und W. Strolz ● DAS PHILOSOPHISCHE LEBEN – G. Petrović: Marx und die westliche Welt

4 · 1966

# PRAXIS

PHILOSOPHISCHE ZEITSCHRIFT

## Redaktionskomitee

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

## Chefredakteure

*Gajo Petrović und Rudi Supek*

## Redaktionssekretär

*Boris Kalin*

## Technische Leitung

*Zlatko Posavac*

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

DIE JUGOSLAWISCHE AUSGABE kostet im Einzelhandel US Dollar 1,25 oder das Äquivalent in einer konvertiblen Währung; das Abonnement für 1 Jahr (6 Hefte) beträgt US Dollar 6 oder das Äquivalent in einer konvertiblen Währung.

DIE INTERNATIONALE AUSGABE kostet im Einzelhandel US Dollar 1,50 oder das Äquivalent in einer konvertiblen Währung; das Abonnement für 1 Jahr US Dollar 5; 2 Jahre US Dollar 9.50; 3 Jahre US Dollar 13.50 oder das Äquivalent in einer konvertiblen Währung.

ABONNEMENTS nimmt die Redaktion der Zeitschrift »Praxis« entgegen; die Postanweisungen sind auf das Girokonto: »Praxis« Zagreb, Nr. 301-8-86 erbeten; die Einzahlungen aus dem Ausland auf dasselbe Konto mit der Anmerkung: »PRAXIS«, Zagreb, Narodna banka Jugoslavije SDK pri Filijali 301. Auf der Postanweisung bitte den Namen und die Adresse des Abontenten leserlich schreiben und auf der Rückseite das Jahr, für das das Abonnement gelten soll, bezeichnen,

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

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

# PRAXIS

REVUE PHILOSOPHIQUE  
EDITION INTERNATIONALE

ZAGREB, 4<sup>e</sup> TRIMESTRE

2<sup>ème</sup> ANNEE, N<sup>o</sup> 4

## SOCIALISME ET ETHIQUE

Milan Kangrga / Sozialismus und Ethik . . . . .	379
Miladin Životić / Is Equality a Moral Value of our Society . .	395
Mihailo Marković / The Personal Integrity in Socialist Society	405
Rudi Supek / L'homme sans mesure sociale . . . . .	413
Danko Grlić / Persönlichkeit und Tapferkeit . . . . .	421

## PORTRAITS ET SITUATIONS

Rasim Muminović / Philosophie der Heimat . . . . .	434
--	-----

## PENSEE ET REALITE

Ljubomir Tadić / Le prolétariat et la bureaucratie . . . . .	449
--	-----

## DISCUSSION

Kostas Axelos / Douze thèses lacunaires sur le problème de la praxis révolutionnaire . . . . .	476
Predrag Vranicki / Einige Gedanken über Humanität in der Theorie und der geschichtlichen Praxis . . . . .	479

## COMPTES RENDUS ET NOTES

Edgar Morin / Introduction à une politique de l'homme (R. Supek) . . . . .	489
Serge Mallet / Le Gaullisme et la Gauche (Rudi Supek) . . . . .	491
Zenon Kosidowski / Les légendes bibliques (Branko Bošnjak) . . . . .	493
Walter Strolz / Menschsein als Gottesfrage (Branko Bošnjak) . . . . .	495

## VIE PHILOSOPHIQUE

Gajo Petrović / Marx and the Western World . . . . .	498
--	-----

## APPENDICE

Sommaire de «Praxis», édition yougoslave 1966 . . . . .	505
Index des auteurs de Praxis, édition internationale 1966 . . . . .	509

## INFORMATION

*Au cours de sa réunion du 28 septembre 1966, la rédaction de «Praxis» a pris connaissance d'un message de Danilo Pejović faisant part de son désir de cesser sa collaboration.*

*Afin d'assurer la continuité du travail au sein de la rédaction, cette dernière a élu à l'unanimité rédacteur en chef, en remplacement de Danilo Pejović, Rudi Supek, jusqu'à présent membre de la rédaction.*

## SOZIALISMUS UND ETHIK

*Milan Kangrga*

Zagreb

Das Thema dieses Artikels – das im Titel bereits angedeutet ist – wird uns zwangsläufig zur Frage nach dem Sinn und dem Charakter des Verhältnisses zwischen Moral und gesellschaftlicher Wirklichkeit führen, zu einer Frage, die sich aber in dem Moment zu einem spezifisch philosophischen Problem erweitert, wenn es sich um die *sozialistische* gesellschaftliche Wirklichkeit handelt. Dann haben wir es nämlich mit jener geschichtlichen Situation zu tun, die die Respektierung der Marxschen Stellungnahmen fordert, die auf die Möglichkeit einer Lösung dieses so aktuellen und heutzutage immer häufiger diskutierten Problems in der zeitgenössischen marxistischen Philosophie hinweisen. Die Ignorierung sogar der expliziten, ganz bestimmten und klar formulierten Marxschen Stellungnahmen, die im Rahmen seiner Lehre durchaus nichts Sekundäres oder Nebensächliches sind, sondern die aus dem Kern seines gesamten, geschichtlich begründeten, gedanklichen Wollens hervorgehen, führt dazu, daß man sich nur auf der Oberfläche der Sache, d. h. des Sozialismus bewegt, wie es schon allzuoft die theoretische Art des Zugangs zum Phänomen der Moral bewiesen hat, die aus verschiedenen Gründen nicht den richtigen Weg zu den epochemachenden und revolutionären Gedankengängen von Marx finden kann. Deshalb wollen wir hier zumindest versuchen, eine Möglichkeit anzudeuten, wie man sich dem Geist und dem Sinn der Marxschen Fragestellung im Zusammenhang mit dem Phänomen der Moral im Hinblick auf die sozialistische gesellschaftliche Bewegung nähern könnte.

In der Vorrede zu seinem Werk *Kritik der praktischen Vernunft* schrieb Kant Folgendes:

»Ein Rezensent, der etwas zum Tadel dieser Schrift sagen wollte, hat es besser getroffen, als er wohl selbst gemeint haben mag, indem er sagt: daß darin kein neues Prinzip der Mortalität sondern, nur eine *neue Formel* aufgestellt wurde. Wer wollte aber auch einen neuen Grundsatz aller Sittlichkeit einführen und diese gleichsam zuerst

erfinden? gleich als ob vor ihm die Welt in dem, was Pflicht sei, unwissend oder in durchgängigem Irrtume wäre.«<sup>1</sup>

Etwas Ähnliches sagt auch Marx, wenn er betont, daß die Menschheit keine *neue* Arbeit beginnt, sondern die Realisierung der (in diesem Fall der ethischen) Ideen der Vergangenheit anstrebt.<sup>2</sup>

Wir haben diese zwei Stellungnahmen, die Kantsche und die Marxsche, angeführt, nicht um aufzuweisen, daß sie, hervorgegangen aus der Ausrichtung und dem Geist einer revolutionären Epoche, inhaltlich und sinngemäß in einer wichtigen Frage übereinstimmen, sondern um zu sehen, auf welche Weise sie sich dem gegenüber verhalten, was hier implizite betrachtet wird, wenn die Rede von dem Verhältnis zwischen der Moral und der gesellschaftlichen Wirklichkeit ist – nämlich gegenüber der *sozialistischen* Moral. Das ist insofern notwendig, weil man oft auf Bestimmungen und Auffassungen stößt, ja sogar auf Versuche der Formung und des »Aufbaus« der sgn. sozialistischen oder der marxistischen Ethik in einem Sinne, der eigentlich mit diesen philosophisch durchdachten und ihren Konsequenzen nach weitreichenden und fruchtbaren Standpunkten unvereinbar ist. Die Unvereinbarkeit, um die es hier geht, resultiert unserer Meinung nach aus einem Mißverständnis des Wesens der Moralität, einer Moralität, die hier als Problem umgangen wird; stattdessen wird bei dieser Bestimmung der Schwerpunkt auf das »Sozialistische« verschoben, und zwar im Sinne eines (geradezu als wertend aufgefaßten) *Positivums*, während die Begriffe der Moral und der Moralität als selbstverständliche, als durch und durch unproblematische, unberücksichtigt bleiben. Oder einfacher ausgedrückt, unter der »sozialistischen Moral« wird eine von Grund auf neue Qualität verstanden, durch die sie sich sowohl theoretisch als auch praktisch von allen bisherigen moralischen Formen, also ganz allgemein von aller bisherigen (klassegebundenen) Moral zu unterscheiden hätte, die sie also qualitativ allein schon durch die Bestimmung als eine »sozialistische« überragen und überwinden sollte, wobei man vergißt, daß dabei aber immer noch eine Moralität besonderer Art übrigbleibt, was schon die Benennung selbst zeigt. Es handelt sich also um die Klassegebundenheit als Kriterium der Unterscheidung und nicht um das Wesen der Moralität. Das führt seinerseits, gerade weil es dabei zu gar keinem wirklichen geschichtlichen, gedanklich-praktischen Umschwung gekommen ist, sondern weil man nur an eine bereits eingeführte Positivität anknüpft, diese ganze im Wesentlichen nicht zu Ende gedachte Auffassung zu unlösbaren Widersprüchen und in sichtbare Schwierigkeiten. Andererseits liegt der grundlegende methodische (aber nicht nur der methodische, sondern auch der geschichtlich-sinnhaltige) Fehler bereits im Zugang zu dieser Bestimmung, die völlig unkritisch angenommen und weiter theoretisch ausgearbeitet wird, in der nichtreflektierten, nichtanalysierten und daher nicht-durchdachten Auffassung oder Behauptung, daß auch die sozialistische oder kommunistische Gesellschaft (hier in einem völlig statischen

<sup>1</sup> I. Kant: Kritik der praktischen Vernunft, in Kants Werke, Bd. 5, Kassierer, Berlin 1914; Vorrede, S. 8.

<sup>2</sup> Siehe: K. Marx, Aus dem Brief an Ruge, September 1843, in: Der historische Materialismus – Frühschriften I. Kröner Verlag, Leipzig 1932, S. 227.

Sinne entweder als bestimmte gesellschaftliche Faktizität oder Gesellschaftsordnung oder aber als Ideal oder ein idealer zukünftiger Gesellschaftszustand ausgefaßt) *ihre Moral* hat oder haben muß (wahrscheinlich um in dieser Hinsicht nicht hinter der bürgerlichen Ordnung und allen anderen Gesellschaftsformen, die alle ihre Moral hatten, »zurückzustehen«). Das ist aber nur zum Teil richtig, nämlich wenn man damit behaupten will, daß eine *faktische* sozialistische Gesellschaft, die aus dem Schoße des bürgerlichen gesellschaftlichen Zustandes und der bürgerlichen Welt als ganzer hervorgegangen ist, daß also eine Gesellschaft, die bestrebt ist, den Sozialismus zu verwirklichen, eine Moral erzeugt, die ihrem *bestehenden Zustand* adäquat und dessen genauer Ausdruck ist.

Diese *Tatsächlichkeit* kann auf keinen Fall abgestritten werden, genausowenig wie man zum Beispiel abstreiten kann, daß neben den bewußten Kräften einer (in diesem Falle unserer jugoslawischen) sozialistischen Bewegung noch Lebensformen und -arten ihr Dasein fristen, Ansichten über die Welt und den Menschen, Tätigkeiten, Bedürfnisse, Forderungen usw., die vom Standpunkt des Sozialismus betrachtet schon längst ins Museum der Geschichte gehörten, wie sich Engels ausdrücken würde. Das sind jene historischen Schichten im Gewebe der Gesellschaft, die jahrhundertlang nicht verschwinden wegen der allgemeinen gesellschaftlichen und kulturellen Rückständigkeit und dem niedrigen Stand der Entwicklung der gesellschaftlichen Formen des zwischenmenschlichen Verkehrs und als solche immer noch ein sowohl notwendiger als auch dankbarer Gegenstand z. B. einer soziologischen und sozial-psychologischen Forschung sind, mit Hilfe derer man angeblich ein richtiges Bild der objektiv gegebenen Zersetzung der Gesellschaft bekommen könnte, einer Gesellschaft, die den Sozialismus zu verwirklichen wünscht, und die gerade deshalb als solche diesen historisch vererbten Momenten und Voraussetzungen Rechnung tragen muß. Selbstredend nicht in dem Sinne, daß sie sie in ihrer Faktizität und unmittelbaren Positivität anerkennen würde, sondern einzig um sie als ihr *Negativum* zu erkennen, also als Hemmschuh einer weiteren fortschrittlichen Entwicklung und auch als momentanes Hindernis, das es zu überwinden gilt. Deshalb ist auch die sgn. Berufung auf die »Realität« als ein mögliches Kriterium im Wesentlichen verfehlt, wenn diese Realität objektivistisch-positivistisch unter dem Aspekt der abstrakten Notwendigkeit und unveränderlichen »Gesetzlichkeit« gesehen wird, und nicht geschichtlich-kritisch (worüber noch später die Rede sein wird). Denn auf der Grundlage des Sozialismus verliert, wie uns Marx gelehrt hat, diese (gesellschaftliche) Realität den »Heiligenschein« und den Anschein einer »höheren Macht« über die Menschen<sup>3</sup> und eines Kriteriums für mögliche Tätigkeiten, weil ihr die bewußte menschliche Tätigkeit (die Praxis) ihr eigenes Kriterium aufdrängt und sie auf ein bestimmtes historisches Ziel, Sinn und Zweck, ausrichtet. Dieses selbstredend nicht im Sinne eines subjektivistischen Voluntarismus oder einer Will-

<sup>3</sup> »Es ist vor allem zu vermeiden, die »Gesellschaft« wieder als Abstraktion dem Individuum gegenüber zu fixieren. Das Individuum ist das gesellschaftliche Wesen.« (K. Marx - F. Engels: Kleine ökonomische Schriften, in: Bücherei des Marxismus-Leninismus, Bd. 42, Dietz, Berlin 1955, S. 130.)

kür, sondern auf der Ebene der eigenen (konsequent durchgeführten) nichtverfälschten historischen Aufgabe und der Verantwortlichkeit einer sozialistischen Bewegung.

Dasjenige jedoch, was wir hier im Zusammenhang mit unserem Problem hervorheben wollen, ist die Tatsache, daß die so aufgefaßte Faktizität einer Moral<sup>4</sup> – 1. der *moralischen Position überhaupt* widerspricht und 2. dem Standpunkt von Marx, besser gesagt sowohl den grundlegenden Voraussetzungen seiner Philosophie als auch jenem wesentlichen, geradezu *revolutionären* Wollen, von dem sie getragen wird und mit dem sie zuinnerlichst und unmittelbar verbunden ist, widerspricht. Wir wollen versuchen, die kurz zu erläutern.

Weder für Kant noch für Marx (für den ersteren geht das aus seiner philosophischen Position des abstrakten Gegensatzes zwischen Sein und Sollen hervor und für den letzteren gerade aus ihrer primären dialektischen Einheit – wovon noch die Rede sein wird), bedeutet der Hinweis auf den tatsächlichen oder bestehenden *Zustand* und die ihm angemessene *Moral* etwas anderes als den gleichzeitigen *Hinweis* auf die Notwendigkeit und Unumgänglichkeit, also auf das Bedürfnis und die Aufgabe, diesen Zustand und seine Moral zu verändern, abzuschaffen und zu überwinden. Der moralische (für Kant bedeutet das soviel wie der eminent menschliche) Standpunkt kann als ein moralischer nur dann begründet werden (ohne Rücksicht darauf, mit Hilfe welchen theoretischen Instrumentariums wir ihn darlegen und ausstatten und welchen Namen wir ihm geben werden), wenn er sich dem Bestehenden und Gegebenen, oder allgemeiner ausgedrückt, einer bestimmten gesellschaftlichen Faktizität, widersetzt und sich auf dem Gegensatz oder der Spannung zwischen dem, was ist, und dem, was sein sollte, gründet und konstituiert. Das ist jedoch die *einzig* Möglichkeit und die reelle (theoretische und praktische) Voraussetzung für die ethisch-moralische Position *als solche*. Denn sie hat primär nicht mit dem zu tun, was ist, sondern mit dem, was sein soll (dieses Sollen ist ihr wahres Wesen), und hier liegt zugleich die Stärke und die Schwäche dieser Position: Die Stärke insofern, weil sie das Bewußtsein von der Notwendigkeit der Abschaffung und Überwindung des Bestehenden wachhält und unterstützt, und die Schwäche insofern, weil sie nur bei dieser *abstrakten Forderung* verbleibt (deren innere Konsequenz und unvermeidliches Ergebnis immer der bloße *Moralismus* ist); sie verbleibt also bei moralischem Denken, Bewußtsein oder Urteil (Aussage, Beurteilung), ohne zur tätigen *Verwirklichung* dieses Gedankens weiterzuschreiten, worüber Marx in der bereits angeführten Stellungnahme spricht.<sup>5</sup> Marx ist nicht

<sup>4</sup> Wirklich nur einer, wenn es sich doch um historisch ererbte Schichten und ihre moralischen Ansichten handelt, die durch viele Elemente der gesellschaftlichen und menschlichen Verhältnisse sowohl des Stammes als auch des feudal-kapitalistischen Systems geprägt sind?

<sup>5</sup> Darüber schreibt Marx an einer anderen Stelle: »Beiläufig bemerkt, mußte die deutsche Philosophie, weil sie nur vom Bewußtsein ausging, in Moralphilosophie verenden, wo dann die verschiedenen Heroen einen Hader um die wahre Moral führen.« K. Marx – F. Engels: Die deutsche Ideologie, herausgegeben von V. Adoratskij, Verlag für Literatur und Politik, Wien – Berlin 1932, S. 344-345.



bestrebt (genausowenig wie Hegel, allerdings von seiner philosophischen Position aus auf eine andere Weise), seinerseits eine neue Moral zu begründen oder auszubauen und demnach auch keine sgn. »sozialistische Moral«, sondern es liegt ihm daran, jenen Zustand zu revolutionieren, in dem unter der wesentlichen Voraussetzung der Entfremdung die gesellschaftlichen Beziehungen nicht unmittelbar offenkundig als menschliche erscheinen, sondern mittelbar als moralische Beziehungen, d. h., daß eben diese gesellschaftlichen Beziehungen das Individuum beherrschen und nicht daß die Individuen diese (ihnen fremden, fetischisierten, verdinglichten) Beziehungen beherrschen.

Wenn jedoch gesagt wird, daß Marx nicht daran gelegen war, eine positive (»neue«, sozialistische oder kommunistische) Moral zu begründen, und auch daß von seinem philosophischen Standpunkt aus keine Ethik als Wissenschaft, System oder philosophische Disziplin möglich ist, dann wird das (abgesehen von den bereits gut bekannten, hundert Jahre andauerndem Geschrei der Kleinbürger über die angebliche marxistische oder kommunistische Amoralität oder der moralische Zynismus) gewöhnlich ganz abstrakt von einem typisch moralischen (moralistischen) Standpunkt aus so aufgefaßt, als ob Marx und seine Nachfolger dadurch irgendeinen skrupellosen Immoralismus oder eine Antimoral bzw. einen *moralischen* oder *ethischen Nihilismus* vertreten hätten. Marx – der so deutlich die Wege für die Überwindung sowohl des bloßen Moralismus als auch seines abstrakten Extrems, mit dem er sich so oft berührt, d. h. des moralischen Nihilismus aufgezeigt hat – wird dann oft unterstellt, daß aus seiner Lehre die Losung hervorgehe: »Alles ist erlaubt!« oder »Alles ist moralisch gerechtfertigt«, oder daß er sogar den ethischen Machiavellismus mit dem bekannten Motto: »Der Zweck heiligt das Mittel« vertrete. Marx hat weder mit dem einen noch mit dem anderen etwas Gemeinsames, das übersteigt jedoch die Grenzen des gemeinen Verstandes, der außerstande ist, sich außerhalb des Rahmens der abstrakten Gegensätze zu bewegen, wie zum Beispiel: Egoismus – Altruismus, Subjektivismus – Objektivismus, Idealismus – Materialismus, Individualismus – Kollektivismus, Religion – Atheismus, Optimismus – Pessimismus, Determinismus – Indeterminismus, der Mensch ist von Natur aus gut – der Mensch ist von Natur aus böse, Moralismus – Amoralismus, Konformismus – Nonkonformismus usw. Denn Marx hat sich durch seine Denkweise auf ein Niveau aufgeschwungen, das es ihm ermöglicht, durch den Begriff der geschichtlichen *Praxis* als der revolutionär-kritischen Tätigkeit die moralische Position (sowohl in ihrer positiven als auch in ihrer negativen abstrakten Form) in Frage zu stellen und ihr die wahre geschichtliche und gedankliche Grundlage, den Ursprung, das Maß und die Grenze in der entfremdeten Welt des Menschen zu weisen. In diesem Sinne ist der Marxsche Gedanke sehr lehrreich, der so oft vergessen oder übergangen wird, besonders seitens jener marxistischen Theoretiker, die noch immer nach einer Marxschen philosophischen oder theoretischen Unterstüt-

zung für ihr unkritisches Unterfangen, eine marxistische *normative Ethik* aufzubauen, suchen.<sup>6</sup>

»... weil die Kommunisten weder den Egoismus gegen die Aufopferung, noch die Aufopferung gegen den Egoismus geltend machen, und theoretisch diesen Gegensatz weder in jener gemüthlichen, noch in jener überschwänglichen, ideologischen Form fassen, vielmehr seine materielle Geburtsstätte nachweisen, mit welcher er von selbst verschwindet. Die Kommunisten predigen überhaupt keine Moral... Sie stellen nicht die moralischen Forderungen an die Menschen: Liebet Euch unter einander, seid keine Egoisten...; sie wissen im Gegenteil sehr gut, daß der Egoismus ebenso wie die Aufopferung eine unter bestimmten Verhältnissen notwendige Form der Durchsetzung der Individuen *ist*. Die Kommunisten wollen also keineswegs, ... den »Privatmenschen« dem »allgemeinen«, dem aufopfernden Menschen zu Liebe aufheben... Sie wissen, daß dieser Gegensatz nur *scheinbar* ist, weil die eine Seite das sgn. »Allgemeine«, von der anderen, dem Privatinteresse, fortwährend erzeugt wird, und keineswegs ihm gegenüber eine selbstständige Macht mit einer selbständigen Geschichte ist, daß also dieser Gegensatz fortwährend praktisch vernichtet und erzeugt wird.«<sup>7</sup>

Diese Marxschen Gedanken lassen uns sofort an jene bekannte Hegelsche Stellungnahme zu den Interessen und Leidenschaften und ihrem Verhältnis zur Moralität denken, so daß es dafür steht, sie hier anzuführen, da das die wirkliche gedankliche Grundlage darstellt, auf die auch Marx selbst seine Anschauung von dem Problem der Moral gegründet hat.

So sagt Hegel in seiner Enzyklopädie, § 474, Anmerkung zum Beispiel Folgendes:

»Es ist nichts Großes ohne Leidenschaft vollbracht worden, noch kann es ohne solche vollbracht werden. Es ist nur eine tote, ja zu oft heuchlerische Moralität, welche gegen die Form der Leidenschaft als solche loszieht.« (S. 383 – 384). Und gleich danach sagt Hegel im § 475 Folgendes:

»Das *Subjekt* ist die *Tätigkeit* der Befriedigung der Triebe, der formellen Vernünftigkeit, nämlich der Übersetzung aus der Subjektivität des Inhalts, der insofern Zweck *ist*, in die Objektivität, in welcher es sich mit sich selbst zusammenschließt. Daß, insofern der Inhalt des Triebes als Sache von dieser seiner Tätigkeit unterschieden wird, die Sache, welche zu Stande gekommen ist, das Moment der subjektiven Einzelheit und deren Tätigkeit enthält, ist das *Interesse*. Es kommt daher nichts ohne Interesse zu Stande.

<sup>6</sup> Nebenbei gesagt, jede Ethik ist als Ethik normativ, so daß es genügen würde bloß »marxistische Ethik« zu sagen. Die Frage liegt aber gerade darin, ob eine Ethik auf den Grundlagen und im Bereich des Marxschen Gedankens der Praxis möglich ist.

<sup>7</sup> K. Marx – F. Engels: Die deutsche Ideologie, ebd. S. 227-228.

Eine Handlung ist ein Zweck des Subjekts, und ebenso ist sie seine Tätigkeit, welche diesen Zweck ausführt; nur durch dies, daß das Subjekt auf diese Weise (auch) in der uneigenützigsten Handlung ist, d. h. durch sein Interesse, ist ein Handeln überhaupt.<sup>8</sup>

Wenn wir also diesen Hegelschen Gedanken weiterführen – der uns hier auch den Marxschen Begriff des Privatinteresses und seine Relation zum allgemeinen Interesse verdeutlicht – und die Rede ist hier gerade davon, daß das Subjekt überall mit seinem Interesse tätig anwesend sein muß, damit es überhaupt zu einer Tätigkeit kommen kann, dann gehen aus diesem Gedankengang im Hinblick auf die Moralität, in unserem Fall auf die sozialistische Moralität oder eine marxistische Ethik bedeutsame Konsequenzen hervor, die man bei der Erörterung unseres Problems nicht aus den Augen verlieren darf. Denn jede moralische Position, also jede Lehre von der Moral oder jedes ethische System, mit einem Worte jeder Standpunkt der Moralität, der als solcher nicht dem Rechnung tragen würde, was hier unter den Begriffen des Triebes, Interesses und der Leidenschaft ausgedrückt ist, was also ermöglicht, daß ein Subjekt überhaupt zu dem wird, was es ist, d. h. zum Träger eines tätigen Interesses oder Verwirklicher eines bestimmten Zwecke, dieser Standpunkt würde also jener sein, den Hegel »eine schale Träumerei eines Naturglücks« nennt, ohne eine wirkliche, tätige Teilnahme eines Subjekts, dessen Glück – als fertiger Zustand – das sein sollte.

Wir sehen also, daß Hegel und Marx im Zusammenhang mit dem Begriff der Moralität hier im wesentlichen den gleichen Gedanken ausdrücken.

Hegel betont die Abstraktion oder die Untätigkeit des Allgemeinen, das von dem subjektiven Interesse, durch das es überhaupt zur Tätigkeit und demnach zur moralischen Tätigkeit kommt, abgesondert und abstrahiert ist. Dadurch weist Hegel auf einen der wesentlichen Widersprüche in der Moralität als solcher hin, die eine Wirkung postuliert, die die Realisierung der Moralität anstrebt, zugleich aber um der abstrakten Allgemeinheit willen, der Pflicht um der Pflicht zuliebe gerade jene wirkliche Lebendigkeit des Subjekts ausschließt, durch die sich dieselbe Moralität zu verwirklichen hätte und für das diese Moralität als etwas Wertvolles wenn nicht das Wertvollste zu gelten hätte.

Marx weist seinerseits auf dasselbe hin, nämlich auf die Tatsache, daß dieser Gegensatz zwischen dem privaten und allgemeinen Interesse, zwischen dem Privatmenschen und dem sgn. allgemeinen Menschen nur ein scheinbarer ist, da sich beide Seiten doch gegenseitig erzeugen und vernichten.

Wenn jedoch von dem Interesse in dem oben angeführten Sinn die Rede ist, dann kommen wir zu einer weiteren, für unsere Erörterung interessanten und wichtigen Frage, die sich unmittelbar auf die Verwirklichung des Sozialismus bezieht. Sehr verallgemeinert könnte man diese Frage folgendermaßen formulieren:

---

<sup>8</sup> G. W. F. Hegel: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften. Hamburg 1959, S. 384-385. Verlag F. Meiner.

Kann man die Verwirklichung des Sozialismus postulieren, – der hier als Ziel und Zweck in moralischer Hinsicht als das Allgemeine aufgefaßt wird – wenn auf dieselbe bereits beschriebene Weise jenes subjektive Interesse, annulliert oder ausgeschlossen wird, das hier diesem allgemeinen also sozialistischen gegenüber also zwangsläufig als Interesse *für* oder *gegen* den Sozialismus erscheint oder sich zeigt. Denn, wie wir aus der Marxschen Stellungnahme ersehen konnten, ist dieses »Allgemeine« dem Privatinteresse gegenüber keineswegs irgendeine »verselbständigte Macht mit einer selbständigen Geschichte«, die – sich selbst genügend – von demselben tätigen, subjektiven Interesse, also dem ganzen leidenschaftlichen lebendigen Lebensengagement der Einzelsubjekte, deren Aktivität denselben Sozialismus als allgemeines Ziel und Zweck zu realisieren hätte, isoliert oder ihm gar entgegengesetzt, übergeordnet, etwas Äußerliches wäre. Denn das eine erzeugt und ermöglicht oder vernichtet und vereitelt das andere, so daß es hier keinen abstrakten allgemeinen Mechanismus gibt, oder (wie man das oft eigentlich auf sehr bequeme Weise sich vorzustellen beliebt oder gar behauptet und wissenschaftlich beweist) es gibt keine historische bzw. gesellschaftlich-ökonomische Notwendigkeit, die durch sich selbst in der Form – wie es Marx ausgedrückt hat – einer »aparten Person« zur zwangsläufigen Verwirklichung des Sozialismus und Kommunismus führen wird. Man kann nämlich unter derselben Voraussetzung, von der hier die Rede ist, genausogut *kein Interesse* für den Sozialismus haben, wie das die zeitgenössische Erfahrung zeigt, wenn sich derselbe Sozialismus nicht nur durch seine sgn. Deformationen sondern auch durch einen offenkundigen Angriff auf seinen eigenen Kern und sein Wesen für ein richtig aufgefaßtes subjektives Interesse und den Sinn der menschlichen Existenz völlig unattraktiv erweist. Wenn man nun aber diese Möglichkeit, – die ja täglich am Werk ist, und anhand derer sich jeder Mensch zuinnerlichst entscheidet, da es sich ja um ihn selbst und seine Ausrichtung handelt, also gerade um sein menschliches Interesse, das ihn in einer bestimmten Richtung für oder wider lenkt – außer acht läßt, dann gibt es auf dieser weiten Welt keine Macht, die ihm von außen in Form einer abstrakten Allgemeinheit als Ziel und Sinn seines Engagements aufgedrängt werden könnte, wenn er ganz genau fühlt, daß das nicht das Seinige ist, weil es nicht aus ihm selbst hervorgeht. Wenn man also den Sozialismus wie jene abstrakte Moralität auffassen und durchführen will, die schon an sich und in sich wie ein übernatürliches Wesen eine allgemeine, objektive und notwendige Gesetzmäßigkeit ist, die den Menschen ignoriert oder sich gar gegen ihn, seine Interessen und den wahren Sinn seiner Existenz richtet, dann muß wenigstens daran erinnert werden, daß bereits Marx gedanklich solch eine Möglichkeit bzw., wenn es sich um den Sozialismus und Kommunismus handelt, eine wirkliche geschichtliche Unmöglichkeit antizipiert hat.<sup>9</sup>

<sup>9</sup> »Es ist vor allem zu vermeiden, „die Gesellschaft“ wieder als Abstraktion dem Individuum gegenüber zu fixieren. Das Individuum ist *das gesellschaftliche Wesen* . . . Der Mensch – so sehr er daher ein besonderes Individuum ist, und grade seine Besonderheit macht ihn zu einem Individuum und zum wirklichen *individui-*

Diese Einheit von Sein und Denken, von der hier die Rede ist und die der Einheit von Sein und Sollen gleichzustellen ist, ist (wie auch jene philosophische – und man könnte auch sagen geschichtliche Stellungnahme, die Marx von dem klassischen deutschen Idealismus in erster Linie von Fichte und Hegel übernommen hat) also die wirkliche Grundlage und Voraussetzung, unter der das Problem der Moralität gelöst werden kann, um das es hier in erster Linie geht, also in unserem Fall die Frage nach der Möglichkeit und dem Charakter einer sozialistischen Moral, was soviel bedeutet wie die Möglichkeit des Verhältnisses von Sozialismus und Ethik.

Diese gedankliche Bemühung von Marx um die Wiederherstellung des bewußten Seins, also der Einheit von Sein und Denken, von Sein und Sollen, wird nicht mehr aus dem Hegelschen *philosophischen* (theoretischen) Bereich des absoluten Wissens heraus unternommen, in dem nach der bisherigen geschichtlichen realen Bewegung und gerade um der Abgeschlossenheit oder der enzyklopädischen Vollkommenheit dieses Wissens von einer im Wesentlichen fertigen »bürgerlichen« Welt willen, jenes Sollen verlöscht, und ganz abstirbt im Sein, das sich auf diese Weise in eine bloße Positivität des Bestehenden und Gegebenen (zum Beispiel des faktischen Staats als Realisierung der sittlichen Idee) verwandelt hat. Im Gegenteil, diese Bemühung ist *bereits* vom Standpunkt der *Uerwirklichung* der Philosophie aus, also von jenseits dieser vollendeten, in sich abgeschlossenen, wissenschaftlich rationalisierten, institutionalisierten Welt des Wissens oder des Wissens von der Welt, unternommen, einer Welt, die in dem Falle eigentlich nur die Welt der Arbeit als der entfremdeten menschlichen Selbsttätigkeit ist, so daß hier auch die Philosophie in der Form der reinen Theorie oder der bloßen Kontemplation angemessen ist. Die Einheit von Sein und Sollen ist für Marx gerade die epochal-kritische Position, die das Verstreute des geschichtlich-menschlichen Wesentlichen zu der homogenen Welt der menschlichen Sinnhaltigkeit und Möglichkeit zusammenfaßt, wobei dieses Sollen durch seine tätige Rückkehr zum Sein aus der abstrakten und von ihm abgetrennten, besonderen ethisch-moralischen theoretischen Sphäre zusammen mit ihm jene wirkliche und ursprüngliche geschichtliche Möglichkeit des Anders-seins als es ist, d. h. die Freiheit ermöglicht. Deshalb bildet gerade dieses Sollen, vereint mit dem Sein die eminent menschliche Hefe der Geschichte, die verneinende, dialektische Kraft, den Ansporn und den unruhigen, nie mit sich selbst und den anderen zufriedenen Geist, die Aufgeschlossenheit für alles, eine Aufgeschlossenheit, die ununterbrochen in der tiefsten Tiefe des menschlichen Seins und seiner Welt als des Zeit-Raums der menschlichen Erzeugung des Neuen wirkt. Das ist zugleich »die Rückkehr«

---

ellen Gemeinwesen – ebensowohl ist er die *Totalität*, die ideale Totalität, das subjektive Dasein der gedachten und empfundenen Gesellschaft für sich, wie er auch in der Wirklichkeit sowohl als Anschauung und wirklicher Genuß des gesellschaftlichen Daseins wie als eine Totalität menschlicher Lebensäußerung da ist.

Denken und Sein sind also zwar *unterschieden*, aber zugleich in *Einheit* miteinander.« K. Marx – F. Engels, Kleine ökonomische Schriften, in Bücherei des Marxismus-Leninismus, Dietz, Berlin 1955, S. 130-131.

zum Ursprung alles dessen, was ist, d. h. zum wahren Maß der Menschlichkeit.

Wie wir also aus dem angeführten Marxzitat ersehen konnten, in dem er behauptet, daß die Kommunisten keine Moral predigen, ist Marx, wie er es selbst ausdrückt, auf ein *Uerschwinden* der Bedingungen der Moral bedacht, jener Bedingungen, die die Moral als solche in Form der abstrakten Gesellschaftlichkeit und der scheinbaren Menschlichkeit des Menschen ermöglichen. Dadurch strebt er keinesfalls nach der Negation, Tilgung jener positiven, ethischen Idee, die sich als roter Faden durch die ganze Geschichte des Menschen hindurchzieht in der Form der Forderung (des Postulats) nach der Menschlichkeit im Menschen und in seinem Verhältnis zum anderen Menschen und seiner Welt im Ganzen, sondern Marx wünscht ihre *Uerwirklichung*, aber nicht nur in Gedanken, in der Idee, und dem Idealen (zum Beispiel wieder mit Hilfe einer neuen Moral oder eines ethischen Systems) sondern reell, wirklich, in den gesellschaftlichen und menschlichen Beziehungen, deren einzige Verbindung, d. h. deren Medium die Menschlichkeit, also die menschlich angeeigneten gesellschaftlichen Verhältnisse wären (die bislang dem Menschen immer etwas Äußerliches und ihm Übergeordnetes waren).<sup>10</sup>

Das Prinzip für diese Verwirklichung, für die Wahrhaftigkeit, Freiheit und Schönheit, bzw. für die Sinnhaftigkeit dieser Beziehungen findet Marx jedoch weder in einer Wissenschaftlichkeit der Methode noch in dem faktischen, bestehenden Zustand (d. h. in der »gegebenen Realität«), noch in seinem Moral, die in dem Bewußtsein der Menschen nur passiv diesen Zustand aus dem sie entstanden ist, abbildet und reflektiert, sondern dieses Prinzip-Kriterium befindet sich in der Praxis, die sinn- und zweckhaftig sowohl diesen Zustand als auch seine, ihm angemessene Moral ändert und überschreitet, um überhaupt eine geschichtliche revolutionäre Praxis zu sein. Das Moralische als die Indignation über das Bestehende, getragen von jenem Sollen als der unlöschbaren menschlichen Ahnung, dem Streben und der Hoffnung auf die Möglichkeit des Anders-seins als es ist, kann und ist immer nur der erste, notwendige *Ansporn zur Tat und zum Werk*, das aus ihm hervorzugehen hat; anderenfalls wird es zum bloßen Moralismus (zur Bewertung, Schätzung, oder Beurteilung), ja sogar zur Verstellung, Heuchelei, Wortemacherei, zum Betrug und Selbstbetrug oder aber zum inneren bzw. äußeren Schwelgen in der eigenen menschlichen Ohnmacht und Passivität, und zwar – was hier am wichtigsten ist – im Rahmen und unter der Voraussetzung der alten Welt, Gesellschaft, der alten Verhältnisse, Lebensweise usw., die die bestehende Ordnung als die einzig mögliche Form oder den Modus der humanen Existenz des Menschen beständigen, festigen, di-

<sup>10</sup> Im Gegenteil, wenn Marx z. B. über den primitiven Kommunismus spricht, sagt er: »Er hat ein *bestimmtes begrenztes* Maß. Wie wenig diese Aufhebung des Privateigentums eine wirkliche Aneignung, ist, beweist eben die abstrakte Negation der ganzen Welt der Bildung und der Zivilisation, die Rückkehr zur *unnatürlichen* Einfachheit des armen und bedürfnislosen Menschen, der nicht über das Privateigentum hinaus, sondern noch nicht einmal bei demselben *angelangt* ist.« K. Marx-F. Engels, Kleine ökonomische Schriften, Bücherei des Marxismus-Leninismus, Dietz, Berlin 1955, S. 125.

rekt oder indirekt anerkennen, annehmen und rechtfertigen. Der Begriff des »Sozialistischen« als eines bloßen Attributs der bestehenden, eingespielten und gelebten Moral, die sich in ihrem Wesen, Sinn, Inhalt, Geist und realen Ursprung überhaupt nicht von der bürgerlichen Moral unterscheidet, sondern eigentlich nur ihre Fortsetzung und Verewigung unter einem anderen Namen bedeutet, wird uns hier gar nicht helfen.

Unser Standpunkt hinsichtlich des Wesens des moralischen Phänomens – das muß hier besonders hervorgehoben werden, weil es sehr oft falsch oder gar nicht verstanden wird – zielt nicht auf die Feststellung der *Unfruchtbarkeit der moralischen Tat*, sondern weist auf ihre geschichtlich-gesellschaftliche *Beschränktheit* hin, die soviel bedeutet wie das Verharren im Rahmen der alten Welt (in der »Vorgeschichte« – wie sich Marx ausdrücken würde), in der die ideale und immer tätige und sinnhaftig anwesende Totalität der Gesellschaftlichkeit und Menschlichkeit im Menschen als einem besonderen individualisierten Wesen der Gemeinschaft, also dieses eminent geschichtliche Werden und Existieren des Menschen als eines Wesens der Praxis auseinanderfällt in parzialisierte und voneinander getrennte »Gebiete«, »Aspekte«, »Sektoren«, »Gegenstände der theoretischen Erkenntnis« usw., von denen einer ideologisch in der Form des »Moralischen« erscheint. Wenn man »ideologisch« sagt, dann denkt man an die existente Unwahrheit, die gelebt wird – in Hinblick auf unser Problem – in der Form der Bestimmung des Menschen als eines moralischen Wesens. Der Mensch ist jedoch seinem Wesen nach kein moralisches Wesen (anders als bei Kant), bzw. er ist das immer noch, sogar auch seinem Wesen nach, wenn er sich unter den Voraussetzungen der alten, bürgerlichen Welt bestätigt, erkennt und fühlt, also in jenem geschlossenen Horizont, in dem es dann unausweichlich dazu kommen muß, daß seine Menschlichkeit nur in Form der Moralität als der ideellen Ergänzung oder dem Ersatz seiner menschlichen Unwirklichkeit, also gerade in der Entfremdung erscheint und sich manifestiert.<sup>11</sup> Deshalb geht es auch nicht primär um die Anerkennung oder Nichtanerkennung von jemandes *moralischer Dignität*, oft auch die »moralische Persönlichkeit« genannt, wobei wahrscheinlich angenommen wird, daß jemand eine Persönlichkeit sein könnte, ohne zugleich moralisch zu sein. Das ist nicht allein ziemlich problematisch, sondern gerade diese Bestimmung weist sowohl auf die eigene Sinnentleertheit hin als auch auf ihren philosophisch-geschichtlichen Ursprung in der bürgerlichen Welt der neueren Zeit, in der der Begriff der Persönlichkeit – was dasselbe bedeutet wie der Mensch als Mensch – ethisch aufgefaßt und gefärbt wird (auf der Grundlage und in der Nachfolge der Kantschen Ideen).

Es handelt sich also nicht um die Annullierung der moralischen Stellungnahme und einer Entscheidung unter den konkreten Bedin-

<sup>11</sup> »Es ist dies im Wesen der Entfremdung gegründet, daß jede Sphäre einen andren und entgegengesetzten Maßstab an mich legt, einem andren die Moral. einem andren die Nationalökonomie, weil jede eine bestimmte Entfremdung des Menschen ist und jede einen besonderen Kreis der entfremdeten Wesenstätigkeit fixiert, jede sich entfremdet zu der andren Entfremdung verhält.« (K. Marx, ebd. S. 145-146).

gungen unseres Lebens und dieser Welt in ihrer Ganzheit, sondern um ihre – Unzulänglichkeit, sogar unter der Voraussetzung der reinsten moralischen *Sehnsucht* und des konsequentesten moralischen Charakters. Denn falls wir auch alle darin übereinstimmen, was das Moralische überhaupt oder in diesem bestimmten geschichtlichen Augenblick oder noch »konkreter«: in dieser unserer Umgebung und in unserer augenblicklichen Lage ist – sind die Moralität des Wollens oder die Moralität der Tat, oder die Unerschüttlichkeit des moralischen Charakters oder die moralische Entscheidung usw. an sich noch keine Garantie dafür, daß dieses Pathos, abgesehen von der privatisierten Bewahrung der moralischen Integrität (der »Innerlichkeit«, der »Prinzipientreue«, der »Unerschüttlichkeit«, der »Reinheit«, der »nichtbefleckten Hände« usw.) des Einzelnen, sogar auch »um jeden Preis und trotz allem« und gerade deshalb dazu führen würden, daß derselbe moralische Einzelmensch – »auf die Agora« tritt, wie Hegel das ausgedrückt hätte, und wie das andererseits die geschichtliche Erfahrung und diese unsere heutige aktuelle Situation bestätigt.

Die *moralische Position* an sich ist in ihrem Wesen, sogar per definitionem – *nur eine Gegenposition*. Um ein reales Etwas zu sein und um sich als solches zu bestätigen und zu betätigen, muß sie in das andere ihrer selbst übergehen, muß sich in dem, was sie ist, negieren, muß also gerade aufhören, nur eine moralische Stellungnahme zu sein, und muß sich selbst als bloße Vorstellung von etwas anderem, was erst sein sollte, abschaffen. In dem Werk wird die nur gedachte Moralität der Tat aufgehoben, weil die Tat die Aufgeschlossenheit für das »Moralische« und das »Nichtmoralische« in sich birgt, also in sich alle möglichen Implikationen, Möglichkeiten und Tendenzen enthält. Wieweit in diesem moralischen Postulat auch die Negation des Bestehenden implizite anwesend ist (vom moralischen Standpunkt aus unmittelbar schon als das Nicht-moralische aufgefaßt), in demselben Ausmaße bleibt diese Negation zugleich nur eine abstrakte, weil sie ihren – moralisch qualifizierten und angehauchten – Gegenstand in dem, was er außerhalb ihrer und ohne sie ist, beläst. Er bleibt also das, was er auch früher war, und nichts hat sich in Wirklichkeit an ihm geändert. Hier spielt sich derselbe Prozeß ab, den Marx kritisch bei Hegel beanstandet, wenn er sagt:

»... dies Aufheben ist ein Aufheben des gedachten Wesens, also das *gedachte* Privateigentum hebt sich auf in den *Gedanken* der Moral. Und weil das Denken sich einbildet, unmittelbar das andre seiner selbst zu sein, *sinnliche Wirklichkeit*, also ihm seine Aktion auch für *sinnliche wirkliche* Aktion gilt, so glaubt dies denkende Aufheben, welches seinen Gegenstand in der Wirklichkeit stehenläßt, ihn wirklich überwunden zu haben...«<sup>12</sup>

Dieses Aufheben des nicht-moralischen Zustandes in den Gedanken der Moral, aufgefaßt als seine wirkliche Veränderung, stellt gerade jene Illusion dar, die für den moralischen Standpunkt als solchen charakteristisch ist. Unter den revolutionären Bedingungen un-

<sup>12</sup> K. Marx: Kritik der Hegelschen Dialektik und Philosophie überhaupt in: K. Marx – F. Engels »Die heilige Familie und andere philosophische Frühschriften«, Dietz, Berlin 1953, S. 90-91.



serer Epoche (und besonders unserer Gesellschaft und unserer Bewegungen) könnte man sie als eine Naivität auffassen, wenn sie nicht so viel wertvolle, wirkliche menschliche Energie beanspruchte, also gerade jenes Wollen, das sich trotz allem mit dem Bestehenden nicht abfindet oder es zumindest nicht wünscht, obwohl seine Unzulänglichkeit darin besteht, daß es durch und durch von dem bestehenden Zustand affiziert ist, daß es in seinem Horizont bleibt und daß es sich diesem Zustand letzten Endes nur abstrakt widersetzt. Deshalb ist es völlig unangemessen, die moralische Tat als eine – revolutionäre zu bezeichnen, da sie das ihrer Natur nach auf keinen Fall ist.

Die Revolution ist die tätige praktische Negation des Bestehenden und sein reell-kritisches Überschreiten, also der Übertritt in eine neue Dimension des menschlichen Daseins, wobei die Verwirklichung eines neuen Lebenssinnes als eine tätige Erschließung oder Entdeckung am Werk ist, also gerade die Betätigung der wahren menschlichen Möglichkeit. Dieser Standpunkt des Anders-seins als es ist, und was sein kann und soll (der Standpunkt der Freiheit), ist als der einzig wahre Ursprung der Geschichte und der Welt des Menschen nicht auch die Möglichkeit der Moralität (der moralischen Sphäre als solcher), sondern ihr Transzendieren, das unaufhaltsam zu ihrer Verwirklichung strebt. Die Revolution als das radikale Insistieren auf der Möglichkeit des Anders-seins d. h. der konsequenten Rückkehr zur Quelle selbst und zum Ursprung dieser Welt des Menschen (der vermenschlichten Natur), wo sich erst etwas wirklich Menschliches ereignet, und wo sich auch die Menschwerdung des Menschen vollzieht, was mit anderen Worten bedeutet immer wieder aufs neue durch die Zukunft sein – ist nicht ein bloßes moralisches Reformieren im Rahmen und unter der Voraussetzung des schon Bestehenden und kann es auch nicht sein (ohne sich sofort in dem Gegebenen und um des Gegebenen und aktuell Gegenwärtigen willen aufzulösen).

Heute erhalten zwar oft auch Reformen den Namen Revolution, oder man sieht zumindest in ihnen die Möglichkeit einer friedlichen Umwandlung des Kapitalismus in den Sozialismus. Solch eine Möglichkeit haben auch Marx und Engels vorausgesehen, obwohl sie sie nicht eine reformatorische genannt haben; sie haben vielmehr angenommen, daß für diese sgn. »friedliche Umwandlung« nicht in jedem Falle ein bewaffneter Umsturz die unumgängliche Voraussetzung ist, da das Proletariat auch mit anderen Mitteln die Bourgeoisie entmachten kann. Dabei haben sie aber immer die Notwendigkeit tiefeschürfender Veränderungen in der Struktur der bestehenden bürgerlichen Gesellschaft betont, also solcher Veränderungen, die keine Halbheiten wären, die nicht nur oberflächlich in Hinsicht auf das Wesentliche – auf die Selbstaufhebung der Arbeiterklasse als des Index der Entfremdung der Zeitgenössischen Welt wären. Auf jeden Fall muß immer eine Analyse des konkreten Falls durchgeführt werden, eine Abschätzung der realen Kräfte und eine Beurteilung der wirklichen Tendenzen bestimmter gesellschaftlicher Bewegungen, sowie ganz allgemein betrachtet, eine genaue Bestimmung der Begriffe »Revolution« und »Reform« und auch ihres gegenseitigen Verhältnisses. Was nun aber unsere konkrete und aktuelle gesellschaftlich-wirt-

schaftliche Lage und die politische Situation anbelangt, so ist auf jeden Fall die Tatsache beachtenswert, daß die Reform als eine im Grunde revolutionäre Tat bezeichnet wird, weil dadurch eben radikale Veränderungen angestrebt werden, also die Revolutionierung sowohl der bisherigen Politik und der Führung des gesellschaftlich-wirtschaftlichen Lebens unserer sozialistischen Gemeinschaft als auch der bestehenden Situation, von deren wesentlichen materiellen und ideenhaften Grundlagen und Voraussetzungen einige offenbar zuinnerst den dringendsten Bedürfnissen der weiteren fortschrittlichen sozialistischen Entwicklung und dem Streben nach neuen Formen der gesellschaftlichen und menschlichen Beziehungen nicht mehr entsprechen. Den gerade der Charakter dieser Beziehungen bildet das zentrale, entscheidende und schicksalträchtige Problem des Sozialismus als solchen. Außerdem wird dadurch – d. h. durch die eindeutige Bezeichnung unserer (sowohl wirtschaftlichen als auch politischen und kulturellen) Reform als eines revolutionären Unterfangens – das Bewußtsein von dem Beginn der revolutionären Bewegung und des Aufschwungs wachgehalten sowie das wahre Bedürfnis und die Forderung, das unsere Revolution, die bislang aus verschiedenen Gründen sowohl Auf- wie auch Abwärtsbewegungen zu verzeichnen hatte, im Bereich des sozialen fortgesetzt wird in ihrer gesellschaftlich-menschlichen Dimension, und auf einer in sich konsequenten Ebene, da sie *nicht* durch einen bloßen politischen Umsturz und einen militärischen Kampf *beendet* wurde, worüber Marx so viele eindeutige und geradezu epochale, aus geschichtlicher Erfahrung erprobte Gedanken geäußert hat.<sup>13</sup>

Bürger sein als moralische Person (oder »moralische Persönlichkeit«), heißt also – wie wir es aus den zitierten Notizen ersehen können – einerseits nur ein egoistisches Individuum bleiben, ein auf das Mitglied der bürgerlichen Gesellschaft reduzierter Mensch; andererseits ist aber für diesen Menschen die politische Emanzipation sowohl Grundlage als auch Ausgangspunkt, Rahmen und wesentliche Grenze sowie Sinn und einzige Perspektive und demnach reicht sie aus, um sein Menschsein in der Form der abstrakten Gesellschaftlichkeit und Menschlichkeit als Moralität, also in der Bestätigung seiner Selbstentfremdung zu verwirklichen. Und das bedeutet selbstverständlich nichts anderes als sich selbst als Menschen und seine Möglichkeit *einzig innerhalb* der bürgerlichen Gesellschaft, Welt und Lebensweise aufzufassen, so daß sich auch das moralische Postulat (das Seinsollende) in seiner letzten Konsequenz und seiner letzten

<sup>13</sup> »Die *politische* Emanzipation ist allerdings ein großer Fortschritt, sie ist zwar nicht die letzte Form der menschlichen Emanzipation überhaupt, aber sie ist die letzte Form der menschlichen Emanzipation *innerhalb* der bisherigen Weltordnung. Es versteht sich: wir sprechen hier von wirklicher, von praktischer Emanzipation.«

»Alle Emanzipation ist *Zurückführung* der menschlichen Welt, der Verhältnisse, auf den *Menschen selbst*.

Die politische Emanzipation ist die Reduktion des Menschen, einerseits auf das Mitglied der bürgerlichen Gesellschaft, auf das *egoistische unabhängige* Individuum, andererseits auf den *Stattsbürger*, auf die moralische Person.«

K. Marx, Frühschriften I, ebenda, Zur Judenfrage, S. 238 und 255.

Tragweite und seinen Intentionen ausschließlich auf die moralische Verbesserung *dieser* Gesellschaft und *dieser* Welt, sowie auch auf die moralische Verbesserung *dieses* bürgerlichen Menschen »damit er nicht gar zu egoistisch sei« usw. bezieht; dabei muß man aber selbstredend in dem gegebenen geschichtlichen, gesellschaftlichen und menschlichen Rahmen bleiben. Und gerade davon ist ja die Rede: »Also die Vernunft ist bei sich in der Unvernunft als Unvernunft. Der Mensch, der in Recht, Politik etc. ein entäußertes Leben zu führen erkannt hat, führt in diesem entäußerten Leben sein wahres menschliches Leben. Die Selbstbejahung, Selbstbestätigung im *Widerspruch* mit sich selbst, sowohl mit dem Wissen als mit dem Wesen des Gegenstandes, ist also das wahre *Wissen und Leben*.«<sup>14</sup>

In dem Bestreben – bewußt oder unbewußt, absichtlich oder unabsichtlich – nicht »bei sich« in der Unvernunft als Unvernunft zu bleiben, besonders wenn sich diese Unvernunft in ihren verschiedenartigen Äußerungen als eine sozialistische bezeichnet oder sogar aufgefaßt wird, hilft hier einerseits weder das bloße Wissen, daß wir »in der Unvernunft« sind, noch andererseits die abstrakte moralische Gegenposition in der Form des Postulats, die sich sowieso in der *Konstatierung*, »daß es anders sein sollte«, erschöpft. Die Unvernunft kann nur durch einen beharrlichen und konsequenten Kampf an jeder Stelle und zu jeder Zeit zurückgedrängt werden. Durch ein moralisches Privatisieren und eine halblaute Schönfärberei kann man zwar eine Zeitlang nur am Rande des Sinnes der menschlichen Existenz ausharren (auf jene sklavisch-unterwürfige Weise, die der jugoslawische Schriftsteller M. Krleža so genau gesehen und beschrieben hat in einem Satz, der auch auf die heutige Situation zutrifft: »Er kuscht so, als ob er ein Zehntelliter Weihwasser im Maul hätte«). Aber in eindeutigen Situationen, wenn sich die Sache selbst bereits geschichtlich radikalisiert hat und in ihrem Wesen mit deutlich sichtbaren progressiven Tendenzen einer gesellschaftlichen Bewegung zutage tritt (in nationalen oder internationalen Ausmaßen), ist es nicht mehr so einfach und auch nicht ganz zweckmäßig, ja nicht einmal sehr »real«, die Dinge ihrem Lauf zu überlassen, weil uns das sehr leicht in eine Richtung treiben könnte, in der die Wege sich verlieren, die zur wirklichen Befreiung der Arbeiterklasse, d. h. zur Befreiung des Menschen als Menschen führen.

Da aber der revolutionäre Gedanke und das wahre menschliche Wollen, was im Grunde genommen ein und dasselbe ist, immer mächtiger und wirklicher als die momentanen und ephemeren politischen Manöver im Rahmen eines bürokratisierten Geistes und Lebenssystems waren, sind und sein werden, besteht die grundlegende Aufgabe unserer zeitgenössischen Bewegungen vor allem darin, sich die eigene ideenhafte Position kritisch bewußt zu machen, eine Position, die nicht zu erschüttern ist durch kleinliche Unterstellung, ideologische Unterschiebungen, Diskriminierungen, wie z. B. die Vereitelung der proklamierten Freiheit und des Meinungskampfes (das Programm und Statut des Bundes der jugoslawischen Kommunisten, der VIII.

<sup>14</sup> K. Marx, Kritik der Hegelschen Dialektik und Philosophie überhaupt, ebenda, S. 89.

Kongreß des Bundes der jugoslawischen Kommunisten usw.), Manöver, durch die man versucht hat, den wahren Stand der Sache, d. h. der Sache des Sozialismus zu verschleiern. Dabei hat natürlich der Marxsche Ausspruch, daß sich »die Theorie in einem Volke nur insoweit verwirklicht, inwieweit sie die Verwirklichung seiner Bedürfnisse darstellt« nichts von seiner Gültigkeit eingebüßt. Ob nun unsere marxistische Theorie, beziehungsweise Philosophie auf die Verwirklichung der Bedürfnisse unseres Volkes und unserer jugoslawischen Arbeiterklasse ausgerichtet ist, das wird die Zeit und unsere unmittelbare sozialistische Entwicklung zeigen. Bislang konnte das noch nicht in der ganzen Breite »verifiziert« werden, weil die öffentliche Meinung mit Hilfe aller Arten von Massenkommunikationsmitteln von denen beeinflusst wird, denen es bis jetzt noch nicht gelungen ist, überzeugend und am Werk zu beweisen, was sie in diesem Sozialismus eigentlich wollen und wofür sie sich einsetzen – außer dem, was als Erscheinung deutlich sichtbar ist: der Kleinverkauf der menschlichen Würde. Eines der Ergebnisse dieses »massenhaften Kommunizierens« ist unter anderem auch unser symptomatisches »Kulturschweigen« auf allen Ebenen und den verschiedensten Gebieten, in dem dann wirklich »alles möglich ist«. Das wird aber so lange anhalten, bis eine öffentliche Meinung, eine gesellschaftlich-politische Atmosphäre, ein Kulturmedium und solche zwischenmenschliche Beziehungen hergestellt sind, in denen das grundlegende Subjekt die Arbeiterklasse, also der unmittelbare Erzeuger selbst ist, d. h. alle jene, die von dem proletarischen Bewußtsein und Selbstbewußtsein in diesem Kampf um den Sozialismus getragen sind.

Und was die »moralische Dignität und Integrität« anbelangt, die werden wir am sichersten, bzw. einzig auf die Art erhalten und bewahren, wenn wir sie zuerst selbst tätig erkämpfen, weil das etwas ist, was man von niemandem geschenkt bekommen kann, am wenigsten von denen, die es selbst nicht haben, oder von denen, die – es »nicht brauchen«, obwohl sie sehr oft den Sozialismus im Munde führen. Es wird wahrscheinlich angenommen, der Sozialismus wäre auch ohne den Menschen als Menschen möglich, oder man nimmt am häufigsten überhaupt nichts an, sondern – man lebt einfach in den Tag.

## IS EQUALITY A MORAL VALUE OF OUR SOCIETY

by *Miladin Životić*

Beograd

The moral problem of equality is one of the main preoccupations of the classics of Marxism.

Marx devoted his whole life to explaining and providing a profound theoretical basis for his teachings on a new, Communist form of general human equality.

He firmly rejected a »regression to the *unnatural* simplicity of the poor and wantless individual who has not only not surpassed private property but has not yet even attained to it.«<sup>1</sup>

Marx spent all his life in trying to explain how to transcend private ownership and abolish classes, and how to create a new form of equality.

Engels was preoccupied with the idea of equality to such an extent that it sometimes actually drove him into uncritical assessments of primitive societies.

Engels carefully investigated the history of man's struggle for equality, and examined how the idea gradually became realized through early Christianity, the German peasant war, the Paris Commune, etc. When referring to the revolutionary characteristics of these movements, he links the character of revolution with the existence of the »proletarian element« in these movements, and he sees this »proletarian element« in the display of »plebeian and proletarian asceticism« through which the demands for general human equality were expressed.

Engels investigated how, parallel with the revolutionary bourgeois demand for the abolition of class privileges, began to emerge the proletarian demand for the abolition of classes themselves, seeing in this proletarian demand a desire for a new form of equality – equality as regards the realization of all human potentialities . . .

Lenin devoted special attention to the teachings of equality contained in the works of Marx and Engels and (in his letter to Adroratski in 1921) advised special study of this problem in Marx's *Das Kapital*.

<sup>1</sup> E. Fromm, *Marx's Concept of Man*, With a translation from Marx's Economic and Philosophical Manuscripts, by T. B. Bottomore, N. York 1961, p. 125.

The classics of Marxism were highly concrete when considering the problem of equality in what is called the transition period from capitalism to Communism – i. e. under socialism.

They determined certain vital conditions for the realization of a new form of equality during this period.

Marx was against the levelling tendencies (*uravnilovka*) of primitive Communism, against demands for equality in poverty and want, against any equality achieved through an ascetic renunciation of the acquisition of material goods – seeing this last as a mere moralistic appeal to »the private personality« not to be egoistic. Marx called for a disalienation of the »private personality«, for the creation of a new social being able to transcend the class limitations of hired work in order to transcend the domination of one single need, the need appropriation.

To this process of transcending the »private personality« and class society Marx gave the name socialism. In order to ensure that this process moves in the direction of Communism and does not become another assertion of the egoistic personality, Marx laid down certain indispensable conditions. These he saw in practice for the first time in the Paris Commune and he wrote with enthusiasm how the Commune had passed a decree according to which the income of the Commune was not allowed to exceed the level of earnings from productive work.

In this connection Engels wrote: »The Commune adopted absolutely sure means to combat the transformation of the State and State organs from servants of society into society's masters which has hitherto inevitably taken place in all existing states. First, to all administrative posts . . . it appointed persons who had been elected by universal franchise, with the proviso that these persons could be recalled at any time by the decision of their electors. Secondly, it did not permit salaries for any post, whether high or low, to exceed those paid to other workers. The highest salary the Commune paid to anybody at all was 6,000 francs. This safely placed an obstacle in the way of careerism or a scramble for position . . .<sup>2</sup>

Quoting this text by Engels, Lenin (in *State and Revolution*, in 1917) added: »It is unforgivable that some Bolsheviki propose, for instance in municipal dumas, salaries of 900 roubles, while not at the same time proposing a maximum pay of 600 roubles, a sum which would be adequate, to be introduced throughout the country.«<sup>3</sup>

Lenin agreed with Marx and Engels even as regards the amount which should be laid down as the permitted maximum salary.

Concerned with the problems of the structure of the new state, the decisive battle for which was approaching, Lenin continued by emphasising that »the salaries of all employees, who should be elected and made replaceable at any time, . . . should not exceed the average pay of a good worker.« Immediately following the victory of the socialist revolution the Council of People's Commissars on November

<sup>2</sup> K. Marx, *Der Bürgerkrieg in Frankreich*, Dietz Verlag, Berlin, p. 22.

<sup>3</sup> Lenin, *Gosudarstvo i revoliucia*, Gospolitizdat, Moskau, 1945. p. 62.

23rd, 1917 adopted a *Decree* which laid down that the salaries of people's commissars may amount to 500 roubles a month (plus an allowance of 100 roubles or each member of the family who is unable to work).

When the serious economic conditions of the undeveloped and war-ravaged country demanded special financial incentives for the old cadres of economic experts inherited from the bourgeoisie, Lenin was compelled to give up the principle of equal pay for productive and non-productive work, but he never ceased to believe and emphasise that this principle was a necessary preventive against turning the »servants of society« into masters of society, and against bureaucratic careerism and the ossification of the hierarchic structure.

Lenin always maintained that the existing »divergencies from the principles of the Paris Commune« must only be temporary and be eliminated as soon as socialist experts were available. He linked these divergences from the »principles of the Paris Commune« exclusively with bourgeois *economic* experts, and he did not allow any concessions to be made where professional political leaders were concerned who he continued to demand should adhere to proletarian moral standards and set personal examples in the struggle against the scramble for material privilege. Lenin himself provided such a personal example throughout.

In his letter to V. D. Bonch-Bruyevich of May 23rd, 1918, Lenin wrote:

»To Vladimir Dmitrievich Bonch-Bruyevich, Head of the Administration of the Council of People's Commissars.

Since you have failed to meet my insistent demand to inform me on what basis my salary was increased from 500 to 800 roubles a month, as from March 1st, 1918, and because of the evident illegality of this increase which you have made arbitrarily in agreement with Nikolai Petrovich Gorbun, the Secretary of the Council, and in direct violation of the Decree of the Council of People's Commissars of November 23, 1917, I herewith express my sharp rebuke.

V. Ulyanov (Lenin)

President of the Council of People's Commissars.«<sup>5</sup>

In 1931, at a time when the principle of equality between productive and non-productive work was to be revived, Stalin, as is generally known, started a campaign against *uravnilovka* (levelling), against »leftist nivellation in the sphere of salaries«, thus removing from the agenda the demand for the realization of this Marxist principle for a long time to come.

The campaign against *uravnilovka* was no longer a struggle against true differences in income achieved by means of productive work, but became a tool for disguising bureaucratic privilege.

This problem has been neglected and avoided in social theory and practice ever since.

<sup>5</sup> V. I. Lenin, *Sočinenija (Works)*, 4 ed., vol. 35, p. 272.

Marx described this principle as the necessary remnant of the bourgeois right of equality (equality of pay under unequal conditions of work) and thus he also left the legacy that this principle should not be proclaimed the highest embodiment of absolute justice and morality.

Under socialism this principle of bourgeois equality can be applied both morally and immorally. It is applied immorally when it does not help to ensure equal conditions of work, but either maintains the *status quo* or strengthens the economic power only of the rich and the economically developed.

The problem of equality is seen in Yugoslavia as a problem of the consistent application of the socialist principle of payment according to work.

The principle of payment according to work does not act as an automatic regulative of moral social relations in socialism, although it is the basic principle of socialist distribution.

*In order for it to be applied morally, it must be made concrete.* Certain indispensable limits must be determined for the effect of this principle, limits without which this »remnant of a bourgeois right« and bourgeois equality will not be transcended in social practice but in fact will strengthen both this right and this equality.

*Putting this principle into effect means above all raising safe barriers against the bureaucratic scramble for material privilege.* There can be no equality without the annihilation of bureaucracy as the most persistent remnant of class society. And one of the most characteristic qualities of bureaucracy is its inexhaustible ability to invent new methods for acquiring material privilege.

Every society which leads an insistent and systematic struggle against bureaucratic ambitions for material privilege must ensure that a vague unconcrete principle of payment according to work does not become an instrument for disguising these privileges.

*The principle of equality of pay for productive and non-productive work was regarded by the classics of Marxism as the mainstay of the struggle against bureaucracy and its desire for privilege.*

One of the characteristics of the bureaucrat is his urge to display his loyalty to the ideological heritage of the Marxist classics. But he exhibits this loyalty in the sphere of pure theory; the more general and the more abstract certain theoretical spheres are, the greater is his persevering loyalty: he becomes a diehard supporter of certain omissions of the classics in the theory of knowledge, logic, ontology . . . But he does not display equal zeal in defending Marx's teachings about equality. Criticism of *uravnilovka* has, for him, solved all problems. He fails to see »ideological deviations« in the confusion that has arisen round the meaning of *uravnilovka*, but he sees them in the theory of cognition, ontology and logic.

There is still much confusion about what the *uravnilovka* means. *Uravnilovka* is a demand for equal pay for unskilled, semi-skilled and highly skilled workers. The demand for such an *uravnilovka* lives only in the heads of the most primitive people and it may act as a brake on the development of productive forces, on the acquisition



of skills and on the development of society and personality. But these demands for primitive equality are of no great importance today and do not present any serious problem. If they do emerge in the practice of self-management, they very soon disappear.

A much greater danger is the tendency to make use of the bogey of *uravnilovka* for selfish purposes.

Primitive concepts of equality are negligible in comparison with the *nouveau riche* greed for an unjust appropriation of the surplus of other people's labour.

The principle of equal pay for productive and non-productive work seems to have been abandoned.

Has it been abandoned because it means a demand for the primitive type of *uravnilovka*?

Were Marx, Engels and Lenin abstract humanists when they called for *such* a nivellation?

Have the existing scales of pay for productive and non-productive work an economically stimulating effect? What do they stimulate – the productive worker to become non-productive?

A return to this Marxist principle of equality would have crucial economic and moral consequences.

The introduction of this principle would be a first-class incentive for strengthening the »internal reserves« of our society, because the working man is the greatest reserve of this kind. It would also have immense moral effects: it would prevent the invention of material privileges by people who are outside the sphere of productive work.

There has been increasing discussion in this country on the scales of pay for productive work, but there has been little discussion on the differences between the pay for productive and non-productive work. Very little is known about the level of the actual incomes of certain strata of society outside production.

Official figures show that 38.5 per cent of the people employed in the economy had personal incomes below 20,000 dinars a month between January and October 1963.

The main causes of work stoppages in enterprises have been the low personal incomes of the workers and irregularities in distribution.

It has been generally realized that the main problem of the present level of economic development is to increase the personal incomes of the productive workers.

But this problem is not sufficiently linked with a decrease in the difference between the rates of pay for productive and non-productive work. Thus there is no proper check on the bureaucratic appetite for differences in pay which are persistently with us. And these differences in pay for the classics of Marxism were a form of unjust appropriation of the surplus of labour. Equality in pay for productive and non-productive work has a decisive role to play in a consistent and moral application of the principle of payment according to work.

*What conditions would ensure that equality as a moral value becomes a »material force« in social development?*

There will always be people who will forget that man is the aim of socialism, and that there can be no socialism if moral values are not among the regulatives of social practice; there will be people,

like politico-economic »experts«, who will continue to calculate mechanically, thinking of men only in terms of »man-power in production«, only as »a factor of the development of society's productive forces«.

There will still be people who will proclaim the principle of distribution of income according to work as a »law« which has »objective social power« which carries with it direct democracy and socialist justness.<sup>6</sup>

Against these idolatries of »objective laws« the ethico-humanistic aspect is of exceptional value and importance in the assessment of social processes.

The system of distribution of income according to work (like any other principle) can ensure no mathematically precise and automatically workable just payment for »individual amounts of work«.

The standards for calculating the individual amount of work are still completely undetermined.

Even if *such* standards were determined, this would not ensure a moral application of the principle. It must be clearly determined how this principle should be applied so that in social movement it will help to ensure equal conditions of earning.

In dealing with this question one necessarily arrives at the problem of *directing social development*.

There are people who in the very raising of this question invent all kind of ideological deviations, – while they themselves add nothing to the solution of the problem, for they are convinced that the existing »productive relations« can solve this question by themselves.

Social self-management has brought with it certain indispensable conditions for the realization of socialist equality: first of all there is the possibility of turning the producer from a hired worker into an active social subject who has acquired the right to control the means of production and to decide on distribution. This has given a decisive blow to the administrative and bureaucratic control over the planning of distribution and expanded reproduction. Social self-management makes it possible to ensure the control of direct producers over the manner in which the surplus of labour is to be distributed.

However, the introduction of social self-management and decentralization have brought with them new difficulties: various particularisms, localisms, duplication of economic facilities, and other forms of anarchy, profiteering appetites, investment in economically unjustified projects, and the tendency to forget the Yugoslav community as a whole.

It is quite normal that in this situation the following question should be posed: how to avoid both bureaucratic control and particularist profiteering and anarchic tendencies?

The liberalization of economic relations has led not only to new initiative but also to new deformations. Decentralization has revealed

<sup>6</sup> See for instance M. Popović, »The Paths of Development of Direct Democracy«, *Socijalizam*, No. 7-8, 1964.

prospects, but has also introduced the tendency to prevent the following of unified economic policies.

There is still the danger that unequal conditions of operation and the unequal positions of economic organizations may whet appetites for profit and prevent the moral application of the principle of pay according to work.

Inherited unequal conditions of operation have promoted a tendency towards the economic domination of the richer regions over the economically undeveloped ones (though there is also the tendency to live at the expense of the economically more highly developed regions).

Many economists have pointed to the critically low level of integration in our economic system.

In these conditions the problem of directing society and the demand for framing clear principles for this directing acquire special importance.

In developing the basic principles of this planned direction of society it is extremely important to re-emphasise the importance of moral principles as one of the regulators of social relations.

The development of direct democracy and self-managing social relations in this country has led to the glorification of »competition«, a glorification which has nothing to offer in place of a bureaucratically directed economy other than a *laissez-faire*, or competitive, economy.

This glorification (with full respect for the fact that the liberation of the market from bureaucratic direction is a vital condition for the development of the economy) should be replaced by a constantly critical study of the danger of latent *capitalist* »robbery« resulting from a money/commodity economy and a free market.

Economic practicicism and immoralism must be continuously opposed by demands for the re-assessment of certain essential basic humanistic ethical principles, which have been labelled by this practicicism as »abstract humanism«.

The Programme of the League of Communists of Yugoslavia says: »Emphasising the personal and material interest of the working man as the motive power of his creative activity in his role as producer and social being, the League of Communists of Yugoslavia does not believe that this factor can automatically solve the question of social progress and exhaust the entire content of personal life. On the contrary, as a conscious social being living under socialism man will free himself more and more from blind subordination to material processes and increasingly become the master of nature and of his own material position. In the social movement therefore a growing role is played by ideological, moral factors, by spiritual creation, and even by the acceptance of material sacrifices in order to achieve certain ideological, moral, cultural and political aims. It is these very factors which embody social consciousness and can become the spiritual motive power and orientation of practice.«<sup>7</sup>

<sup>7</sup> Seventh Congress of the League of Communists of Yugoslavia, Kultura, Belgrade 1958, p. 398.

It is strange that in discussion with philosophers some people, invoking the programme of the Party, resist attempts to include moral norms among regulatives of social practice, calling these attempts »abstract humanism« while at the same time self-confidently scorning ethic problems.

Such critics of abstract humanism introduce confusion into the meaning of concepts and make it indispensable to define anew what abstract and what real humanism are.

*What is abstract humanism and what real humanism?* – Abstract humanism means two things: (1) a demand for the realization of certain distant ideals in society, ideals which are not based on knowledge of the objective possibilities for changing social relations; and (2) a merely verbal adoption of certain principles, thus remaining on the level of ineffective moralizing, and being unable to put these principles into effect in the practical direction of society.

(1) In criticism of this concept the first form of abstract humanism in this country is most frequently confused with the demand to put into effect certain ideals and certain values from Marxist humanism which (as the highest aims of socialist humanism) should be our most general guides in social practice.

These critics always confuse two things: to demand that an ethical standard should direct social development towards the aim which it formulates does not mean to demand that this standard should immediately become reality or should be just now fully realized. Then this standard itself would cease to exist, for it is valid as long as there is a divergence between what it sets as its aim and what it encounters as reality, a divergence which is overcome by social practice when it is directed by this standard.

Those critics of abstract humanism who proclaim all setting of moral norms as abstract (most frequently they are those economic immoralists who see the entire reality exclusively as a »productive relationship«, and man as a creature of this relationship) in most cases take as an example of abstract humanism the ambition of many Yugoslav philosophers to save from Marxism its humanist core and free it from the ballast of economist and other vulgarizations.

If this ambition is called abstract humanism, one would have to prove either that the classics had no definite, emphasised standards or values, or that the classics of Marxism too are abstract humanists, i. e. that their ideals do not spring from knowledge of contemporary »productive relations« or from knowing the objective potentialities of the development of contemporary society.

Without these ethical values Marx's economic theory would not be a criticism of political economy or a criticism of capitalism. Marxism contains – ideals of man's desalienation.

(2) An abstract humanism which only pointed out certain humanistic principles in the form of declarations and resolutions in the conviction that these principles can be realized without practical activity, without a practical fulfilment of these principles, – such abstract humanism, which is actually denied by bureaucratic selfish-

ness, by practicicism or by an apologetic belief in the ethic finality of the objective social relations themselves – is most persistent in this country.

Such abstract humanism is contrary to real humanism, because real humanism demands not moralistic declarations, resolutions and sermons, but practical realization of socialist humanism.

What does the demand of the Programme of the League of Communists of Yugoslavia about material sacrifices mean, if not the moral demand that social movements should be in practice guided towards overcoming existing social differences in order to ensure equal conditions of earning, i. e. to ensure that the application of the principle of payment according to work should be: equal pay for equal effort?

If only material incentives («the law of income») and not moral and ethical motives as well played a role in our society, we should build up a rich society, but a society in which only the relations of »naked interest and soul-less cash payment« (Marx) would exist.

It is not enough to criticize various forms of privilege from time to time by declarations and resolutions. Moral intervention must have the power of a *practical regulator* of social relations, it must have a practical effect and must go parallel with an effective control of the manner in which socialist moral standards are implemented or evaded.

Great obstacles in this direction are raised by impersonal criticism of deformations, criticisms which do not affect anybody, and by the remains of the »Salonika Front« mentality in our cadre policies.

To educate the working man for social criticism and to stand up against any attempts to prevent the development of criticism by disparaging ethics or by introducing an atmosphere of suspicion and of »checking« loyalty to socialism, and to make it possible for criticism to have an effect from top to bottom – these are the essential conditions of real humanism.

\* \* \*

To consider the moral problem of equality does not mean to treat distribution as »independent of the manner of production« and treat the problem as if »socialism was mainly concerned with distribution« (Marx). But not to study this problem would seem to mean that socialism was concerned exclusively with the problem of the development of production, i. e. as if no ethical problems were raised in the development of socialism.

It is not infrequent nowadays to find people who criticize abstract considerations of equality – without studying the concrete prospects for the realization of human equality – and then give up the problem itself, i. e. they attack abstract humanism from the stand point of vulgar economic practicicism, a point of view from which they cannot see any ethical problems of socialism; instead they proclaim any moral concern about these problems and any ethical standards to be ideologically harmful theorizing.

Such critics of abstract humanism, by their mechanistic – economic categories not only fail to cover all the social problems of socialism, but they try to proclaim these problems as taboo themes.

It is an old practice of economistic practicisim, which sees no ethic standards and humanistic ideals in Marxism, to describe its humanistically impoverished Marxism as »scientific«, and this practice exists and is still very active today, especially among certain critics of »abstract humanism« who together with »abstract humanism« reject humanism itself, i. e. Marxist ethics.

The path towards equality is the practical application of moral principles, not mere moralizing appeals to human consciousness by way of occasional directive letters from the centre, but a consistent guiding of social practice in the direction which is determined by the moral principles of socialist equality.

Beside undoubted characteristics of economic advance, our economy has so far contained undeniable characteristics of »robbery« in the policy of large-scale investment and low salaries.

This has to be overcome by means of new economico-moral incentives.

It is here that the equalization of pay for productive and non-productive work would play a decisive role.

To stand up for this principle of socialist equality does not mean to demand a reduction of what is really earned, but a reduction of the unjustly appropriated surplus of labour.

The level of development of our economy is such that by now there is no more danger that we may become equalized in poverty. The achievement of real equality cannot be delayed until the arrival of Communism. And one should never forget that the ideal of socialist equality (and not of primitive levelling) was one of the most important ideological driving forces of our Revolution.

This ideal is certainly not one of the naiveties and revolutionary errors of our Revolution.

The kind of Communism we achieve depends on what our socialism is like.

## THE PERSONAL INTEGRITY IN SOCIALIST SOCIETY

by *Mihailo Marković*

Beograd

### 1.

The existence of a sufficient number of morally integrated personalities is one of the necessary conditions for the realisation of all other moral values of a socialist society. The complete abolition of all concealed forms of exploitation, the creation of equal social conditions for a full development of each individual, help to the weak and underdeveloped to solve their initial material and other difficulties, genuine distribution of products according to work, solidarity among individuals and social groups – all these values of the new society can be materialised only in so far as they become interiorised in the total behaviour of an increasing number of individuals instead of being accepted only in a declarative and inconsistent way. The lack of integrity, the mass phenomenon of split personalities would indicate that society passes through a period of crisis, that one morality is being disintegrated and another one has not yet taken root. This may also mean that society cherishes illusions about its own morality, that its normative moral consciousness is in more or less sharp conflict with the actual standards of behaviour and that disintegrative social factors prevail over integrative ones.

### 2.

Some marxists try to explain all negative phenomena in socialist society, such as hypocrisy, duplicity, discrepancy between: public and private life of an individual, between his thoughts and actions etc, solely by the assumption of the remnants of bourgeois or petty-bourgeois consciousness. It is certainly true that the lack of integrity in many individuals whose characters have been formed in the old society is the result of their incapacity to interiorise the values of new morality no matter how great their efforts may be to conform to new moral requirements.

However there are also undoubtedly many cases of moral disintegration in individuals educated in the new society, and even in some active participants in the initial stages of the revolutionary movement. Such processes of moral deformation and degradation cannot be satisfactorily explained away by the all too simple scheme of »the remnants of the old in the heads of the people«. They demand a radical critical analysis of the new conditions and new social factors which produce such undesirable moral consequences. In so far as all concrete dialectical criticism implies a specification of the practical steps to be undertaken in order to supersede the negativity of the given situation, this problem can also be put in the following positive form: *what are the objective conditions in a developed socialist society under which maximum consistency and integrity of human behaviour can be attained?*

### 3.

While the individual deliberately subordinates himself to the collective and postpones the satisfaction of many of his personal needs, which is characteristic for an early stage of the socialist revolution, while all his life in the present has its profound sense only in so far as it leads to an ideal state of affairs in the future, it is relatively easy to achieve a very high degree of coherence between word and deed, norm and actual behaviour. Life in the future creates a feeling of youth, vitality, hope, unlimited confidence in history, in leaders and companions. The acceptance of the same ultimate goals, close cooperation, a considerable degree of closeness of the group in relation to all external factors, the acceptance of specific rules, symbols, rituals, forms of communication peculiar to the members of the group – all these create an exceptionally high solidarity within its framework.

By the time this revolutionary group becomes the leading political force and its moral values come to be the leading morality of the whole society, many conditions have profoundly changed and some unsuspected contradictions have arisen.

One of the essential changes is that the satisfaction of individual needs on a much higher level than the one which was acceptable and considered natural in the period of the revolutionary struggle for power – can no longer be delayed. Besides, here is the policy of material incentives for work which is necessary for a long period of socialist development and which becomes especially important in the initial forms of a system of self-management with its strong emphasis on the initiative and responsibility of each producer. In many individuals such conditions bring about a change in the character of motivation and a transfer from general and collective ends to personal and egoistic ones. On the other hand, a socialist society must permanently make efforts to develop collective consciousness, to propagate general socialist goals and ideals, and demand personal risks and sacrifices of one kind or another. This is a contradictory social situation: many of those practices which are criticised at political



meetings and in the press do not clash with the existing laws and economic instruments, therefore, they are not expected to have any consequences for the social status of those who engage in them. So protest and criticism become rather declarative and formalistic which leads to the characteristic duality of paying lip service to general socialist values at appropriate places and times, and purely pragmatic behaviour on all other occasions.

Individual needs in an insufficiently developed society will primarily tend to be needs for various material objects, not so much intellectual and cultural aspirations. This fact gives rise to a specific form of the before mentioned contradiction: while developing its productive forces society tend to reproduce the type of *homo consumens*, well known from highly developed capitalist society, but at the same time it still preaches modesty and, at least verbally, sticks to Marx's humanist ideal of man who wants to *be* and not just to *have*.

#### 4.

In the initial phase of a revolutionary movement the practice of an individual is rather simple: ultimate goals are very general and the question of the modes of their realisation remains to be solved in the future; on the other hand immediate goals i. e. criticism and abolition of the institutions of the existing society are predominantly negative and sufficiently clear. During later development the revolutionary practice of individuals and the whole social community becomes ever more complex and multivalued. Each new step in the process of human liberation is a new negation of the initial rigid determinism, a revelation of new objective possibilities, a growth of the number of alternatives among which to choose. This choice is not always purely rational and does not always sufficiently take into account the general interest of the social community as a whole – national, regional, professional group interests begin to play an increasing role. One of the difficulties is that it is no longer easy for an individual to know what really is in the general social interest. In the conditions of authoritarian and bureaucratic centralism an individual is confronted with just one coherent apparatus which claims to speak in the name of the whole society. The attitude of an individual toward this only center of power depends on to what extent he is convinced that the central power is a genuine representative of the society or feels it to be just a bureaucratic oppression group or anything between these two. His moral position is fairly clear in this respect.

However, at a higher and more democratic level of socialist society where the process of withering away of the state has already begun, followed by the growth of initiative and relative freedom of resistance among local institutions to the central organs of power – an individual is confronted with a whole series of intermediate centres of power which all claim to speak in the name of society but which can more or less differ or even clash among themselves. A specially unfavourable case occurs when we have polycentrism without decrease in the total amount of the alienated political power.

The question: what is the social interest can no longer be decided by simply endorsing or resisting the official line of the central bodies. Very often there is no longer just one official line. By now the dogma that the greatest authority is always right has already been abandoned. Now the individual himself must often find out what is in the general social interest. Before he knows that, he is not able to decide: who and what it would be morally right to support or resist.

## 5.

In such conditions an individual's degree of moral responsibility has been greatly increased which implies an increase of the number of conflicting situations which test his moral integrity. An individual now plays many different and often conflicting roles in society. He is no longer a predominantly *political* being all of whose other activities are moulded both in form and content according to accepted political goals. The evolution of socialist society has so far clearly manifested a tendency to progressive emancipation of the various roles which an individual plays in society from his political functions. While engaged in economic, scientific, artistic or any other sphere of social life, especially in his private life, the individual feels less and less bound to act according to any external, strictly political standards. Under certain conditions there is no doubt that the emancipation from the hegemony of politics is a progressive process. The monism of politics in the early stages of revolutionary struggle is obviously the consequence of a very limited historical situation: the conditions of human life can be decisively changed *only* by political action. The very fact that all other spheres of social consciousness such as economics, science, philosophy, arts etc, have to be *subordinated* to politics show that politics is still a sphere of alienation, a sphere of partial human existence. Therefore in a society which tends toward disalienation of man and human practice it is necessary to supersede the hegemony of political standards by new concrete standards specific for each sphere of human creativity and derivable from fundamental human values.

However the question arises: *whether the disintegration of the initial totality of social consciousness achieved on the basis of subordination to politics means at the same time an integration of the social consciousness on a new higher level?*

The main factor which causes the disintegration of many personalities is the fact that in social practice, in various forms of social consciousness contradictory norms and contradictory criteria of evaluation take more and more ground and we are not even sufficiently aware of that fact because the existing institutions still preserve the illusion of unity secured by politics in the old sense.

In so far as by »politics« we mean laying down immediate social goals and all decision-making which leads to the realisation of these goals, there is no doubt that it will greatly condition the character of the global social consciousness. But if politics plays an extraordi-

narily great role and if it lacks integrity, it is difficult to speak about an integrated homogeneous social consciousness. As a consequence, a person living in such a society will suffer mutually incompatible pressures in various segments of social life and will be tempted to show a different face when playing each of his different social roles.

This happens especially when politics suffers from two of its classical defects. One is duplicity between proclaimed principles and programmes on the one hand, and their practical realisation on the other. Second is the traditional cleavage between politics as a whole and all other forms of social consciousness – morality, science, philosophy, law, etc.

In a post-capitalist society politics *still* has both these defects for a long time. Many proclaimed ends and principles are only incompletely realised e. g. the rule of the workers, equal conditions for the work and development of each individual, distribution of products according to work, »rotation« of the leaders, bridging the gap between intellectual and physical work, developed and backward regions, etc. This discrepancy between programme and practice, declarations and deeds is not solely the result of objective difficulties; e. g. it would be hard to deny that in many socialist countries material conditions for a much greater role of every individual producer in social decision-making have already been created.

On the other hand, contrary to the spirit of Marxist doctrine, politics is still separated from and even opposed to the other forms of social consciousness.

It is only to a small extent founded on reliable scientific knowledge about a given social situation and the objective tendencies of its change. Efforts to integrate politics within a broader philosophical context are non-existent or superficial. Unlike Marx, Engels and Lenin present day political leaders in the socialist world do not pay sufficient attention to theory.

In relation to law, politics often has the pragmatic attitude that any law can be so interpreted as to be suitable.

Especially serious is the divergence between politics and morality: to the extent to which the principle of success, of efficiency plays a decisive role in it, it is inevitably going to conflict with the moral norms. Many Marxists nowadays do not hesitate to admit that politics cannot be both successful and morally flawless. Because, as they would say, we cannot keep our hands clean when the question is to be or not to be and when we are fighting against an enemy who has no moral scruples and who uses every means at his disposal.

This justification of the discrepancy between politics and morality rests either on lack of understanding of the historical character of morality or on the bureaucratic deformations of politics.

The first is in question when morality is conceived as a set of universal, absolute norms of human behaviour. In fact the concept of a morally good action refers to a whole historical context. That which otherwise, in a different situation would not be moral might be morally right in the struggle against an enemy who has no moral scruples.

ples and who is ready to use every means at his disposal. For example, whether it is good or bad to take part in a war depends on the character of the war.

When morality is conceived as a historical phenomenon whose norms have to be constituted and interpreted only in specific historical conditions, the amorality of politics in a post-capitalist society cannot but be a consequence of its bureaucratisation.

## 6.

The tendency towards bureaucratisation is the essential factor which destroys the integrity of the social consciousness of a social community and which indirectly undermines the moral integrity of each individual.

1. Bureaucracy tends to keep and preserve a monopoly on the function of controlling essential social process. Thus political decision-making becomes the concern of a particular social group. As a profession politics becomes isolated from all other forms of social consciousness. In order to overcome this isolation it tends to subordinate them, which leads to the following contradiction. On the one hand, the complexity of various goals of socialist society demands the emancipation of culture from the external control of politics. On the other hand, politics tends to preserve its controlling and directing function as a particular profession, as an external, institutionalised social power, not as the political consciousness and political activity of the producers in the realm of culture.

It is not only that a person engaged in scientific, scholarly, artistic, philosophical or any other cultural activity feels a conflict between political demands and the generally accepted norms in the field in which he is active – he feels also a conflict between what he, as both a producer and a political being, knows would be the *politically*, optimal course of action for him and what comes as a directive from an external political body which is ignorant of the actual situation and of the specific features of the activity in question.

2. Bureaucracy pretends to rule in the name of the working masses. It makes great efforts to create such an illusion. Therefore it proclaims many goals which correspond to the needs and demands of the masses. But, on the other hand, it is legitimate to speak about a bureaucracy just in so far as a group of rulers also has its own particular interests which can be secured only if in practice it constantly deviates from publicly announced principles and programmes. What follows is a wide gap between norm and reality, especially in connection with the problem of democratisation of social life. Bureaucracy cannot both allow genuine elections and the replaceability of all organs of power, and survive as a particular social group. Therefore it must resolutely resist progressive democratisation of socialist society even while accepting it in a declarative way.

3. Bureaucracy uses its power of disposing with objectified labour in order to expropriate a part of the surplus value in the form of

various privileges. In a society in which the abolition of exploitation is considered one of the fundamental values and especially in which, in addition, the standard of living is still relatively low, the awareness of this fact might really have destructive consequences on the moral plane. Because a new morality cannot be born spontaneously no matter how the revolutionary *avangarde* behaves. Therefore political leaders in a socialist society will either fight against the tendencies of bureaucratisation in society and in themselves, in which case they will remain the champions of new more humane moral values, or they will choose to demand that their revolutionary services in the past should be abundantly paid off – and in that case they no longer have the right to expect to be considered a revolutionary *avangarde* and a progressive social force.

In a debureaucratized socialist society politics becomes ruled by the people themselves – it becomes self-management. This concept is not used to denote any specific system of workers' councils but in the broader sense of a fully democratic socialist society in which the state has been ultimately replaced by the organs which exert no power over producers, which are really responsible to them and which are composed of their freely elected representatives who do not enjoy any material privileges while they perform public functions. Under such conditions all reasons for the classical duplicity of politics disappear, namely the duplicity between programme and practical action, declarations and deeds. It may indeed still be that some goals are not realised but this can happen only due to the limited power of man to predict and eliminate all objective difficulties. In such conditions there are no social forces interested in proclaiming principles and programmes which they do not intend to follow, and *vice versa*, obstructing projects which have been accepted by the rest of society.

On the other hand, under conditions of developed self-management all reasons for an opposition between politics and other forms of social consciousness such as morality, science, philosophy, law, etc. should disappear.

Politics will gradually cease to be an isolated and partial sphere of social consciousness for which a special professional group is needed.

It will become *scientific* in so far as the choice among alternatives of political action will now be based on the knowledge of the real possibilities and probabilities of these alternatives.

It will become *philosophical* in so far as which political decisions will be considered optimal will depend on a philosophical vision of goals and an enlightened critical analysis of the present.

It will become *moral* as political and moral standards of evaluation become compatible with each other. Politics and morality will now have at least two common roots: one the *humanist ideal* expressed by Marx: the abolition of all forms of both material and spiritual slavery, the creation of conditions for the full development of each individual. This is the theoretical basis from which both criteria for practical and moral evaluation follow. The second common root will be

*objective knowledge*: both political and moral values of a progressive social movement must really be compatible with the objective truth about the tendencies of the historical process.

7.

The conclusion is, then, that not all manifestations of hypocrisy, of discrepancy between the public and private life of an individual, between norms and actual behaviour, manifestations of duplicity and multiplicity in the behaviour of the same individual can be explained by an assumption concerning the »remnants of old bourgeois mentality in the heads of people«. Some are the effect of the following dis-integrative factors:

1. *An excessive urge to satisfy individual material needs* although productivity is still so low that only a minority can reach an essentially higher level of the gratification of those needs. In such conditions the character of motivation can be changed and the individual may suffer a regression in the degree of his socialisation.

2. *The simple dispersion of alienated political power into a greater number of centres* as a substitute for a process of gradual disalienation of political power. The total amount of alienated political power can be increased in this way. At any rate the multiplication of political centres may lead to the multiplication of dilemmas concerning orientation for practical action.

3. *The separation and isolation of various particular spheres of social consciousness*, the formation of different and often opposite criteria of evaluation for each.

4. *The tendency to conserve politics as a partial, professional and essentially pragmatic activity* which does not hesitate to be amoral in order to reach maximum of efficiency.

5. *The existence of bureaucratic forces* which in a concealed form tend to realise their own particular interests (monopoly of political power, material privileges) while at the same time rationalising their role and creating various illusions about themselves.

From this analysis it follows that if progressive forces in post-capitalist society want to create favourable social conditions for the growth of healthy, integrated personalities they must fight all sorts of monopolies and privileges, all attempts to prevent disalienation of economic and political power, and to preserve politics permanently as a particular sphere of social consciousness and a particular profession.

Or, if we want to express what is essential in just one sentence: *the degree of moral integrity of personalities in a socialist society is a function of the degree of its debureaucratisation.*

## L' HOMME SANS MESURE SOCIALE

*Rudi Supek*

Zagreb

Parler de l'homme comme d'un «fait social total» (Marx, Mauss, Gurvitch) équivaut toujours à parler des rapports entre l'individu et la société. Si l'on considère le développement de la personne humaine, ces rapports apparaissent au cours de l'histoire comme la socialisation progressive de l'individu et comme l'individualisation progressive de la société. Nous n'entendons pas par socialisation d'abord le fait que l'homme devient de plus en plus social en ce qui concerne ses besoins sociaux et son intégration à la communauté sociale (ce qu'il pouvait beaucoup mieux réaliser dans les anciennes sociétés), mais le fait qu'il accepte de son plein gré et de plus en plus les différentes normes sociales de comportement dont la complexité ne cesse de croître (en raison du développement de la différenciation de la société), et qui peuvent aller à l'encontre de sa propre sociabilité (il faut distinguer l'homme en tant qu'être social, et l'homme en tant qu'être sociable et socialisé). Par individualisation de la société, nous entendons le fait que les rapports sociaux dans leurs normes et dans leurs formes s'adaptent de plus en plus aux besoins de l'individu et de son développement personnel, ce qui équivaut à l'humanisation progressive de la société et de la nature. C'est aussi la raison pour laquelle il est impossible d'envisager du simple point de vue de la psychologie individuelle le développement de la personnalité, qu'il faut le regarder s'exprimer dans les états, systèmes et institutions sociales différentes, c'est-à-dire s'objectiver en tant que partie des aspirations humaines dans la société, considérant l'importance qu'il prend dans la vie commune et la façon dont il détermine le développement de l'enfant. Aussi trouverons-nous en face de la durée personnelle – qui se trouve en mouvement perpétuel, dans les événements et les objectifs visés –, une structure sociale déterminée ferme et fixe. Si nous insistons sur ce fait, c'est qu'il nous semble que l'analyse de la personne humaine, sur le plan de la durée historique concrète, doit suivre le processus inverse: il est nécessaire de traduire les structures individualisées ou le «caractère social» dans les mouvements et événements historiques, personnels ou sociaux, de même qu'il est néces-

saire de traduire les traits personnels ou collectifs dans les rapports entre les individus et les groupes sociaux. Par conséquent, il sera nécessaire de traduire ce qui est déjà formé, établi et personnalisé, dans ce qui a autrefois formé, établi et personnalisé l'individu. C'est un processus qui s'est déjà vu: avant que l'homme ait commencé à porter le »masque psychologique«, ou à camoufler ses intentions intérieures, il portait un masque réel et il était socialement tenu d'avoir des intentions différentes, dissimulées et inaccessibles aux autres. Tout le secret de cette question, c'est de savoir transformer une position ou un trait personnel en la chose même qui l'a fait naître, autrement dit dans le rapport entre les individus, et de comprendre ce qui a pu contraindre les individus à se comporter dans la société de telle ou telle façon, avec tel ou tel trait de caractère.

Néanmoins, il ne faut pas perdre de vue que cette analyse s'accommode à différents niveaux d'existence personnelle dont le rôle et la signification sont variables, en raison de la complexité de la temporalité historique ou celle du déterminisme social. Examinons ceci d'un peu plus près.

a) Le développement de la personne, au niveau supérieur du développement historique, est soumis à un double mouvement: d'un côté, il suit la ligne de l'*individualisation* progressive de la personne (transformation des normes sociales en normes individuelles du comportement); de l'autre, il suit la ligne de l'*universalité* de la personne, qui va croissant. La personne, s'identifie à une culture universelle qui englobe tous les hommes. Ce mouvement a été déjà signalé par nous, quand nous avons fait observer que l'échange universel, sur le plan économique, crée des besoins et des capacités universelles sur le plan personnel. Pourquoi avons-nous élevé à un niveau supérieur ce développement de la personne? C'est que de toute évidence, il exprime le sens le plus général du développement de la personne, car il frappe tous ceux qui suivent le développement de la culture générale, sans considération de nationalité, de classe sociale, ni de croyances philosophiques ou religieuses.

Cependant, les processus d'individualisation et d'universalisation, bien que surgissant simultanément et se conditionnant mutuellement, ne sont pas sans offrir certaines contradictions: d'une façon générale, l'individualisation approfondit l'homme, le dirige vers l'introversion et les critères personnels; au contraire, l'universalisation le tourne davantage du côté des impulsions et des événements extérieurs, vers tout ce qui est extériorisé, superficiel, et soumis à des critères extérieurs. C'est pourquoi l'individualisation souligne davantage la continuité de l'existence personnelle, et l'universalisation la discontinuité. Cette dernière exige vraiment de l'homme de se tenir ouvert envers la vie, envers la société et l'autre, envers la civilisation et ses acquisitions, envers le courant continu des nouvelles impulsions spirituelles ou sensorielles, ce qui peut contribuer à la discontinuité de la personne. Cette philosophie d'ouverture envers les impressions de la vie, cette philosophie de la discontinuité dans le comportement en tant que »style de vie« nous la trouvons exprimée d'une façon singulièrement poétique dans *Les Nourritures terrestres* de Gide.



b) A un autre niveau, moins général ou plus concret, le développement de la personne se déroule en premier lieu en liaison avec des mouvements sociaux qui sont en soi contraires, ou contradictoires. Il s'agit précisément de ce niveau où la personne participe directement à la *lutte des classes sociales*, aux oppositions idéologiques, à la différenciation de classe des valeurs culturelles, à ce niveau donc où la personne s'exprime en tant que participant à une classe sociale déterminée, à une position sociale, à un rôle et à des valeurs sociales. C'est à ce niveau justement que les oppositions sociales sont les plus claires, les plus vivantes, aussi les plus dynamiques. Ainsi estimons-nous que c'est à ce niveau que se forme le plus directement »le caractère social de la personne«. C'est aussi à ce niveau que s'exprime le mieux l'engagement ou le désintéressement social, l'intégration ou le distancement, la soumission ou l'expression de la volonté libre de la personne. C'est à ce niveau encore que l'on voit le mieux jusqu'à quel point la société et la personne sont deux totalités conditionnées et opposées dialectiquement, ou en tout cas, deux totalités coextensives.

C'est à ce niveau enfin que se manifeste le plus nettement le phénomène de *l'aliénation de l'homme* dans les rapports sociaux, car c'est à ce niveau qu'il est invité à fournir les preuves de sa volonté libre et de sa pensée critique. C'est pourquoi, à ce niveau, les structures et les rapports sociaux deviennent le sujet favori de la critique sociale, car on considère avec juste raison qu'ici la critique peut engager l'individu à modifier les rapports et les institutions. Le conditionnement mutuel de la liberté humaine et de la non-liberté, de la dépendance sociale et de la non-dépendance, de la mystification d'idées et de la criticité, est tel que ce niveau-là constitue le medium le plus directe de l'action historique de l'homme – le medium de l'opposition de l'homme avec ses propres créations aliénées.

Nous n'avons pas l'intention de citer toutes les formes d'aliénation de la personne dans les rapports sociaux et les institutions (conditionnées essentiellement par la division sociale du travail et par la décomposition de la société humaine). Nous nous limiterons à affirmer que l'effort de la personne pour assurer sa propre intégrité s'identifie ici avec l'effort qu'elle accomplit pour sa réintégration sociale et humaine. C'est ici que nous allons rencontrer l'homme révolté (que l'écartèlement ou la mystification de l'être humain en lui-même impatiente), et l'homme révolutionnaire (qui s'efforce de dépasser cet état en modifiant la structure sociale). Nous ne parlerons pas non plus des différentes formes de réussite et d'échec de cette révolte, ni des antinomies de l'existence révolutionnaire. Nous constaterons seulement que c'est ici que nous trouvons la personne en tant qu'»homme bourgeois« ou »homme prolétarien«, et que la rectitude humaine s'y mesure à la capacité d'identification avec les forces sociales opposées et d'action dans le sens de leur dissolution progressive. La dialectique de l'aliénation et de la »conscience malheureuse« représente sur le plan du conditionnement historique un authentique dictionnaire de la personne.

c) Nous voudrions signaler encore, à un niveau plus profond en même temps que plus concret et singularisé, la structure de la personne, ou plus exactement, la structure bio-psychologique de la

personne. Ces structures constituent la matière de différentes caractérogies et de typologies variés, qui s'efforcent de les neutraliser par rapport aux événements historiques et sociaux, et les étudient plutôt sous leur aspect statique ou individualo-génétique. Nous rencontrons là les processus de la socialisation primaire de l'individu, autrement dit les identifications et les oppositions avec le milieu social initial – la famille, les groupes primaires, – les luttes entre les tendances et les besoins biologiques et les influences sociales, et les interactions complexes entre les tendances conscientes, inconscientes ou a demi-conscientes. C'est à ce niveau qu'interviennent surtout la psychanalyse ou la psychologie dynamique, contre certaines conceptions pseudo-biologiques trop statiques ou trop figées relevant de la typologie ou de la caractérogie. Cette psychologie nous montra souvent avec succès l'art de transformer ce qui est représenté dans la personne comme »trait« ou »qualité« en »position«, »rapport«, ou »épreuve concrète«, autrement dit, l'art de traduire ce qui est représenté dans la personne comme fixé et figé en quelque chose de communiqué et d'éprouvé. Par là cette psychologie nous aida à relier ce qui est »superficiel« à ce qui est »profond«, à expliquer ce qui est »double« ou »ambigu«, à comprendre les mécanismes complexes de la conscience fautive ou mensongère, la mentalité et les personnes »autoritaires« ou »dogmatiques«, etc.

Pourquoi avons-nous insisté sur ces trois niveaux des conditions sociales et historiques de la formation de la personne?

Si nous considérons l'action du déterminisme social ou de la liberté personnelle, nous verrons que l'homme dispose de beaucoup plus de liberté dans son activité au deuxième niveau qu'au premier (le plus haut degré de développement social), ou qu'au troisième (influence des dispositions biologiques sur la formation des besoins). De toute évidence, c'est à ce deuxième niveau, où se heurtent les tendances de classe et d'idéologie que l'individu doit fournir les preuves de sa liberté personnelle, de ses décisions, de ses jugements et de ses appréciations; c'est à ce deuxième niveau donc qu'il se forge un critère personnel en ce qui concerne les rapports sociaux et individuels. Inévitablement, le critère social est ici son propre critère, et inversement.

Nous rencontrons ici *l'homme révolté* ou l'homme révolutionnaire donc l'homme libre par excellence. Plus que n'importe quel autre, cet homme se considère comme invité à déterminer la raison et la mesure de la liberté humaine (son »type idéal« est le »héros«) en même temps qu'il se transforme lui-même en moyen de la réalisation de l'idéal, c'est-à-dire en membre de l'action collective et de la nouvelle communauté humaine. La mesure de sa liberté lui est donc donnée d'avance par l'état social duquel il lui faut se libérer, et par l'idéal d'un état futur auquel il faut seulement accéder. Son adhésion à la liberté est nécessairement conditionnée par la nature de l'action sociale même, par la soumission à la lutte concrète, par les forces sociales opposées, et la réalisation de sa personne est d'autant plus projectée dans l'avenir qu'il s'identifie davantage au mouvement et à la lutte du moment. Il est tout à fait clair que l'état

contradictoire de la société (la duplicité de la communauté humaine équivaut au désespoir de l'être humain) lui impose un *critère extérieur de la liberté personnelle* qui précède son existence contingente, prédéterminé qu'il est par le mouvement historique lui-même. Dans ce sens en servant la cause de la classe révolutionnaire, il sert aussi sa propre liberté. La classe et la personne, bien que constituant deux totalités différentes, se recouvrent et s'enchevêtrent dialectiquement.

Cependant, ce qui nous intéresse, c'est une question tout à fait différente: combien de temps cette situation, dans le développement social, restera-t-elle ce qu'elle est? A quel moment ce critère, qui lui est donné par la révolution comme extérieur, en viendra-t-il à s'intérioriser et à devenir son propre critère? En d'autres termes, à quel moment son activité cessera-t-elle d'être soumise à un critère social donné d'avance? La réponse à cette question, nous la trouvons dans l'une des pensées de *Marx* se rapportant à la signification de la «richesse» et de la «personne riche». *Marx* s'interroge sur la nature de la «richesse véritable» à laquelle aboutira le développement des forces productrices:

«Mais en fait, si nous faisons abstraction de sa forme bourgeoise limitée, qu'est-ce que la richesse, sinon l'universalité – produit dans l'échange universel – des besoins, des capacités, des jouissances, des forces productrices etc., des individus? Le plain développement du règne humain au-dessus des forces de la nature, c'est-à-dire autant sur ce qu'on appelle la nature que sur sa propre nature? L'élaboration absolue de ses propres dispositions créatrices sans autre supposition que le développement historique préalable qui fait la totalité du développement, autrement dit le développement des forces humaines en tant que telles, non mesurées par un critère *préalablement donné* par son but en soi? Où il ne se reproduit pas dans sa détermination (Bestimmtheit) mais produit sa totalité? Ne demande pas de rester déjà quelque chose de devenu, mais se trouve dans le mouvement absolu du devenir?» (Esquisses de la critique de l'économie politique, p. 387-388, souligné par Karl Marx).

Cette pensée de *Marx* nous semble porter une importance toute particulière, car elle se rapporte à certains moments essentiels du développement de la culture et de la position de la personne dans la société socialiste. Elle est d'autant plus importante qu'elle ne prend pas place au milieu de réflexions humaniste abstraites, mais se trouve dans le cadre de ses études économiques et dans le cadre du développement des forces de production en tant que tel.

Premièrement, la réalisation de la totalité humaine est posée ici au niveau historique le plus large, c'est-à-dire au niveau de l'universalisation des besoins, des capacités et des jouissances des individus (*Marx* ne parle pas de la richesse de la société ou de la classe, mais expressément de la richesse des individus). Nous avons mentionné que ce niveau n'est pas exclusivement lié à ces contradictions sociales qui s'expriment directement dans la lutte des classes, cette dernière ne conditionnent pas autant le processus d'universalisation lui-même que son contenu humaniste. C'est pourquoi *Marx* fait observer qu'il est nécessaire d'enlever à la richesse »sa forme bour-

geoise limitée». Lorsque, cette forme est ôtée, le processus d'universalisation se déroule sous sa forme pure et justifiée, et le porteur véritable de la richesse reste l'individu en tant qu'être universel. Il est visible que Marx songe toujours, comme but du développement historique de la personne, à cet idéal classique et de renaissance que représente l'uomo universale. C'est ce même idéal, d'ailleurs, qui se trouve à la base de l'humanisme prométhéen, pure antithèse de toutes les conceptions mystiques qui tendent à l'appauvrissement de la personne au nom d'un idéal spirituel.

Deuxièmement, il est conforme à l'humanisme prométhéen dont la conception de la personne ne se limite pas à une totalité de la personne humaine donnée une fois pour toutes, totalité prédéterminée par certains principes absolus ou idéals, mais s'étend à une totalité en devenir, à une totalité non encore devenue, mais en perpétuel devenir, et qui détermine elle-même sa totalité de devenir. L'activisme humaniste de Marx est ici clairement mise en relief. Il consiste dans le développement de toutes les dispositions «créatrices» de la personne en supposant la domination de l'homme sur les forces de la nature hors de lui et en lui-même. Et comme il s'agit du pouvoir sur la nature déjà transformée par l'action de l'homme, il l'appelle «ce qu'on appelle la nature» ou la soi-disant nature. Rappelons-nous que dans ses oeuvres antérieures, Marx avait déjà parlé dans le même sens de la conciliation de l'humanisme et du naturalisme.

La troisième et dernière constatation que nous voudrions ressortir ici nous paraît essentielle. Il s'agit du seul mot souligné par Marx dans le passage cité. Il insiste sur le fait que l'homme doit développer toutes ses capacités et toutes ses dispositions créatrices, ce qui devient, comme réalisation de sa totalité, «le but en soi» de son existence, ou son «but immanent». Cependant ce but en soi, ou ce but dans lequel se réalise sa totalité, ne peut se réaliser par un «critère préalablement donné», ce qui signifie que cette totalité «ne se reproduit pas dans sa détermination», autrement dit d'après un critère défini de l'extérieur, mais qu'au contraire, elle «produit sa totalité». En d'autres termes, la totalité de la personne est l'expression de sa spontanéité créatrice, et cette spontanéité créatrice exclue toute détermination donnée d'avance, puisque prédétermination et création s'excluent. Bien plus, l'humanisme prométhéen représente l'affirmation suprême de *principium individuationis* – l'homme doit s'exprimer par la création comme individualité originale et autochtone, tandis que seuls le «type», le «modèle», l'«idéal général», peuvent être prédéterminés, à l'exclusion du tout original et de la totalité.

Cependant Marx n'examine pas de très près la question de savoir, comment la personne ainsi libérée se réaliserait, mais il note certaines conditions:

»Dans l'économie bourgeoise – et dans les rapports de production qui lui correspondent – cette élaboration complète de la réalité intérieure de l'homme apparaît comme un vidage total, cette objectivation universelle et le renversement de tous les buts unilatéraux

comme le sacrifice du but personnel pour un but purement extérieur. C'est pourquoi le vieux monde enfantin nous paraît supérieur. Il l'est, d'ailleurs, dans toute chose où l'on cherche l'image et la forme fermée, et une limitation donnée. Il est la satisfaction d'être sur une position limitée; tandis que le monde moderne nous laisse insatisfait, ou alors, là où il semble satisfaisant, il reste grossier». (Ibid. p. 388).

Dans les rapports de production capitalistes, l'élaboration des capacités humaines, dans le sens de leur universalisation, aboutit au «vidage de la réalité intérieure de l'homme», car il s'agit alors d'une culture tournée seulement vers les impulsions, les plaisirs et les consommations extérieures, l'homme ne pouvant se construire de l'intérieur puisqu'il n'a pas trouvé son propre but. Cet homme contemporain, qui n'a pas son propre but intérieur dans la société capitaliste, a été parfaitement décrit par D. Riesmann dans son ouvrage *La Foule solitaire*, où l'auteur développe sa thèse indépendamment des idées de Marx. Il y soutient également que le monde ancien paraissait supérieur en tout au monde de l'homme contemporain, qui a perdu la «boussole intérieure». Marx estimait lui-même, conformément à l'esthétique classique, que le monde ancien était supérieur partout où l'on exigeait l'image et la forme achevée ou fermée, car l'homme contemporain est exposé à la dispersion totale et au morcellement ou spécialisation, à tel point que la société contemporaine hautement civilisée se compose essentiellement de fragments humains, et non de personnes complètes. C'est justement cette dispersion, cette non-finition, qui donne naissance à ce sentiment d'insatisfaction perpétuel, état dont ne peuvent se contenter que les natures les plus basses, ou les «natures simples» qui se sentent à l'aise dans l'aliénation et dans la dispersion. La littérature contemporaine regorge de descriptions de cette aliénation humaine, de l'angoisse, du sentiment de perte, de l'impuissance qui en découle pour l'individu dans un monde plein de sensations insensées.

Nous voudrions mentionner cependant l'autre conséquence qui découle de ce diagnostic de Marx sur la véritable richesse humaine et sur la personne libérée. Il s'agit de la question suivante: sous quelles conditions la personne «sans mesure sociale préalablement établie» peut-elle se réaliser? Il nous a apparu que c'est une chose impossible dans la société de classe. C'est seulement au moment où l'homme se trouve vivre une société purgée des rapports de production bourgeois, des antagonismes de classe, de la loi de la concurrence égoïste, donc dans une société d'où sont éliminées les conditions principales de l'aliénation de l'homme dues à l'exploitation et à la division sociale du travail, qu'il peut être question du développement de la personne sans mesure sociale préalablement donnée, ou sans détermination sociale rigide. Ce qui ne veut pas dire que la personne commence à se développer sans supposition historique déterminée, car c'est justement tout le développement historique préalable qui se trouve être la supposition de l'apparition de cette personne; cependant les antagonismes sociaux eux-mêmes ne peuvent plus imposer de critère de groupe ni de classe comme critère social

principal dans la réalisation de la personne ou dans la réalisation des valeurs culturelles déterminées. La personne réalise son propre but en instaurant ses propres valeurs. Et ce n'est pas une personne solitaire, mais une personne pour laquelle »l'autre représente le besoin suprême«, donc une personne hautement humanisée.

Ici se pose la question de savoir si cette totalité de la personne ne se réaliserait pas plutôt comme la synthèse de tout le développement social et historique de l'homme, c'est-à-dire comme une personification de »l'esprit objectif« de Hegel? Il est clair qu'une telle spéculation rationaliste est étrangère à Marx, car Marx ne considère pas l'homme comme un être purement rationnel ou idéal, mais comme un individu concret, ayant un corps et une âme, des passions et des idées, portant en lui-même sa destinée et sa vie, c'est-à-dire sa totalité.

L'individu ne produit pas une totalité générale ou historico-mondiale, mais »sa« totalité, qui, en tant que telle, ne peut pas correspondre à une totalité déjà achevée, aussi idéale qu'elle puisse être, mais seulement à une totalité placée »dans le mouvement absolu du devenir«, donc de l'autodétermination. L'irrationnel et le rationnel, le nécessaire et le contingent, l'hérité et l'acquis, le donné et le créé, donnent toujours de nouveau, quand il s'agit de l'individu, une personne nouvelle et originale. C'est la seule raison pour laquelle une personne étrangère peut être aussi notre besoin, et devenir l'objet de notre amour et de notre attirance. Deux personnes identiques, en admettant que leur similitude ne produise pas la haine, seraient nécessairement indifférentes l'une à l'autre.

La secret de la compréhension de la personne n'est pas dans l'interprétation de l'histoire mondiale, bien que cette dernière lui serve de berceau, mais dans une *philosophie de la vie particulière*, qui s'occuperait des prémisses de la réalisation de la personne concrète en tant qu'individualité universellement développée et enrichie. Cette philosophie de la vie devrait devenir la base de l'éthique communiste et de son esthétique. Mais-elle, loin d'être encore écrite, n'est même pas conçue dans ses grandes lignes: elle est devant nous, comme une tâche à accomplir. Son thème principal serait *l'homme sans mesure sociale*, l'homme à qui se doit fixer seul ses propres critères, en accord avec ses besoins humanisés.

## PERSONLICHKEIT UND TAPFERKEIT

Danko Grlić

Zagreb

Die Sinnggebung bestimmter moralischer Werte, Normen und Postulate wird oft nicht von der Einsicht in deren wirkliche Wurzeln und deren Ausgangspunkt begleitet, so daß die sogenannten praktischen alltäglichen gesellschaftlichen Beziehungen, in der Sphäre des lebendigen, irdischen Prozesses besudelt und relativiert, für etwas Niedrigeres, für reine ethische Prinzipien völlig Irrelevantes gehalten werden. Vielmehr haben sie, dieser Auffassung gemäß, gerade durch ihre völlige Unabhängigkeit von der Wirklichkeit erst ihre ethische Würde oder die Würde ethischer Werte erhalten, weil sie nur so als Kriterium der Beurteilung, als dauernder Wegweiser, als ethische Konstante bleiben in der veränderlichen, an sich meta-ethischen Welt der konkreten Güter, in der Welt der tatsächlichen Aktion oder überhaupt in der der realen geschichtlichen Wirklichkeit. Das Ideal muß schon per definitionem unerreichbar bleiben, das ethische Kriterium und das ganze unabhängige Reich des Ethos kann nicht mit dem banalen Leben verschmelzen und seine Dilemmas, Widersprüche und Zufälligkeiten bedingen, Prinzipien als Prinzipien können nicht relativiert und von der historischen Zeit abhängig gemacht werden. Wenn diese Fixsterne auf die Erde fielen, verlören sie im Staub der Alltäglichkeit ihren Glanz, ihre Erhabenheit und ihre Schönheit.

Die andere, entgegengesetzte, jede Transzedenz verwerfende These wird versuchen, jede reale Unveränderlichkeit oder Dauerhaftigkeit eines ethischen Postulats, einer ethischen Norm oder Tugend in Abrede zu stellen. Indem sie alles auf bloße blinde Abhängigkeit von der konkreten Zeit zurückführt, wird diese These bis zum Schluß das Bedürfnis verneinen, den Verhaltenskodex oder die Verhaltensnormen oder sogar überhaupt etwas, was ethischen Wert hat, festzusetzen – denn jeder Wert wird in einer anderen Zeit wertlos, alles Moralische kann einmal für unmoralisch gehalten werden, alles, was in einer Zeit ethisch und menschlich gerechtfertigt ist, wird in der geschichtlichen Folge sinnlos. Kein Wert kann das Attribut

irgendwelcher Stetigkeit haben, keine Tugend hat in einer neuen Zeit denselben Wert, alles ist relativ und durch materielle Komponenten bedingt, und so ist jeder beliebige Versuch der Wertung der menschlichen Taten eine Fahrt durch das idealistische, raumlose, falsche, mystische, normativ-dogmatische Reich der reinen Ethik. Alle Werte sind Fiktionen und Abstrakta, und das ganze reale Leben, alle tatsächlichen gesellschaftlichen Aktionen wickeln sich neben ihnen ab, richten sich sogar gegen sie, all das, was noch gestern jemand für wertvoll gehalten hat, ist heute gesellschaftlich veraltet, fehl am Platze, lächerlich.

Aber eine geschichtliche und dialektische Behandlung der Moral ist nicht gleichbedeutend mit einer solchen Negation in der Sphäre des Relativismus, des ethischen Skeptizismus und des Historismus. Historisch an das Phänomen der Moral heranzugehen, bedeutet – demgegenüber oder besser: jenseits der beiden obenerwähnten Extreme – vor allem jene Komponenten aufzudecken, die immer mehr die Annäherung der scheinbar dauernden, hypostasierten Spannweite zwischen dem Schema besonderer moralischer Normen und dem realen Menschen ermöglichen, bedeutet, jene Komponenten zu erklären, um derentwillen der Mensch auch als ihr Schöpfer (und nicht nur als Verwirklicher) das *r e a l e* Bedürfnis nach ihrer Jenseitigkeit und Idealisierung verlieren wird. So zeigen sich die zwei Sphären – die Sphäre der zeitlosen Moral, der Werte, der ethischen Postulate und Normen sowie die Sphäre der sog. Güter, des realen Lebens, der aktuellen Zusammenstöße – im Brennpunkt des geschichtlich Tätigen und konkret Gesellschaftlichen immer klarer als unzertrennliche Sphären. Nur so, glaube ich, kann man sowohl den wirklichen Amoralismus als auch die Neigung zum Moralisieren verneinen, d. h. nach untätiger (gerade deshalb, weil sie ungeschichtlich ist), passiver, spekulativer Erhebung der Moral in den Bereich der ewigen Moral, bzw. nach Erhebung des Menschen zu seiner heiligsten oder bewußtesten und als solche – im Sinne des ständigen Ideals – festgesetzt unveränderlichen und abstrakten menschlichen Natur. Denn eine solche Aufspaltung und ein dadurch ermöglichtes Moralisieren, Pfaffentum, Predigen und ständiges Hinweisen auf das Höhere und Bessere, kann entweder im Namen eines axiologisch begründeten idealen Reiches der Werte erfolgen oder im Namen biologischer, naturalistischer, ökonomischer oder politischer Forderungen, die den realen autonomen Menschen ebenso umgehen und ignorieren und im Bereich des ständigen Sollens bleiben, in der Sphäre dessen, was nicht besteht, aber alles Bestehende bestimmt, wertet und ihm Sinn verleiht. Deshalb konnte es auch geschehen, daß der Moralisierende, der die Moral als transmundanes Ziel gesetzt hat, als absoluten Wert (dem wir uns nur mehr oder weniger annähern, den wir aber eigentlich nie erreichen können), sowie derjenige, der jede Moralität in der Alltäglichkeit, im wirklichen, harten Kampf relativiert und ignoriert hat, deshalb also konnte es geschehen, daß gerade ein solcher Mensch – sei es aus dem einen, sei es aus dem anderen Grunde – in der Tat nicht wirklich moralisch sein muß. Er kann daher, indem er diese extreme Gegenhaltung –



reales Leben und moralisches Ideal – im Auge behält, das vorschreiben, was er niemals selbst tut, und so kommen wir zu der religiösen, jesuitischen Doppelheit des Individuums: die Moralprediger vom Hofrat Seneca an, von den mittelalterlichen kirchlichen Würdenträgern an bis zu den zeitgenössischen Seelsorgern verschiedener Farben, können deswegen Askese vorschreiben, die Notwendigkeit, opferwillig zu sein, sich abzumühen, zu entbehren und zugleich in allen Formen sinnlicher Genüsse taumeln und Bacchanalien veranstalten, Feiglinge und Maulhelden sein und erhaben über die Tapferkeit sprechen, selbstaufopfernde Arbeit verlangen und zugleich wie ein Schmarotzer von Langeweile und Muße sterbensmüde sein.

\*

Die phänomenologische Analyse des Wertes oder der Tugend der Tapferkeit als Tapferkeit an sich, d. h. eine Behandlung dieser Tugend, die die Wirklichkeit völlig in den Hintergrund rückt und diese Kategorie zeitlos zu charakterisieren sucht, deckt sich oft und sehr lehrreich mit jenen Überlegungen, die von der Tapferkeit als einem bloß an einen Zeitraum (z. B. Krieg) gebundenen Wert sprechen, und die heute unter neuen Bedingungen ihre wertmäßige Bedeutung vollkommen verlieren. Die Tapferkeit wird auf solche Weise häufig in die Vergangenheit gerückt – als würde es für einen tapferen Menschen genügen, einst tapfer gewesen zu sein – oder aber in die Zukunft, ins Gelobte Land, wo die Mutigen und Moralischen vollkommene Satisfaktion bekommen werden; aber sie wird sowohl als Bedürfnis wie auch überhaupt als wirkliches Verhaltensregulativ in der Gegenwart in Abrede gestellt, oder sie schlägt in der Wirklichkeit in ihren Gegensatz »dialektisch« um.

N. Hartmann hat einmal (»Ethik«, S. 394) scheinbar richtig festgestellt, daß die Tapferkeit ein Wert ist »unabhängig vom Wert der Ziele, für die der Einsatz geschieht.« Denn wir alle können für alles tapfer sein: tapfer im gerechten oder ungerechten Kampfe gegen den Feind, tapfer, die Wahrheit, aber auch die Lüge zu sagen. Konsequenzen zu ziehen, aber auch auf halbem Wege stehenzubleiben, einen »ketzerischen« Gedanken zu äußern, aber auch einen als ketzerisch anzuprangern, tapfer, eine Fehler zu gestehen, oder aber ihn zu begehen, tapfer zu lieben oder zu hassen, und sogar offen zu sagen, daß wir selbst feige sind. Es scheint, daß ein Verbrecher, Gewalttäter, Diktator, Mörder selbst dann tapfer sein kann, wenn er die abscheulichsten Taten verübt. Und doch scheint sich auch unter diesem Aspekt – wenn wir die Tapferkeit lediglich als Wert an sich betrachten und noch nicht in ein bestimmtes reales Koordinatensystem stellen – eine gewisse Beschränkung in bezug auf das Ziel aufzudrängen. Hier scheint doch keine völlige Irrelevanz zu herrschen, vielmehr eine innere Überzeugung notwendig zu sein, daß das Ziel, nach dem wir streben, wertvoll sein muß, abgesehen von seiner möglichen tatsächlichen, objektiven Wertlosigkeit. Denn wenn wir davon nicht überzeugt sind, können wir zu einem solchen Zwecke etwas gebrauchen, was nur äußerlich der Tapferkeit äh-

lich sieht. So hat bereits Kant die Tapferkeit zu definieren versucht als Kraft und Entschluß, sich dem starken, aber, der subjektiven Meinung nach, ungerechten Feind zu widersetzen. (»Metaphysik der Sitten«, S. 218). Die Tapferkeit ist ein zweifellos zu wertmäßigen Sphären der Kraft, der Freiheit, der Aktivität und der Fähigkeit des Leidens tendierender Wert. Aber sie ist nicht einfach identisch mit der ohnmächtigen, ziellosen, wütenden Rauheit und Tollkühnheit, sie ist aber auch nicht Eigenschaft eines unerfahrenen Kindes, das die Gefahren nicht erkennt und sich in sie stürzt. Die Tapferkeit kennt die Gefahren, aber sie geht ihnen bewußt entgegen, sie ist nicht blind wie Tollkühnheit. Die Tollkühnheit ist kein Ergebnis des Denkens, während die echte Tapferkeit ein sinnvoller Akt ist. So hat Montaigne mit Bewunderung von den Menschen gesprochen, die tapfer genug sind, über den Tod nachzudenken. Über den Tod nachdenken heißt über die Freiheit nachdenken; wer sterben gelernt hat, hat verlernt Sklave zu sein, denn sterben können, – das befreit von allen Abhängigkeiten, von aller Unterwürfigkeit. Die Tapferkeit wird so die größte Tugend unter den Tugenden, die einzige Eigenschaft, die den Menschen vollkommen würdig macht, den Namen Mensch zu tragen. Einige Ethiker behaupten sogar, daß beinahe keine Tugend oder kein Wert an sich die Würde eines echten Wertes habe, wenn sie nicht irgendwie an die Tapferkeit gebunden seien, weil der erhabenste und schönste Wert schwach ist, wenn er nicht von jenen Willen begleitet wird, der ihn trotz aller Störungen in die Tat umzusetzen versuchen wird. Jedes wirklich durchlebte Streben trägt in sich zwingend ein Element der Tapferkeit; aber das Bedürfnis nach Tapferkeit, die Intensität der Tapferkeit selbst stehen scheinbar in einem umgekehrtem Größenverhältnis zu der Beseitigung der Störungen, der Konflikte, und so können wir behaupten – indem wir immer noch auf wertmäßig phänomenologischen Positionen bleiben – daß es leicht ist, in einer freien Gesellschaft tapfer zu sein, und schwer in einer unfreien, die nicht nur eine teilweise Aufopferung, und den Verzicht auf bestimmte Güter, sondern die völlige Selbstaufopferung verlangt.

Es gibt indessen auch solche Ethiker, die der Tapferkeit den Rang eines Wertes oder einer Tugend absprechen, da sie der Meinung sind, sie sei nicht nur in der Regel an eine bestimmte primitive Mentalität gebunden, sondern überhaupt an Grobheit, Unbarmherzigkeit, Skrupellosigkeit, physische Kraft. Die anderen behaupten, daß gerade die materiale, vitale oder irgendeine andere Gefährdung der Tapferkeit die ethische Würde nimmt, weil keine Möglichkeit der Wahl besteht, weil überhaupt derjenige nicht entscheiden kann – und das betrifft angeblich die meisten, sog. tapferen Menschen –, der nichts mehr zu verlieren hat, dem also nichts anderes übrigbleibt, als tapfer zu sein. Vom anderen Standpunkt aus aber – wenn man in diesem Problemkreis der Tapferkeit an sich bleibt – kommt man auf Grund der gleichen Prämissen zu ganz anderen, noch sinnloseren und pervertierten Schlußfolgerungen (wie z. B. die des nazistischen Ethikers Walter Schering in seinem Buch »Wehrphilosophie«, Leipzig 1939), in denen jeder Krieg offen ge-

rechtfertigt wird, vor allem aber der rauhe, skrupellose Krieg, weil nur er Möglichkeiten bieten könne für die Entfaltung und Äußerung echter Tapferkeit, nur er schaffe wie Löwen, tapfere, energische Männer, echte Kriegsgenossen, unzertrennbare Helden usw. usf.

\*

Da uns vor allem daran gelegen ist, über gewisse sittliche Werte unserer jugoslawischen Gesellschaft zu sprechen, werden wir diese phänomenologischen, allgemeinen Überlegungen verlassen und auf etwas realeren Boden heruntersteigen und uns in unsere Zeit begeben. Wir werden an einem Beispiel zu zeigen suchen – im Rahmen einer flüchtig aufgeworfenen Frage –, wie es zwar absurd ist, einen Wert mit einem ewigen Ideal zu identifizieren, wie es aber noch unsachlicher ist und nicht nur ethisch, sondern überhaupt menschlich unerlaubt, ihn mit dem historischen Relativismus verschmelzen zu lassen, sowie die scheinbar materialistische These zu verteidigen, daß in verschiedenen, selbst zeitlich nahen Perioden verschiedene Werte einen im großen und ganzen divergenten Sinn und Charakter annehmen, und wie es unsinnig ist zu versuchen, diese Werte in der konkreten geschichtlichen Welt in etwas ganz Flüchtiges und Unnötiges zu verwandeln. Vielleicht werden wir gerade so am einleuchtendsten, auf mittelbarem Wege, auf Unannehmbarkeit und Einseitigkeit jener am Anfang erwähnten extremen Positionen des ethischen Relativismus, Historismus und Skeptizismus hinweisen können sowie auf die des axiologischen Apriorismus im Verhältnis mit der Moralität überhaupt und dem Tapferkeitswert im besonderen.

Stellen wir uns also mit Rücksicht auf die Thematik der Tapferkeit innerhalb unserer Tage nur eine ganz konkrete – da unsere Philosophie immer auf das Konkrete hingewiesen wird –, aber auch nicht ganz harmlose Frage, deren Formulierung allein vielleicht bereits einen bestimmten Grad von Tapferkeit verlangt, die uns wahrscheinlich dann schwinden wird, wenn wir versuchen werden, die Frage zu beantworten. Wir wünschen aber schon hier – um mögliche Mißverständnisse zu beseitigen – besonders zu betonen, daß es in diesem Augenblick unwesentlich ist, wieviele Menschen sich bei uns unter die Frage, die ich stellen will, subsumieren lassen. Abgesehen also von der Sphäre der Realität, in der wir uns bewegen, handelt es sich hier nicht um soziologische Analysen, die durch zahlreiche Angaben, durch statistisches und anderes dokumentarisches Material gestützt worden wären. Hier treten wir an dieses Problem heran als Ethiker und Philosophen, die für bestimmte mögliche sittliche Deformationen als für ein denkerisches, prinzipielles, ideelles Problem auch dann Interesse haben können, wenn sie bei einer geringen, oder sogar bei einer ganz geringen Zahl von Menschen anzutreffen sind. Ich persönlich, z. B., glaube gewißermassen apriorisch – ohne soziologische Untersuchungen und ohne irgendwelche anderen Angaben –, daß sich die Frage, von der ich kurz sprechen werde, bei uns auf eine wirklich geringe Zahl der

Menschen bezieht, ganz gewiß auf eine weitaus geringere als in anderen sozialistischen Ländern, von den übrigen Ländern ganz zu schweigen. Das bedeutet aber keinesfalls, daß daher diese Frage nicht gestellt zu werden braucht – und zwar nicht etwa wegen einer potentiellen Gefahr, die aus diesen Deformationen für die Gegenwart oder für die Zukunft hervorgehen könnte – sondern nur wegen des Problems selbst als eines ethischen Problems, also selbst dann, wenn nur ein einziger Fall, der zu diesem Phänomen gehören würde, in Frage käme. Stellen wir nun schließlich auch die Frage selbst, da wir – wie jemand schadenfroh bemerken wird, nicht allzu tapfer –, allen möglichen, bei uns leider nicht so seltenen, falschen Interpretationen vorgebeugt haben.

\*

Es wäre nämlich, so scheint es, heute und hier interessant zu fragen, wie es dazu kommt, daß zuweilen dieselben Menschen, die eine bewunderungswürdige Tapferkeit an den Tag legten, die tagtäglich dem Tode ins Auge schauten und deren moralischen Habitus selbst die drohende Vernichtung der vitalen Existenz nicht zu deformieren vermochte, so daß gerade das Fehlen der Angst aus einer Unzahl unbekannter Individuen kräftige, trotzig und stolze Persönlichkeiten schuf – wie, also, können einige von diesen Menschen zuweilen vor der bloßen Möglichkeit zittern, daß z. B. nur ihre gesellschaftliche Position in Frage gestellt wird, daß nur ihre Ruhe ein wenig gestört ihre Lebenskarriere ganz geringfügig beeinträchtigt wird? Wie können heute so periphere, in der Tat geringfügige Fragen und Hindernisse manchmal Persönlichkeiten deformieren, Opportunismus und Feigheit auslösen? Ist es denn möglich, daß sie hier und heute, also im Lande, das sie selbst schufen und für das sie ihr ganzes Leben zu opfern bereit waren, nicht imstande sind, manchmal tapfer zu sein und vor blassen Bürokraten, aufgeblasenen, für alle Gebiete zuständigen Schiedsrichtern oder Ideologen von eigener Gnade, offen zu sagen, was sie meinen, vor Menschen, die oft wie Seifenblasen entstehen und vergehen, während sie tatsächlich tapfer waren vor gefährlichen, blutigen und bewaffneten Feinden? Und zwar gerade in einem Augenblick, in dem unser sozialistischer Mensch heute in einem solchen Kampf gegen alle Auswüchse der Bürokratie nicht nur nicht einsam wäre, sondern in dem alle unsere entscheidenden Partei- und Staatsdokumente von grundlegender Bedeutung sinngemäß nicht nur auf seiner Seite hätten sein sollen, sondern tatsächlich auf seiner Seite sind! Kann es deshalb wahr sein, daß einige von diesen gleichen Menschen, die sich durch keine wirklich verlockenden Angebote für die Mitarbeit korrumpieren ließen, die lieber auf nacktem Stein schliefen, in Gefängnissen und Folterkammern geschlagen wurden und trotz allem die menschliche Würde des Aufständischen unerschütterlich schützten, sich heute manchmal durch elende Versprechungen, durch einen etwas höheren gesellschaftlichen Rang korrumpieren lassen? Es scheint solche Anomalien zu geben, ob-

wohl uns das – um es zu wiederholen – nicht stört, weil hier vom Prinzip die Rede ist, und weil sie ziemlich selten, ja sogar ausnahmsweise vorkommen. Aber wie ist es möglich, daß einem wirklich tapferen Menschen vor der Aussicht auf ein nur ein wenig besseres Leben der kritische Sinn ab stumpfen und die Tapferkeit ermatten kann? Woher kommt es, daß einige von denselben Menschen, die so viel Liebe, Selbstlosigkeit und bedenkenlose Selbstaufopferung gezeigt haben für das, was wir schufen und heute schaffen, vor der Möglichkeit, durch Qualifiziertere und Fähigere ersetzt zu werden, egoistisch stolpern? Wieso haben sie gerade jetzt – da sie in verhältnismäßig günstigeren Umständen leben, die sich jedoch nicht wesentlich verschlechtern würden, wenn sie ein mutigeres Wort sagten und tapfer gestünden, daß sie oft unfähig sind, die komplexe Problematik der wissenschaftlichen, wirtschaftlichen und ideologischen Prozesse der Gegenwart lösen zu können – kein Gefühl oder Bewußtsein dafür, daß sie gerade dadurch jener gleichen Welt Schaden zufügen, zu deren Wohl sie so viel geopfert haben? Als ob es genügen würde, daß manchmal derselbe Mensch, der um der Wahrheit willen imstande war, sein nacktes Leben zu opfern, nur daran denkt, daß er wegen eines kühneren Wortes nicht Akademiemitglied oder Abgeordneter oder Chef eines Instituts werden würde – und daß diese winzigen gesellschaftlichen Privilegien ein hinlänglicher Grund werden für seinen Konformismus, sein Schweigen oder für schlaue, alle Schliche der Tarnung anwendenden Formulierungen, ewige Taktik, doppel sinnige Ausdrucksweise oder kluges Warten? Sind wir denn nicht Zeugen davon, daß manchmal gerade derjenige, der entweder eine größere materielle oder politische oder durch seinen wissenschaftlichen Ruf gewonnene Möglichkeit hat, entscheiden zu können, daß gerade ein solcher Einzelner die geringste Dosis Mut besitzt und nicht zu sagen wagt, daß etwas grundfalsch ist und wie auf vielen Gebieten die vergammelte Trägheit, das selbstzufriedene Verweilen beim Bestehenden rücksichtslos geändert werden sollten. Wie kann es geschehen, daß einige von ihnen, die am meisten Einfluß darauf ausüben könnten, daß alles Erlogene und Nichtsozialistische entschieden verworfen wird, und die z. B. die Unrichtigkeit einer Haltung, eines Gesetzes, einer Vorschrift, einer Bestimmung oder einer internen Direktive eingesehen haben, wie kann es geschehen, daß jemand von ihnen nicht die mindesten Veränderungen vorzunehmen wagt? Konnten denn diese gleichen Leute einen inneren moralischen Antrieb nicht bei jenen wahrhaften, konsequenten Kämpfern für sozialistische Verhältnisse finden, die trotz aller Störungen, zäher Widerstände und Drohungen nicht nur in den ungleichen Kampf 1941 tapfer gegangen sind oder 1948 den Druck abgeworfen haben, sondern durch kontinuierliche Arbeit eine Reihe überaus kühner schöpferischer Beschlüsse gefaßt und vorgeschlagen haben (z. B. den Akt über die Errichtung der Arbeiterräte, über die Humanisierung der menschlichen Beziehungen durch Selbstverwaltung, über die Abschaffung vieler Privilegien, über die ständige Demokratisierung unseres gesamten ge-

sellschaftlichen Lebens; nicht weniger entschlossen haben sie scheinbar demokratische, in der Tat kleinbürgerliche liberalistische und anarchistische Abenteuer verworfen u. ä.) – eine Reihe von Beschlüssen, deren unmittelbare Folgen sich nicht leicht voraussehen ließen und die eine außerordentlich tapfere Fahrt und einen Durchbruch in Unbekanntes, bis heute nirgends in der Erfahrung Nachgeprüftes bedeuteten. Wieso gibt man dann noch hie und da – fast nach einer ungeschriebenen Regel innerhalb des bürokratischen Mechanismus – gerade demjenigen mehr Möglichkeit, der den geringsten Mut hat, sie auszunützen? Erinnern wir uns, um es nur beiläufig zu erwähnen, daß uns selbst einige sehr verantwortungsvolle Männer aus verschiedenen hohen Ämtern bis hinauf zu den Bundessekretariaten gesagt haben, wie sie – unter uns gesagt – der Meinung seien, daß z. B. die Entlohnung nach der Leistung, wie sie oft in einigen Institutionen des Unterrichtswesens durchgeführt werde, mehr als absurd sei. Diese Meinung öffentlich zu sagen wagten in erster Linie nur einige Professoren und Lehrer, die sog. »nichtverantwortlichen«, die am wenigsten gefragt wurden, als dies eingeführt wurde, und die leider am wenigsten entscheiden werden, wann eine solche Praxis und solche Anomalien in einzelnen Institutionen abgeschafft werden. Oder sind wir nicht selbst oft Zeugen gewesen, wie es sogar einzelnen Staatsmännern, die durch alle Stürme und vernichtenden Kämpfe hindurchgegangen sind, nicht nur an Mut gemangelt hat, eine bestimmte Wahrheit auszusprechen, sondern auch an Mut, sie zu hören und dann auch an Mut, dies zu gestehen, so daß sie, als sie zur Teilnahme an Sitzungen eingeladen wurden, von denen sie annehmen konnten, daß sie stürmisch verlaufen würden, plötzlich erkrankten oder zu ihrem großen Leidwesen durch unverschiebbare Angelegenheiten von höchstem Interesse verhindert wurden, den Sitzungen beizuwohnen. Kurz: woher dieser Mangel an Tapferkeit bei einer bestimmten Anzahl von Menschen in einer Welt, in der Tapferkeit und Offenheit keine größeren menschlichen, physischen und materiellen Opfer oder ideologischen Nachwirkungen im Gefolge haben dürften, und sie tatsächlich in der Regel nicht mit sich bringen?

Oft hört man, zwar mehr in vertraueneren Kreisen als öffentlich, eine von Grund aus falsche Meinung: die revolutionäre Generation sei alt, müde und ruhig geworden, sie habe ihren Staat geschaffen und deshalb sei sie staatsbildend, konstruktiv, unkritisch geworden, weil sie kein Bedürfnis nach Tapferkeit habe, denn schließlich, gegen wen, in wessen Namen und für wen hätte sie tapfer sein sollen? Aber die Unrichtigkeit einer solchen Ansicht kann man leicht empirisch beweisen: tatsächlich kann das Alter kein echter Grund sein für Gutmütigkeit, Erschöpfung und Mangel an Tapferkeit, ebenso wie die Jugend kein Synonym ist für Kühnheit, weil auch die alten Menschen in den Kampf gegangen sind, auf den Schlachtfeldern den Tot gefunden haben, in Gefängnisse erhobenen Hauptes dahingesiecht sind, während die Jungen häufig – viel häufiger, als man denkt – die durch Opportunismus und Maulheldentum erlangten Privilegien schamlos genossen haben. Aber auch der scheinbar

überzeugende Grund, der sich auf Beobachtung stützt, daß sie ihre Ideale verwirklicht. Ruhe verdient haben, daß sie schließlich den Sozialismus nicht kritisieren können, weil sie für den Sozialismus gekämpft haben, ist, wenn ihn rational überprüfen, noch weniger überzeugend. Gerade nämlich deshalb, weil sie das Eigene geschaffen haben, weil sie dieses Eigene lieben, weil sie diesem Eigenen Gutes wünschen, müßten sie die Tapferkeit besitzen, darüber ein kritisches Wort zu sagen, ein noch kritischeres als über etwas Fremdes, müßten sie tapfer sein, aus allem, was sie sehen, fühlen und denken, offen Konsequenzen zu ziehen, Augen und Ohren nicht zu verschließen und den Verstand nicht künstlich zu hemmen, nicht zuzulassen, daß ihr eigenes Kind von verschiedenen, wirklich schädlichen Krankheiten und Krisen so unbarmherzig verschlungen wird. Die Apologie hat nicht nur niemals jemanden gerettet, sondern die Verschönerung kann tragische Mißverständnisse nur vertiefen und immer von neuen den Apologeten moralisch und intellektuell kompromittieren.

Wo können wir dann den echten prinzipiellen, ethischen Grund finden für diese zeitgenössischen Abweichungen hinsichtlich der Tapferkeit, die vielleicht selten, dennoch aber für den Sozialismus nicht so ungefährlich sind? Soziologische und psychologische Analysen würden bestimmt gewisse Ursachen darin finden, daß zu der Zeit revolutionären Waffenkämpfe die Tapferkeit vor allem innerhalb einer kollektiven, durch die Begeisterung der Kämpfer getragenen Mentalität geschaffen wurde, der Kämpfer, die alle nach einem klar bestimmten Ziel strebten, weil zu der Zeit, als vitale Interessen eines Landes bedroht waren, sowohl das nationale Pathos als auch die soziale Solidarität der Menschen, die alle im elementarsten physischen Sinne bedroht wurden, eine Rolle gespielt haben. Die Opfer fordernden Ideale waren gemeinsam und nicht individuell, deshalb konnten auch die Opfer leichter getragen werden. Die Tapferkeit war eine jedermann beeindruckende und Bewunderung hervorrufende Massenerscheinung, man kann sogar behaupten, daß sie der einzige Ausweg, die einzige Möglichkeit war, das nackte Leben zu retten. Wenn man aber einen solchen Gedankengang verfolgt, kann man die schwer aufrechtzuerhaltende These aufstellen, daß nur die Zahl der Möglichkeiten, die Breite und der Umfang der Wahl irgendwie zum psychischen Kriterium der Tapferkeit werden können. Nach dieser, mir scheint einseitigen und unkritischen Meinung ist z. B. nicht jener Mensch tapfer, der durchs Fenster eines brennenden Hauses springt. Ähnlich verhält es sich mit dem von Aristoteles angeführten Beispiel – in dem sich aber das Problem der Tapferkeit ziemlich vereinfachen läßt – wenn während des Sturms die Sachen über Bord geworfen werden (weil niemand freiwillig seine Sachen ins Wasser wirft) oder wenn der Verzweifelte sich beim Untergang des Schiffes in die kalten Wellen stürzt. Da die Möglichkeiten der Wahl heute bei weitem größer sind als früher, so könnte – nach dieser im Grunde tatsächlich einseitigen Meinung – gerade darin die Ursache liegen für die Entstehung der psychologischen Prädisposition für die Unentschlossen-

heit, und die Unentschlossenheit ist oft das Vorzeichen der völligen Verneinung der Tapferkeit. Eine solche Meinung würde indessen, um nur eine Regelwidrigkeit zu erwähnen, die Tapferkeit jener Menschen entwürdigen, bei denen sie bis jetzt tatsächlich am stärksten zum Ausdruck kam, abgesehen davon, daß sie eine begrenzte Zahl von Möglichkeiten hatten und fast keine wirkliche Wahl. Das wäre dann allerdings eine abstrakte Behandlung dieses Begriffs, weil wir doch auch in solchen Grenzsituationen in Wirklichkeit eine bestimmte Tat vollbringen können – selbst wenn wir innerhalb der Grenzen der Psychologie bleiben – mit vollen Bewußtsein, was wir tun und warum wir es tun, ebenso aber können wir voll Angst handeln, ausschließlich deshalb »mutig« sein, weil wir nicht anders handeln können. Es kann also nicht der Standpunkt vertreten werden, daß unsere Menschen im Kampfe im wahren Sinne des Wortes nicht wirklich überaus tapfer waren.

Es fragt sich nun – scheinbar paradox – im Hinblick darauf, ob nicht die Frage selbst von Grund aus falsch gestellt ist? Kann dann nämlich die Antwort darauf darin gefunden werden, daß hier nicht von »denselben« Menschen die Rede ist und nicht von »derselben« Art Tapferkeit?

Es scheint, daß wir zur Quintessenz des Problems selbst überhaupt nicht vordringen können mit Hilfe begrenzter und abstrakter sozialer und psychologischer Ursachen, die alle diese Erscheinungen, die in einer merkwürdigen Kausalkette von Ruhe, Resignation, Zweifel bis zu wirklichen Enttäuschungen gerechtfertigt werden, durch eine neugeschaffene Mentalität und diese sog. allgemein veränderte Atmosphäre zu erklären suchten – obwohl uns vielleicht gewisse periphere Komponenten dieser Abweichungen dadurch klarer werden. Denn obwohl die Bedingungen während des Krieges und der Klassenkämpfe in vielem anders waren, obwohl heute ein völlig anderes ideologisches wie auch ökonomisches und politisches Klima herrscht, so scheint mir doch, daß man nie vergessen darf, daß unsere Revolution nicht stehengeblieben oder beendet worden ist, daß sie – und dementsprechend die ständige Veränderung der Wirklichkeit – als ein unaufhaltsamer Prozeß schon mehr als zwanzig Jahre vor unseren Augen vor sich geht. Gerade deshalb bestehen doch und werden in dieser revolutionären Zeit, in deren Zeichen wir leben und in der innere und äußere Widerstände in Erscheinung treten, gewisse wesentlich gleiche Vorbedingungen noch lange bestehenbleiben, fast wie die während der Waffenkämpfe, die ein mutiges und folgerichtiges Auftreten fordern, die aber auch ein mutiges und folgerichtiges Auftreten ermöglichen. Die Tapferkeit als Tugend hat also von ihrem Wert nichts verloren – sie hat ihren Sinn und ihr Wesen auch nach der mit Waffen ausgetragenen Revolution beibehalten – und so haben die Vertreter des ethischen Nihilismus, die behaupten, daß die Zeit der Tapferkeit vorbei sei, die veränderten, sog. friedenszeitlichen Bedingungen in der Tat nur als eine spanische Wand gebraucht für eigene Ohnmacht, eigenes Elend und eigene Feigheit.



Ich glaube, daß die echte, essentielle Vorbedingung, die ethische Mängel, verschiedene moralische Abweichungen und somit auch die Feigheit beseitigt, vor allem in der *vollkommenen Gestaltung der autonomen Persönlichkeit* zu sehen ist. Es ist völlig klar, daß diese Autonomie, Selbständigkeit und Verantwortlichkeit der Persönlichkeit heute mehr zum Ausdruck gekommen ist, da sie auch an einen bestimmten Grad intellektueller Autonomie gebunden ist, weil sie oft auch selbst – und nicht durch kollektive Begeisterung oder durch sog. Direktiven aus dem Zentrum – Werte wählen muß, für die es sinnvoll ist, zu kämpfen und tapfer zu sein. Und doch war im wesentlichen auch während des Krieges nur eine solche autonome Persönlichkeit wirklich moralisch und tapfer – eine Persönlichkeit, die gewußt hat, warum sie kämpft und in wessen Namen sie kämpft, die eine eigene, bewußte Entscheidung getroffen hat zu kämpfen, in diesem Kampfe diszipliniert zu sein und ihre persönliche Autonomie in den Hintengrund treten zu lassen, um die Schaffung grundlegender, primärer, unumgänglicher Vorbedingungen zu ermöglichen für jede mögliche Befreiung der Persönlichkeit. Denn Widerstand gegen die Entscheidungen des Kollektivs, Disziplinlosigkeit, anarchische Forderungen nach persönlichen Rechten und nach Unverletzlichkeit der eigenen Person, all das hätte zu dieser Zeit eine organisierte, unmittelbare Aktion vereitelt, die als einzige damals praktische Ergebnisse zeitigen konnte. Es wäre sicherlich mehr als unintelligent und unmoralisch gewesen, während des Krieges den Kampf gegen jenen, der das völlige Dunkel und den Wahnsinn des Verbrechens trug, der alles und jeden in den Staub trat, nur deshalb zu vermeiden, weil man in jedem Waffenkampf organisiert sein muß, weil man sich in bestimmte Formationen eingliedern muß, Vorgesetzten gehorchen, gemeinsam auftreten und manche eigenen Forderungen unterdrücken muß. Aber der siegreiche Abschluß des Waffenkampfes brachte keinesfalls eo ipso immer und notwendig auch die weitere autonome Entfaltung der Persönlichkeit mit sich. Es darf aber bei allen unseren Überlegungen nicht vergessen werden, daß dies und nur dies in unseren Verhältnissen die erste Voraussetzung, *conditio sine qua non* dafür war, daß diese Autonomie doch einmal erkämpft werden würde. Aber gerade damals oder einige Jahre nachher konnte man immer deutlicher sehen, wer bereits in diesen Kampf wirklich bewußt, verantwortungsvoll und diszipliniert gegangen war, weil er nicht nur die Befreiung eines ausgebeuteten Volkes gewünscht hatte, sondern zugleich auch die Möglichkeit der Befreiung aller schöpferischen Kräfte der Persönlichkeit. Sehr bald sah man in der Tat, wer damals deshalb tapfer war, weil dies auch in Zukunft eine tapfere nonkonformistische Veränderung des Bestehenden ermöglichen würde, und wer zu jener Minderheit gehörte, die bereits von Anfang an, wenn auch unterbewußt, überwiegend deshalb »tapfer« war, weil sie später konfliktlos und kleinbürgerlich genießen zu können meinte. Man sah, wer auf den Grund alles Leidens und Elends hinunterstieg, um das sinnvolle, gleichberechtigte und vor allem freie Leben jedes Einzelnen

zu ermöglichen, und wer es tat, weil er Angehöriger einer imaginären gesellschaftlichen Elite zu werden hoffte. Gerade diese Einzelnen, die sich irgendwie für geborene Führernaturen hielten – bei uns gab es ihrer eine verhältnismäßig geringe Zahl – wurden sehr rasch »tief« enttäuschte »Revolutionäre«, weil unsere dynamische Entwicklung ein solches Ausruhen auf Lorbeeren nicht dulden konnte, oder aber sie wurden zu extremsten Bürokraten und Dogmatikern, die jede Änderung und jeden Fortschritt von Grund aus hassen. Gerade sie sind diejenigen, die daher innerlich unsere ganze mutige Entwicklung nach dem Krieg zutiefst verachten, die unsere Entwicklung in den engsten Kreisen verleumden, aber niemals öffentlich auftreten, sondern sich feige aller möglichen erlogenen Anzeigen und Unterstellungen bedienen, um alle anderen als »destruktive Kritiker« zu bezeichnen, und für sich selbst als unentbehrlich und »wachsam« geltende Positionen zu behalten. Sie waren also nicht schwer zu erkennen. Sehr bald sah man, wer bereits am Anfang deshalb »tapfer« war, weil er sich in seiner Phantasie hohe Ehrungen und angesehene Stellungen erträumt hatte, und wer es deshalb war, weil er den Menschen, die unvergängliche Größe seiner autonomen Persönlichkeit sowie Würde und Tapferkeit seiner Taten wahrhaft und selbstlos geliebt hatte. Solche, also einzelne »tapfere« Kämpfer, die sehr schnell vor den ersten Schwierigkeiten der Nachkriegsentwicklung die Knie beugten, sich durch kleinbürgerliche Elemente verführen oder sich bürokratische Mentalität einhauchen ließen, waren eigentlich von Anfang an nur scheinbar oder äußerlich tapfer. Denn die wahre Tapferkeit muß – wie wir auch gesagt haben – in sich den subjektiven Wunsch nach der Erreichung des gerechten Zweckes und der menschlichen Werte tragen, und nicht egoistische Triebe nach irgendwelchem eigenen Vorteil.

Mit anderen Worten: die autonomen freien Persönlichkeiten – Persönlichkeiten, die die weitaus größte Mehrzahl unserer Kämpfer darstellten – sind auch heute frei geblieben und nicht gewillt, gemeinsam mit den neuen, als wahrhafte sozialistische Persönlichkeiten vor unseren Augen aufwachsenden und sich bildenden Generationen, den Mut, eigene Haltung und eigenen Sinn frei zu zeigen, verlockenden Angeboten zu opfern, mit deren Hilfe man noch immer zuweilen, mehr oder weniger verschleiert, persönliche Werte der selbstbewußten freien Menschen zu korrumpieren und zu entwürdigen versucht. Die Größe und der Sinn der Tapferkeit – so scheint mir im Gegensatz zu Hartmann – hängt doch von der Größe des Zieles, oder besser: vom Sinn unserer Tat ab. Alles andere ist eine scheinbare, falsche, vorübergehende Tapferkeit, Tapferkeit, die kein konstitutives Element der gesamten Persönlichkeit ist und die sich immer in Feigheit (Verhaltenweise vieler »tapferer« Kriegsverbrecher vor dem Gericht), Konformismus und in ein elendes Ränkespiel verwandeln kann, Tapferkeit, die rasch in die Knie sinkt, die den Freund verlassen wird, obwohl sie ihm innerlich recht gibt, die wegen des »Winks« und der wohlwollenden Ratschläge »von oben« ihre Thesen und Haltungen verleugnet,

obwohl sie sie für wahr hält. Die Tapferkeit ist nicht nur ein tapferer Akt, sondern ein Teil des gesamten menschlichen Habitus. Daher hatte Aristoteles zweifellos recht, als er behauptete, daß sich die Tapferkeit nicht in einer tapferen Tat erschöpft, sondern eine sowohl physische als auch geistige und seelische Haltung, ein Zustand, ein dauernder Wert, eine fundamentale Tugend ist, die sich immer äußert, wenn die Persönlichkeit dafür einen Anlaß findet.

Die Bildung ganzheitlicher Persönlichkeiten – und diese Bildung ist wirklich ein komplexer Prozess, der auch volle intellektuelle Anteilnahme einschließt – ist die erste Vorbedingung für einen jeden wahrhaften moralischen oder tätigen Akt. Und die Tapferkeit war und wird noch lange – abgesehen von den Formen, die sie annimmt und die ständig wechseln – nicht nur ein Akt des moralischen Gewissens des Einzelnen sein – weil wir dann in den Grenzen der Moralität bleiben würden – auch nicht ein Akt des schöpferischen Bewußtsein des Individuums, sondern im Sozialismus auch ein wesentlicher Teil der gesamten gesellschaftlichen fortschrittlichen Entwicklungsvorgänge und Wandlungen des Menschen, der weiß, daß er mit dem Erreichten nie zufrieden sein kann, und daß sich das sogenannte Rad der Geschichte nicht von selbst dreht, sondern daß es die vollauf gebildeten Menschen weiter drehen, Menschen, die Sinn und Rückgrat haben, immer von neuem unbestechlich tapfer für das Menschliche zu kämpfen.

PHILOSOPHIE DER HEIMAT

*Rasim Muminović*

Sarajevo

Blochs Philosophie erregt Erstaunen durch ihre Tiefe, bestürzt durch ihre Breite, verwundert durch ihre Neuheit, entzückt durch ihre Schönheit und überrascht durch Einheitlichkeit und Konsequenz ebenso wie ihr Autor durch philosophische Ruhe und Ausdauer vor der auf ihn und sein Werk gerichteten Kritik.

Und doch fragen wir uns, um was für eine Philosophie es sich bei Bloch handelt. Wo sind ihre Quellen? Was enthält sie und was bedeutet sie? Wie verhält sie sich zu den schon bestehenden Philosophien? Was macht sie weniger zugänglich, und unter welchen Bedingungen bleibt sie verständlich? Worin liegt der Umfang und was macht die Tragweite ihrer philosophischen Reflexion aus? Alle diese Fragen und viele andere lassen sich auf eine reduzieren: Was ist das Ziel und worin liegt der Sinn der Blochschen Philosophie?

Es ist nicht unsere Absicht, irgendeine dieser Fragen hier ausführlich zu behandeln; vielmehr wollen wir mit ihrer skizzenhaften Beantwortung den Versuch unternehmen, zum Charakter der Heimatlichkeit der Blochschen Philosophie zu gelangen, zu jener Enzyklopädie der Humanität, die dort ihren Niederschlag findet.

Im Geiste der Blochschen Denkungsart könnten wir sagen: Philosophie ist das Heimweh nach der Heimat, das Streben nach der Umwelt, in der man auf die des Menschen würdigste Art verweilen kann, der ewige Wunsch danach, in seinem Ethos zu sein, in Form einer ständigen und überall wirksamen Anstrengung, die Dinge auf ihren richtigen Platz zu verweisen, damit das Unbehagen, das uns zu erfahren hindert nicht nur das, was ist, sondern, wie es ist, aus der Welt geschafft wird, und wir unseren Aktionen den Sinn und unseren Wünschen den Wert zu bestimmen vermögen. Haben denn aber die Philosophien anderer großer Philosophen nach etwas anderem gestrebt? Verbirgt sich denn nicht in ihrer letzten Konsequenz, wenn die Philosophen wahrhaft philosophieren, die Frage nach der Heimat, die Frage nach dem Menschenethos?

Bekanntlich ist der philosophische Gedanke immer die Zeit in Gedanken und mehr oder weniger ein Teilchen der Zukunft gewesen.

des Neuen, das geboren wurde. Daher ist es verständlich, daß die Philosophien ihrem Charakter und dem Gedankengehalt nach verschieden sind. Das Überschreiten des Horizontes einer Epoche ist fast immer der Anfang eines neuen Philosophierens gewesen, und so ist durch die Natur der Philosophie selbst die Kontinuität in der Entwicklung ihrer Gedanken erhalten geblieben.

Innerhalb dieser Kontinuität unterscheiden sich einzelne Philosophien und philosophische Schulen in Hinblick auf die Akzentuierung der philosophischen Probleme, auf die Wahl der Methode und die Art, das Erfasste oder Erahnte darzustellen. Zugleich damit drängt sich der unwiderstehliche Eindruck auf, es gebe keine philosophische Gedankenwelt, die im Zeichen ihrer endgültigen Vollkommenheit stehe, keine, die zu Ende gedacht werde. Der Grund scheint im Geiste zu liegen, der die Welt in ihrem materiellen und gedanklichen Dasein asymptotisch mißt, sich weder ständig für das profane Leben, noch gänzlich für das Denken entschließen kann. In dem einen wie in dem anderen Fall wird die Heimat hervorgehoben. Indem wir den scheinbar unausgeglichenen Gang der philosophischen Gedanken verfolgen, der durch ständige kritische Überwindung der vorangegangenen philosophischen Welt entsteht und eine manchmal anziehende, manchmal abstoßende philosophische Welt schafft, ahnen wir die verborgene Anwesenheit der Botschaft von der Heimat. Überall sehen wir die Anzeichen des Überschreitens, ahnen mehr oder weniger den Übergang, das wesentliche Merkmal des Denkens. Man kann fragen, nicht nur wie es um Sokrates bestellt ist, der sich mit Sophisten gedanklich auseinandersetzt, um Aristoteles, der sich mit Plato und dessen Vorgängern auseinandersetzt, um Thomas von Aquino, der mit Averroes fertig wird, um Kant, der gegen den Empirismus kämpft, um Hegel, der sich allen widersetzt, um Marx, der Hegel überwindet, sondern auch um Bloch, der mit orthodoxen Marxisten Abrechnung hält und auf Unterlassungen aller hinweist. Bei Bloch kündigt sich das philosophische Spezifikum spröde, überzeugend, überlegen an und zeigt, daß nicht nur Hegel ein gutes Beispiel liefert für Schwere und Zähigkeit der Philosophischen Arbeit, für ungeheuerliche Geschicklichkeit, beinahe disparate Elemente zu vereinen.

Das, was wir hier hervorheben wollen, ist sowohl mit Blochs Orientierung als auch mit seinem philosophischen Ausdruck verbunden.

Der philosophische Stil ist bei Bloch verknüpft mit einer besonderen, fast nur ihm eigenen Ausdrucksweise, die von den Stilarten anderer Wissenschaften und Philosophien abweicht. Wahrheit und Indikation des Blochschen Gedankens kommen darin zum Ausdruck, daß sie uns schnell mitreißen und uns in gedankliche Auseinandersetzungen führen, bei denen wir auch selbst mitwirken müssen, so daß wir sagen können, bei ihm verwandele sich die philosophische Darstellung in den Prozeß des gemeinsamen Suchens nach der Wahrheit. Die Erkenntnis erscheint nicht als fertig Gegebenes, sondern als ausschließlich philosophisch offener Prozeß, der sich nicht anders als philosophisch vollenden läßt. Die Philosophie dringt in die Welt im Zeichen der Offenheit der weltlichen Prozessualität und der

Richtung zur Heimat, zum Ursprung jeder Sachlage. Bloch geht in lakonisch am Anfang ausgedrückten Gedanken unmittelbar auf das Ziel los, und untersucht dann die Möglichkeit, das Ziel selbst zu begründen. So werden wir unmerklich in die Lage versetzt, zusammen mit ihm nachzudenken nicht nur über die Welt um uns, sondern über die in uns. Die Phänomene enthüllen dann nicht nur sich, sondern auch uns.

Darin liegt eines der Geheimnisse der Blochschen Gedankenwelt, ihres paradoxen Charakters und einer der Gründe für alles, was in bezug auf sie und ihren Schöpfer Gegenstand der Kritik gewesen ist.

## I

Woher kommt und wohin zielt Blochs Philosophie? Um diese Frage zu beantworten, muß man vom philosophischen Interesse dieser Philosophie ausgehen. Blochs Philosophie ist durchdrungen vom Interesse für die in die geschichtliche Struktur der modernen Welt und des wirklichen Menschenlebens eingeflochtenen Fragen. Deswegen könnte man sagen, daß sie aus der zeitgenössischen geschichtlichen Situation hervorgeht und in deren Zeichen steht. Sie steht aber auf dem Boden des gesamten europäischen geistigen Erbes und sucht Impulse, um sich der Heimat zu nähern, dem einen, was nottut, das heißt, daß sie aus der europäischen Tradition hervorquillt. Aber sie ist von den Problemen des Neuen und Kommenden durchdrungen, so daß sie der Spur der Marxschen Gedankenwelt folgt und diese Gedankenwelt vertieft. Vielleicht liegen hier die Gründe dafür, daß sie in dieser ideologisch verdorbenen Welt nicht verstanden und nicht angenommen wurde – wie die Odyssee ihres Urhebers zeigt –, obwohl dieser über ihr Schicksal ruhig wacht und voreilige Kritik und Schmähungen seiner Philosophie gelassen hinnimmt. Aber zusammen mit ihr entwickelt sich durch die geschichtliche Notwendigkeit in der ganzen modernen Welt eine latente Einheit, in die das Schicksal der weiteren Menschheitsgeschichte eingebettet ist, und das sind potentielle Kräfte der Welt der Gegenwart, fähig, diese Welt zu zerstören, falls die zerstörende Potenz durch einen rationalen Kurswechsel nicht gehemmt wird, mit anderen Worten: falls die kosmopolitischen Ideen, die von der zeitgenössischen philosophischen und künstlerischen Produktion angeboten werden, von der Produktion, die auf die Heimat, den Menschen und dessen Welt ihr Augenmerk richtet, nicht angenommen werden sollten. Es wird immer offenkundiger, daß mit dem Prozeß der Integration der modernen Welt der Aufruf »zurück zur Philosophie und Kunst!« kommen muß, wenn man die Zukunft erreichen will. Auch in dieser Hinsicht kann die Menschheit an Blochs Werk nicht vorbeigehen, weil dessen visionären Kern der Mensch mit den Problemen seines menschlichen Schicksals bildet. In ihm ist der von Karl Marx hervorgehobene humanistische Imperativ wiederholt und intelligent begründet worden, der Imperativ der wirklichen geistigen Emanzipation des Menschen von den ihn erniedrigenden Umständen, der Traum von der Rückkehr

in die Heimat, in die Umwelt, wo sich die Gegensätze, die heute die Menschen voneinander und den Menschen von seiner ursprünglichen Welt, von der Heimat, trennen, wechselseitig bekämpfen. Blochs Werk ist nicht nur von entscheidenden Veränderungen dieses Jahrhunderts getragen, es liegt nicht nur im Schoße jener latenten geschichtlichen Tendenzen, die diesen Zeitraum charakterisieren, sondern es gerät durch seine Ankündigung des Neuen mit diesem Zeitraum in unmittelbaren Konflikt. Daher ist es verständlich, daß an ihm der unkritische Geist seine eigene Oberflächlichkeit enthüllte, und daß die Wahrheit, keine umwälzende Philosophie könne ohne Skandal durchkommen, bestätigt wurde. Trotzdem sieht Blochs Werk kühn seiner Zukunft entgegen. Das ändert jedoch nichts an der Tatsache, daß diese Philosophie jahrzehntelang nicht begriffen wurde, und daß eine Bloch-Renaissance in den letzten Jahren sowohl in der Welt als auch bei uns eingetreten ist.

Bloch ist mit Lukacs bei uns beliebte Literatur geworden für jene, die Philosophie nicht mit der gewöhnlichen Wissenschaft identifizieren. Den anderen ist er immer noch unzugänglich und fremd geblieben. Warum?

Dafür gibt es vielerlei Gründe. Wir werden nur einen erwähnen. Was die Philosophie anbelangt, so haben auch wir an dogmatischem Schwindelgefühl genügend gelitten. Man braucht dazu nur die philosophische Literatur unmittelbar nach dem Krieg anzusehen, die überwiegend aus russischen Übersetzungen besteht; mit diesen kam auch die erwähnte Seuche, um das einigermaßen klarzumachen. Der philosophischen Literatur der letzten Jahre gelang es, die Dogmatiken zurückzudrängen. Sie verlangte immer weniger die wortwörtliche Lektüre der Klassiker des Marxismus, so daß sie sehr rasch Interesse für Hegel gewann, ohne den Marx beinahe unverständlich ist. In Blochs Interpretation erscheint der Marxismus als ein begriffener Traum der Menschheit von einer kommenden menschlichen Heimat, eine Interpretation, gegen die der Dogmatismus, der sich immer mehr zum Szientifismus übersteigerte, überempfindlich war und ist. Marx brauchte, nach Bloch, nicht viel, um Gesetzmäßigkeit und Sinn der Weltgeschichte zu entdecken. Zu dieser Entdeckung fehlte auch Hegel nicht viel, weil er die Natur des Phänomens genial geahnt, sie aber zugleich mystifiziert hat. Marx mußte sie entmystifizieren und so den idealistischen Horizont transzendieren. Und Bloch, findet gemeinsam mit dem Marxschen Werk, in der bisherigen Geschichte Spuren des Neuen, auf Grund dessen es möglich erscheint, weitere Schritte der Weltgeschichte vorwegzunehmen. Das heißt, daß auch in der bürgerlichen Philosophie Positives vorhanden ist.

Bloch analysiert in seinem Werk ärztliche, technische, architektonische, geographische Sozialutopien und alle Formen von Visionen, in denen das Novum und mit ihm das Reich der Freiheit verkündigt wird. Für solch ein großes Unternehmen war auch ein besonderer philosophischer Stil sowie eine besondere Sprache erforderlich, die bei Bloch in einem solchen Ausmaß zu finden sind, daß gerade die Frische seiner Philosophie eine Schwierigkeit darstellt, ihr zu folgen und sie richtig zu verstehen. Bloch mußte eine

Menge neuer, an das Wesen der Philosophie gebundener Worte bringen und gebrauchen, worin er, seinem Werk die Kontinuität bewahrend, konsequent blieb. Seine ersten Texte sind in der Tat am meisten verwandt mit seinen letzten. Sonst wird die ganze Entfaltung des philosophischen Gedankens durch eine ornamentale, nicht immer europäische Satzstruktur charakterisiert.

## II

»Die Philosophen haben die Welt nur verschieden interpretiert, es kömmt drauf an, sie zu verändern.« Diese Marxsche These nennt Bloch das philosophische Losungswort, und sie bezeichnet eigentlich toponimisch das zentrale Thema der Blochschen Philosophie. Sein Umfang ist zugleich der thematische Rahmen der Philosophie der Hoffnung, in dem die Entfaltung der »subjektiven Seite« des Philosophierens dominiert. Verbinden wir dies mit ihrer Kontinuität, so müssen wir zugeben, daß Blochs Philosophie ihrer tiefsten Orientierung nach in erster Linie marxistisch ist, und daß ihr Autor durch die Breite des Zugriffs, durch den Reichtum sowie die philosophische Verwirklichung der Ideen und durch die ständige Bindung an die Marxsche Orientierung der einzige Philosoph des Marxismus ist, der die von Karl Marx vorgebrachte Problematik umfassend aufgegriffen und entwickelt hat. Durch sein feines, philosophisches Gespür für die Impulse, die den Menschen zur Heimat tragen, gelingt es dem Philosophen der Hoffnung, die Dimensionen des Neuen und die humanistische Schönheit der Marxschen Philosophie, der Marxschen philosophischen Vision aufzuzeigen. Und nicht nur das. Bloch bemüht sich, nicht nur diese Vision der Humanität »aufzudecken und zu übertragen«, sondern er will, nachdem er zu ihrem Wesen gelangt ist, kraft seines eigenen Ausdrucks weiter dringen. Daher entschließt er sich für die Utopie nicht zufällig. Der Entschluß erscheint als Intention des in die Zukunft gerichteten menschlichen Daseins, als »Noch-Nicht-Bewußtes«, »Noch-Nicht-Gewordenes«, das bereits durch sein Dasein weiter strebt, etwas noch nicht Vorhandenes will, und so in den Schoß der Heimat bringt. Bloch weiß auch um das negative Moment des Utopischen, um das dunkelabstrakte »Aufgabenlose«, und deshalb unterscheidet er zwischen abstrakten und konkreten Utopien, je nachdem, welche geschichtliche Funktion ihnen im Hinblick auf die Realisierung der wirklichen humanistischen Aufgabe zukommt. Der Index der Konkretetheit und des Seins zeigt sich im Zerschlagen des schon Bestehenden und im Aufdecken des Neuen darin, was an sich Zukunft ist. Dieses Neue, wengleich nicht ganz Neue, bietet eine Chance, den Menschen als konkretes utopisches Wesen bestimmen zu können. Die Bestimmung dessen, was noch nicht ist, aber unvermeidlich sein muß, setzt die Geschichte voraus als Fundament, aus dem das Neue seine Heimat finden wird. Das Utopische wird durch die Erwartung dessen getragen, was in seinem Wesen ist und von jeder Vergangenheit unabhängig kommt. Eine



konkrete Utopie ist deswegen gelehrte Hoffnung, »docta spes«, und sie kann nur dem Kommenden angehören. Die Hoffnung ist also eine Sache der Zukunft, ebenso wie die Erinnerung eine Sache der Vergangenheit und die Observation das bloße Schauen der Gegenwart ist. Jede dieser Relationen hat der Welt gegenüber ihre gnosologischen Werte. Während sich Erinnerung und Observation in Kontemplation und Theorie erschöpfen, wendet sich die Hoffnung dem Quell jeder Gegenständlichkeit zu. Gerade das ist das Thema der Philosophie, und demnach ist der Marxismus eine konkrete Utopie, Philosophie der Zukunft, des Neuen. Kann man hier vom Revisionismus sprechen, dessen Bloch angeklagt und umdissentwillen er gezwungen wurde, die erwählte Heimat zu verlassen? Eine solche philosophische Konzeption hat weittragende Nachwirkungen sowohl in bezug auf die Dimension und den Sinn der vormarxistischen als auch der Marx'schen Philosophie. Es ergibt sich, daß die erstere sich vorwiegend mit der Vergangenheit befaßt hat; das bedeutet aber nicht, daß man sie verwerfen sollte; vielmehr sollte man ihr entnehmen, was sie an Neuem birgt, was noch nicht ist, während der letzteren die Zukunft gehört. Durch die vertiefte Auffassung des Utopischen erhob sich, allerdings unter einem etwas ungewöhnlichen Terminus, die Marx'sche Grundbotschaft auf eine philosophische Höhe, auf der sie vorher noch niemals war. Indem Bloch die subjektive Seite der Philosophie zum Thema macht, den Positivismus und den dogmatischen Schlummer verabscheut und die Frische der auf Marx und dem deutschen klassischen Idealismus basierenden und von ihnen entwickelten Dialektik beherzigt, gelingt es ihm, dem bestehenden Schematismus der Subjekt-Objekt-Relation, insbesondere der im Marxismus eingewurzelten und dogmatischen »Unterbau-Überbau«-Relation auszuweichen. Bei ihm werden die subtilen philosophischen Fragen nicht vulgarisiert; statt dessen rückt das Heraustreten des Subjekts aus sich selbst und das Kommen zu sich selbst in den Vordergrund. Es wird, mit einem Wort, die Bedeutung der Welt und des Menschen im Menschen selbst entdeckt, in der Tiefe des menschlichen Wesens zeigen sich nicht nur Umriss der Weite sondern auch der Schönheit des Universums, der Mensch wird zum Schöpfer der Geschichte sowie seines Selbst.

Wir haben bereits hervorgehoben, was der Leitfaden des Bloch'schen Werkes ist im Hinblick auf seine philosophische Orientierung; jetzt müssen wir noch etwas sagen über die Beziehung zu dem näheren Ziel.

Das Problem, das den Leitfaden des Bloch'schen Werkes bildet, ist das Herausholen des Neuen aus dem Vergangenen unter den Bedingungen des geschichtlichen Geschehens sowie dessen Entwicklung. Mit dem Neuen wird die Heimat angezeigt und ein mächtiges Thema entwickelt, das bisher unerforschte Kategorien umfaßt: »reale Möglichkeit«, »Noch-Nicht-Bewußtsein«, »Erbe«, »Front«, »Novum«, »Ultimum«, »Horizont« u. a. Diese und ähnliche Kategorien sowie ihre Spuren entdeckt Bloch in der geschichtlichen Anwesenheit. Er weiß, daß man nur aus dem Bekannten ins Un-

bekannte richtig übergehen kann, aus dem Bestehenden ins Neue, und daß dafür eine Grundlage erforderlich ist, wenn man nicht in den Abgrund leerer Träumereien fallen will. Seinen Gedanken: »Wir fangen leer an« werden wir nicht als einen Anfang aus dem Nichts auffassen, sondern als ein Erfüllung heischendes Bestreben, und das ist bereits ein Etwas und nicht einfach ein Nichts. Die erwähnten Kategorien decken auch die Zeitlichkeit auf, und die so konzipierte Philosophie wird zur Philosophie der Heimat, womit schließlich das Grundneue des Marxismus verkündigt wird. Marxismus wird zur »gelehrten Hoffnung«.

Obwohl die Hoffnung von Zeit zu Zeit als ein Teil des subjektiven Triebes gedeutet wurde, wird sie erst in dieser Orientierung ein echter Gegenstand der Philosophie, und deshalb büßt sie, indem sie sich als entscheidende Charakteristik des menschlichen Seins zeigt, ihre ephemeren Merkmale ein. Sie ist im Denken, das die durch Heideggers »Grundbefindlichkeit« sowie durch psychoanalytische Libidinosität gesetzten Grenzen überschreitet, prägnant vorhanden. Diesen sowie anderen Richtungen und Orientierungen im europäischen Gedankenkreis steht Blochs Forschergeist gegenüber frei von ideologischen Entartungen und Tyrannei. Obwohl er seine Freiheit mit einem Preis bezahlt hat, der den Martern gleichkommt, die andere Forscher um ihrer wissenschaftlichen und philosophischen Erkenntnisse willen dulden mußten, hat dieser moderne Sokrates seine Hoffnung, das Grundprinzip seines Philosophierens, nie aufgegeben, sondern mit dem eigenen Leben bezeugt, daß die Hoffnung die »wesentliche Struktur des menschlichen Seins« ist und daß sie sehr wenig gemein hat mit dem affektiven Zustand im psychologischen Sinne dieses Begriffes. Die Hoffnung ist hier vor allem ein ontologisches Phänomen und ihrer phänomenologischen Struktur nach der beste Anzeiger der Zukunft, des Novums, der Heimat. Ihr schöpferisches »Können« weiß vor allem um den Aufbau des Menschen und der neuen Heimat. Blochs Kritiker sind sich nicht einig in der Beurteilung des Charakters der Hoffnung. Wo eigentlich der Grund für diese Meinungsverschiedenheiten zu suchen ist, können wir hier nicht eingehender erörtern. Um die Frage des Utopischen in Blochs Philosophie ist es nicht besser bestellt. Was ist denn das Utopische?

Es scheint unanfechtbar, daß sich die Irrealität der utopischen Ferne nicht vermeiden läßt. Dem Menschen der Gegenwart scheint die Utopie nichts zu versprechen, weil keine Aussicht besteht, daß er sein Ziel erreicht, insbesondere nicht das, was ihm Bloch als menschliche Heimat bietet. Der moderne Mensch glaubt immer weniger an die Idee der eigenen Reinkarnation und ist immer mehr von seiner materiellen Unwiederholbarkeit überzeugt, so daß ihm die philosophischen Ideale unerreichbar erscheinen, besonders in einer Welt, die in ihrer Verderbtheit von ihnen keine Notiz nehmen will und kann; deshalb scheint es ihm gewagt, seine Existenz mit philosophischen Modellen zu verbinden. Verurteilt, auf den Oberflächlichkeiten der ihm unbekanntem Welt zu schwimmen, hält es der Einzelne für das vorteilhafteste, innerhalb der ihm

selbst unklaren Gegenwart zu bleiben. Darauf könnte ihm Bloch erwidern, daß auch dies nicht gelingt, weil er das »carpe diem« immer noch nicht besitzt, so daß sich seine nachträgliche Annäherung an die eigene Fülle als Annäherung an etwas Fremdes erweist. Unsere Nähe ist geschlossen und dunkel geworden, und das Dunkel, in dem wir sind, weil wir noch wahrhaft nicht sind, ist unsere utopische Tiefe, über die wir nicht hinauskönnen, und diese kann sich nur durch das vorwegnehmende Bewußtsein weiterentwickeln. Gerade dieses Bewußtsein drängt uns nach vorne, indem es unser nächstes Dunkel beleuchtet. Das Noch-Nicht-Bewußtsein im Menschen entspricht dem Noch-Nicht-Gewordenen in der Welt. Bloch zeigt am Beispiel der Kunst, wie sich dieses Verhältnis des Menschen seiner Nähe gegenüber verändert.

Die Kunst ist in seiner Konzeption »ein Laboratorium und ein Fest aus geführter Möglichkeit«. Die Aufgabe des Kunstwerkes ist es, ins reine zu bringen, zu erdichten, aus der unvollendeten Wirklichkeit ein volles Werk zu schaffen. Aber was hat der Mensch davon? Nach Bloch besitzen wir den Glanz unserer fragmentarischen Vollkommenheit, der auf den für die Heimat des Novums arbeitenden Prozeß hinweist. In einer solchen Perspektive wird das für jene, die im Tempo unserer Zeit leben, unerreichbar, unreal, seine Existenz bleibt als ständige Forderung, daß dies jemals verwirklicht wird. So verwirrt einen die Offenheit und die Prozessualität des Menschen und der Welt in Blochs Werk, obwohl es sich um ein dialektisch folgerichtiges Denksystem handelt, in dem gerade die Entfaltung der Geschichte, durch die der Mensch und die Welt bestimmt werden, sichtbar wird. Der Philosoph der Hoffnung betont ganz klar, daß alle bisherigen Lebensstile der Menschheit Versuche sind, in die Heimat, in die eigene Nähe zu gelangen, und zugleich ein Beweis für die Ohnmacht, sie zu realisieren. Die Geschichte bedeutet ja einen gemeinsamen Prozess, dessen Dynamik ein begreifendes utopisches Bewußtsein verlangt, das die Schritte der Weltgeschichte messen und dadurch den Charakter des Seins bestimmen wird. Bloch läßt es nicht bei der Hypothese von der Ohnmacht, die Heimat zu verwirklichen, oder aber bei den weiten Horizonten des abstrakten utopischen Bewußtseins bewenden, sein Werk bietet vielmehr glückliche Situationen in Hülle und Fülle als Anzeichen einer möglichen Verwirklichung des philosophischen Projektes. Demzufolge illustriert die Geschichte fortlaufende Aktionen der Menschheit durch das, was in Blochs Philosophie unrealisierbar scheint, aber nicht für Bloch, sondern für jene, die sich keine Mühe geben, ihn zu begreifen. Er weist klar darauf hin, daß sich durch die Geschichte der Medizin die Bemühung zieht, den Tod zu beseitigen, daß die Technik ein Ergebnis der Bestrebungen ist, die Natur dem Menschen dienstbar zu machen, daß die Kunst eine noch nicht erreichte Vollkommenheit ist usw. Der scheinbare Eindruck, der Autor der Hoffnung sei so tief in der Sphäre der subtilen Welt der Ideen, der Töne und der Farben beheimatet, das ihn, die Problematik der Wirklichkeit nicht interessiere, bleibt nur ein erster Eindruck, aber er reicht, um Bloch verschieden aufzufassen.

### III

Wir haben schon gesagt, daß Blochs Philosophieren durch das europäische geistige Klima inspiriert wurde, und gezeigt, wie seine Beziehung zu Marx war. Indessen nimmt Hegel in Blochs enzyklopädischer Gelehrsamkeit einen Hauptplatz ein. Ohne Anspruch, ihn näher zu bestimmen, muß gesagt werden, daß Bloch ein ausgezeichnete Schüler ist, der das Wesen der Dialektik seines Lehrers zu erkennen und sie gegen ihn zu gebrauchen weiß. Obwohl ihm die »Felsenmelodie« der Hegelschen Philosophie nicht eigen ist, ist er nicht weit vom Ehrgeiz entfernt, den Welprozeß durch eine überraschende Kraft der Knappheit zu zeigen. Es mangelt ihm dafür weder an Sinn noch an Kraft. Seine lapidaren Ausdrücke, seine lakonsichen Hinweise verlangen Breite, um begriffen zu werden. Dadurch ist er schwieriger als Hegel. Er ist imstande, an einer Stelle, durch einen Satz, enzyklopädische Probleme aufzurollen, sie durch eine zentrale, sie alle umfassende und übersteigende Idee zu verbinden. Das Spiel der Sprache lenkt überall die Probleme, faßt sie zusammen, ordnet sie und verbindet sie zu einem organisch einheitlichen Ganzen. Daher ist auch das Hegelsche System nicht kohärenter und konsequenter als das System Blochs. Er ist, ebenso wie Hegel, ein Denker des Prozesses. Bloch haßt den Positivismus und fürchtet den Fetischismus der Tatsachen, den er der ersten Sünde gleichsetzt. Der Positivismus hat kein »Gefühl« für das, was die Tatsache prozessual macht, was sie an das Komende bindet, zur Ahnung macht, und das muß eigentlich die Philosophie erreichen. Sie hat die Hände frei mit der Aufgabe. »Weltwege« zu öffnen. Kurz, Blochs Beziehung zu Hegel ist nicht die der Unterordnung. Diese Beziehung ist charakterisiert durch die Verehrung des Großen in der Philosophie Hegels, und Bloch weiß darin viel Neues und Großes zu finden. Aber er steht in einer solchen Beziehung nicht nur zu Hegel.

Bloch geht auch an die »Heilige Schrift« und an Goethes »Faust« so heran – überall untersucht er die Grundfrage des Kulturerbes, das, was sich geschichtlich als »Woher«, »Wohin« und »Warum« aufdrängt, was als dauerndes philosophisches Substrat Geltung hat.

Wenn hervorgehoben wurde, daß das Studium Hegels für das marxistische philosophische Denken »einen Aufruf zum Leben bedeutet«, dann hat Bloch unvergleichlich besser als irgendein anderer Denker des Marxismus diese Aufgabe erfüllt und eine Reihe von Überraschungen in der bürgerlichen Philosophie hervorgerufen. Durch die Abweichung von den Gedankengängen Hegels und durch die Aufdeckung der Möglichkeit ihrer weiteren Entwicklung hat Bloch diese Ideen anziehender, kräftiger und lebensvoller gemacht. Es hat sich gezeigt, daß das echte Spekulieren des großen Dialektikers noch kein Ende genommen hat. Hegel ist zwar nicht leichter geworden, aber er ist anziehender gemacht worden, die notwendige Bemühung um sein Verständnis ist nicht geringer, der Genuß aber ist ohne Zweifel größer geworden. Es ist auch die

unerschöpfliche Originalität des Marxismus gezeigt worden. Der Konflikt mit dem orthodoxen Marxismus ist aber nicht ausgeblieben, weil Bloch – um die wesentliche Quelle jenes menschlichen Optimismus, der das Wesen der wahren Philosophie ausmacht, ins rechte Licht zu rücken – die Gründe der Verschlafenheit aufzudecken bemüht ist. Es muß gesagt werden, daß Bloch zuweilen ein zu betonter Apologet des Marxschen Gedankengutes ist; selbst dort, wo die Anwesenheit dieses Gedankengutes schwer möglich ist, findet man eine diesbezügliche Deutung sowie das Bestreben nach einer synthetischen Auslegung des Marxismus als einer Philosophie der Hoffnung. Wir können sagen, daß Blochs Philosophie im Zenit der philosophisch-anthropologischen Bestrebungen der Gegenwart steht, nicht nur hinsichtlich der Probleme, die sie erörtert und der Art, wie sie sie erörtert, sondern auch der Tragweite ihrer Ergebnisse sowie der ihr zugrundeliegenden Absicht nach.

#### IV

Im europäischen Gedankenkreis hat Blochs Philosophie ein Analogon. Nach dem, was er zum Thema wählt und untersucht, würde Bloch in der europäischen Kultur von heute einen Anti-Spengler darstellen, zumindest insofern, als er in verschiedenen Zeitaltern und Kulturen nicht die Anzeichen des Verfalls sucht, sondern des Neuen, das daraus emporleuchtet. Bloch ist zweifellos ein Philosoph der Koexistenz der Kulturen. Die Geister aller Zeitalter und Kulturen führen Gespräche miteinander oder sprechen aus Blochs Werk heraus; daraus strahlt das Novum und die feste Zuversicht, daß die Verwirklichung der Heimat möglich ist. Anstelle des Universums tritt ein Multiversum der Kulturen in Erscheinung, das darlegt, wie die Menschheit auf vielerlei Art zur Heimat eilt. Die Menschen sind ebensowenig abgeschlossen wie ihre Vergangenheit, sie treten nur unter anderen Zeichen mit uns auf (Münzer). Aber nicht jede Vergangenheit ist für den Philosophen der Hoffnung lehrreich. Nur jene Erinnerung ist fruchtbar, die zugleich an das erinnert, was zu tun ist (Avicena). Bloch ist ein Lehrer der Beheimatung gegen das Erschlaffen und Sich-Verlieren, wie die Dialektik für ihn das wachsende Leben des Menschen ist, die Vermenschlichung im gewaltig großen Prozeß des Weltalls und der Gesellschaft. Trotz des großen Reichtums der Welt sieht Bloch überall den Menschen, wie er sich in der Vorgeschichte abmüht und vor der Schöpfung des Neuen in der Welt steht. Andererseits strahlt der Mensch als Wurzel der Geschichte eine lebendige, rätselhaft, häufig offenerherzige Fröhlichkeit aus, die die Quelle der Gesundheit ist. Wir fühlen sie, indem wir staunen, wie sie sich gleich den Blättern im Winde hin und her bewegt, wir fühlen sie im Lächeln des Kindes, wir sehen sie im Glanz der Mädchenaugen, wir ahnen sie in der Schönheit und Harmonie der aus nichts aufsteigenden Melodie. Die Anwesenheit der utopischen Funktion des

Bewußtseins, das sich mit Hilfe der Regeln aller positivistischen Logiken und Methodologien nicht explizieren lässt, hilft uns, das Bestehende in seiner Istheit, nicht nur in seiner Gewesenheit anzunehmen. In dieser Dimension des Begreifens und der Untersuchung erheben sich viele Einwände gegen Blochs Philosophie.

Selten ist bei einem Philosophen, wie wir bereits erwähnt haben, der philosophische Gedanke so organisch mit der Sprache verbunden, wie dies bei Bloch der Fall ist. Auch hier hat die Kritik Einwände erhoben, Fragen aufgeworfen und die Terminologie dieses Philosophen verurteilt. Schwierigkeiten bestehen, aber es darf auch nicht die Frage ausbleiben, welche Philosophie mit Neuem und Unausgesagtem so verbunden ist wie diese, wenn man die Gewichtigkeit linguistisch-semantischer Einwände in Betracht ziehen will. Dort, wo grundsätzlich Neues als Entstehendes gedacht wurde, muß sich die Philosophie, obwohl dies paradox ist, »ungenauer« Ausdrucksmittel bedienen, um sich genau ausdrücken zu können. Bloch ist sich der Tatsache bewußt, daß die »Ungenauigkeit« seines Ausdrucks dem Begreifen des Wesentlichen folgt und daß sie aus der Eigenart seiner gedanklichen Orientierung hervorgeht. Die »Ungenauigkeit« ist also scheinbar und geht aus der Originalität eines Denkens hervor, das sich dem Begreifen des Wesentlichen anzunähern sucht. Die Formulierung ist bei Bloch zuweilen mit Absicht verdunkelt, damit das Licht der Weisheit ein breites Gebiet erleuchten kann. Dafür ist zwar eine größere Anstrengung notwendig, aber wo ist die wahre Philosophie ohne die größte Anstrengung?! Blochs Überzeugung, daß für die Darstellung des Novums die metaphorische Ausdrucksweise am günstigsten ist, findet in seinem philosophischen Werk ihre Bestätigung. Die Mühe wird durch Zufriedenheit belohnt. So zeigt sich in den Archetypen das Neue in latenter Sichtbarkeit der Gewesenheit, beunruhigend und zum Forschen anregend. Nicht ohne Grund hat der Autor der Hoffnung das Denken mit dem »Überschreiten« identifiziert. Für die Phänomenologie der Internationalität, wie wir sie in Blochs Werk antreffen, war gerade die in diesem Werk verwendete Sprache erforderlich.

Die hier begegnende Intentionalität schließt sich an das revolutionäre Bewußtsein an, das, nach Marx, das Bestehen einer zur Revolution fähigen Klasse indiziert, deren Zukunft sich in diesem Bewußtsein widerspiegelt. Bloch radikalisiert diese Meinung und beweist, daß er mit dem in seinem Werk »Das Prinzip Hoffnung« dargelegten Bezirk der menschlichen Wünsche ein neues Gebiet für die Philosophie erschlossen hat. Fügt man noch hinzu, daß diese Philosophie im Hinblick auf die Wege der Welterkenntnis eine Zuversicht bietet, die der Hegelschen Sicht entgegengesetzt ist, weil bei Bloch Minervas Eule ihren Flug nicht wie bei Hegel in der Abenddämmerung, sondern in der Morgendämmerung beginnt, was den noch immer tief unter dem Horizont ruhenden Tag verkündigt, dann weiß man ohne Zweifel, wohin er führt und was er verspricht.

In der Welt gibt es wenig Zuverlässigkeit, aber deshalb um so mehr Hoffnung. Bloch findet das Prinzip für diese Hoffnung. Was ist das für ein Prinzip, und wohin führt uns Bloch?

Wir werden dieses Prinzip hier nur berühren, um zu sehen, wie es begründet ist.

Immer ist es das Bestreben der großen Philosophie gewesen, und wahrscheinlich wird dieses Bestreben andauern, solange man philosophiert, alles auf einen Grundsatz, auf ein Prinzip zurückzuführen. Die bisherige Geschichte der Philosophie zeigt, daß diese Fähigkeit nur den großen Genies vorbehalten war, und daß es in dieser Hinsicht nur wenige Philosophen gab. Bloch erhebt mit seinem Prinzip der Hoffnung den Anspruch darauf, die Geschichte des Menschen zu erfassen und die Bestätigung des Prinzips in der Faktizität zu finden. Er ist der Meinung, daß der Mensch in allen Zeitaltern und in der Tiefe seines Daseins ein Wesen der Hoffnung ist, und zwar deshalb, weil er nicht »bei sich«, in der Heimat ist. Die Sphäre der so aufgefaßten Hoffnung wird philosophisch noch unerforschter als die Antarktis. Die Überzeugung, die sich schon früh in unserem Wesen zeigt als Erkenntnis, daß wir nicht alles haben, was wir zu besitzen wünschen, und was bei jedermann am Sterbebett bestätigt wird, ist in bezug auf das Menschengeschlecht ein ontologisches Phänomen. Folgen dieser Erkenntnis oder dieses Gefühls können die zum Pessimismus und zur Resignation führende Angst sein, mit der, nach der innigsten Überzeugung Ernst Blochs, das Leben unmöglich wäre, und die zum Optimismus und zur Aktion, zur Schöpfung, zur Geschichte selbst treibende Hoffnung. Die Hoffnung ist anwesend in der ganzen Spannweite unserer Existenz. Auf verschiedene Weise und in verschiedenen Sphären wirkt ihre Kraft. Im Spiel übermütiger Jungen und im Gefühl verliebter Mädchen verkündigt sich die Sehnsucht nach schöner Ferne, nach Fremde, nach Aufstieg. Nicht nur die Jungen oder die Mädchen sondern auch das Spiel und das, was geliebt wird, werden von Hoffnung getragen, ohne die sie unmöglich wären. Auch in den Träumen ist ihr Kern vorhanden, ebenso wie in den wichtigsten Fragen, die Mensch sich und den anderen zu stellen imstande ist, im Staunen als einer absoluten Frage. Die Hoffnung, also, lockt uns und ruft auf allen Stufen des Daseins in die noch nicht gefundene Heimat. Trotz alledem drängt sich die Frage ihrer ontologischen Fundierung auf. Also nicht, wie wir schon zum Teil gezeigt haben, was sie ist, sondern wie sie ist.

Der Fundus für ein solch universales philosophisches Prinzip ist nach Bloch: »Das Wirkliche ist Prozeß, es nicht Sein, sondern Werden, nicht Ewigkeit, sondern Geschichte« (Das Prinzip Hoffnung). Die Prozessualität der Welt ist also die Basis für die Hoffnung als universales Prinzip. In der bisherigen Philosophie wurde die Hoffnung trotz ihres Bestehens durch den Schatten des statisch aufgefaßten Seins überdeckt. Bloch kritisiert die westliche Metaphysik, weil sie von Parmenides bis Hegel mit der statischen Auffassung des Seins belastet war. Eigentlich ist auch Hegel selbst nicht anders, obwohl er das Moment der Verschiedenheit in dieser Meta-

physik darstellt, weil in seiner Konzeption die Bewegung als Bewegung der Idee, und das wirkliche Sein als Anderssein – statisch – aufgefaßt wurde. Demzufolge war für die Postulierung des Prinzips der Hoffnung eine andere Orientierung erforderlich, die in ihrem dialektischen Kern die Prozessualität der Welt trägt. Mit Blochs Orientierung ist es in der Philosophie, besonders in der Ontologie, zweifellos zu einer Wendung gekommen. Aber im Zusammenhang damit sind auch Bedenken aufgekommen: was bleibt von der traditionellen Ontologie übrig? Nichts. An ihre Stelle tritt eine, wenigstens vorläufig, unklare Onto-Teleologie. Die Reduktion der Ontologie auf Teleologie, bzw. auf philosophische Anthropologie und die Relativierung der humanistischen Anthropologie im Hinblick auf die Entwicklung der humanistischen Kosmologie scheint nicht nur an Marx, sondern auch der allgemeinen Orientierung Ernst Blochs vorbeizuführen.

## V

Verworren und unannehmbar sind die in der Auseinandersetzung mit Bloch entstandenen Meinungen, die bestrebt sind, bei der Aufdeckung des menschlichen Wesens die Hoffnung mit der Angst gleichzusetzen. Es ist schwer, Blochs Auffassung der Utopie, sei es auch vom Standpunkt einer geschichtlichen Orientierung aus, zu bestreiten. Ist denn nicht im Geiste alles dessen, was der Philosoph der Hoffnung geschrieben hat, der Hinweis enthalten, daß das Utopische nur ein *Terminus technicus* ist, durch den man von der bisherigen Ontologie mit ihrem statisch aufgefaßten Sein abzurücken wünscht? Wirkt denn nicht die im menschlichen Wesen liegende Hoffnung, indem sie die Zukunft mit der Gegenwart vereinigt, in jedem ersten Denken und Erkennen als deren latenter Impuls? Wenn ihre Struktur als reine Subjektivität aufgefaßt wird, dann übersieht man, daß sie der objektiven Welt entspringt, daß im Aufbau der Geschichte ihr »schöpferisches Können« anwesend ist, und daß sie selbst in der Geschichte entsteht und sich entwickelt. Deshalb: »Das gute Neue ist niemals so ganz neu« (Bloch). Das Zugleich der Möglichkeit als Kategorie des Bewußtseins und als Kategorie des Seins wird zur tragenden Schicht im Aufbau der Welt, womit eigentlich Auffassung, daß das Sein statisch ist, überwunden wird. In welchem Ausmaß die Begriffe Geschichtlich und Utopisch äquipollent sind, können wir hier nicht erörtern, aber unabhängig davon muß gesagt werden, daß es sich bei Bloch um den Aufbau einer dialektisch-materialistischen Ontologie handelt. Demzufolge ist das, was Bloch geschrieben hat, eines gründlichen Studiums würdig und selbst gegen die ernsteste philosophische Kritik gefeit. An ihm hat sich die Generation der Dogmatiker das Genick gebrochen. Indem sie ihn des Revisionismus anklagten, haben sie ihr eigenes Denken unheilbar als dogmatisch und verschlafen gestempelt. Dieser unermüdliche achtzigjährige Denker unserer Zeit



hat seiner Philosophie zuliebe Leipzig verlassen. Er arbeitet in Tübingen und feilt an seinem System, aus dem er nur den Namen Stalin hinauswirft. Für ihn ist die Welt auch weiterhin ein Prozeß, in dessen Zentrum das Novum steht. An der Front, am Ort des Weltgeschehens, sucht er einen Platz für seine Philosophie, obwohl er sich des Kampfes um alles oder nichts bewußt ist. Er bedarf des Horizontes, um den Kurs auf das Neue zu behalten, um die Totalität aufzustellen, innerhalb derer das einzelne Novum seinen Sinn findet. Jeder Kritik gegenüber bewahrt Bloch seine Zurückgezogenheit und läßt sich auf mehr oder weniger geschickt zusammengeschmiedete Einwände gegen sein Gedankengut subjektiv nicht ein, um nicht in seiner philosophischen Ruhe gestört zu werden. Marx' Gedanken stellen für ihn ein geschlossenes Ganzes dar, das die Rolle des Menschlichen und Heimatlichen betont. Er ist sich bewußt, daß er eben daran arbeitet, und daß die neue Konzeption nichts anderes ist als eine weitere Vertiefung der Marxschen Kategorie der revolutionären Praxis. Das Prinzip der Hoffnung begründet, wie wir gezeigt haben, eine revolutionäre, völlig immanente Teleologie, die alle Wissenschaften in Bezug auf den Menschen in sich aufnimmt, wodurch die Bedeutung dieser Wissenschaften verändert wird sowohl im Hinblick auf den Gegenstand der Forschung der objektiven Welt als auch im Hinblick auf die Wege dieser Erforschung. Die Zukunft tritt in den Vordergrund, wird zum Horizont des Prozesses der subjektiv-objektiven realen Möglichkeit, zum Faktor, der alle Aktionen des Menschen verbindet und ihnen einen ständigen Impuls gibt. Mit einem Wort, die Philosophie der Hoffnung führt zum erfüllten Augenblick, zur echten Gegenwärtigkeit mit der Entfremdung hinter sich, zur Heimat vor sich. So ist die Heimat zum Inhalt der Hoffnung geworden. Was ist eigentlich Heimat?

Heimat ist der frei-bewußte und emotionell-willige Habitus des Menschen sich und den anderen gegenüber im faktisch-geschichtlichen Geschehen innerhalb der Welt, in der man erst durch Schöpfung bestätigen kann.

Das, worauf wir hoffen, ist keine vollendete Realität, ist kein Faktum, sondern Geschehen, dessen Anwesenheit nur als eine reale Möglichkeit gegeben ist, bzw. das Gehoffte kann nur das Gedachte sein, auf das hin sich das menschliche Wesen ausrichtet. Das Hoffen verkündigt sich als grundlegender Gang der menschlichen Existenz, in dem sich der Reichtum des unaussprechlichen Versprechens sublimiert, das dem Denken die Kraft verleiht für seine unübersehbaren Ausflüge im Aufdecken der Möglichkeit der Istheit von Etwas, und das Denken seinerseits wird ursprünglich der Sache der Hoffnung gegenüber. Hoffen und Denken, also, werden einander zur Quelle, und dabei finden sie beide eine gemeinsame Quelle in der Praxis. Die Praxis ist ihr zugleich und Medium, in dem sich ihre Verschiedenheit äußern kann, und diese ist immer im Kommenden. Deshalb heißt Sein der Zukunft nach Sein. Aber wie ist die Zukunft ohne Heimat?

Dies scheint die Konsequenz des Prinzips der Hoffnung in Blochs Philosophie zu sein, ein Ergebnis, das durch seine Ungewöhnlichkeit verwundern kann. Wenn Plato Glauben zu schenken ist, hat der philosophische Gedanke mit dem Staunen seinen Anfang genommen und seinen Aufstieg begonnen. Allerdings steigt hier der Gedanke nicht auf, sondern fällt in die Tiefe, und dieses Fallen bedeutet einen Antäusschen Aufstieg, und deshalb ist das Staunen am Ende, nicht am Anfang.

## LE PROLETARIAT ET LA BUREAUCRATIE

*Ljubomir Tadić*

Beograd

Le »*fatum* de la bureaucratie« semble peser de tout son poids sur les relations politiques et sur les institutions de la société contemporaine. Depuis la fin de la Première Guerre Mondiale, dès que la crise de la démocratie bourgeoise est devenue évidente, de nombreux théoriciens libéraux se sont mis à considérer la bureaucratie comme un phénomène inévitable, tributaire de la civilisation moderne, et dû aux conditions complexes de l'organisation politique et économique dans la société contemporaine. Prenant la société telle qu'elle est, la majorité des écrivains considèrent que la lutte contre la bureaucratie ne saurait être que vaine ou du moins infiniment incertaine. La conclusion serait donc qu'il ne reste plus à l'homme qu'une attitude raisonnable: tâcher de se concilier la fatalité, s'efforcer de créer des conditions à l'intérieur desquelles la bureaucratie, mal nécessaire, exprimerait dans le domaine le plus réduit possible les traits négatifs et la malignité de son caractère. L'unique chance consisterait donc à chercher la solution du côté des bureaucrates qui se laisseraient »*assagir*«, réalisant ainsi une sorte d'absolutisme éclairé du XX<sup>e</sup> siècle.

L'expérience historique des dernières années semblerait confirmer ces positions. On voit s'affirmer de jour en jour une tendance non pas à l'affaiblissement, mais au développement et à la pression de la bureaucratie et de la technocratie, tant dans le socialisme que dans le monde bourgeois. Dans ces conditions, n'est-il pas illusoire de chercher une issue à cette situation?

Si l'on adopte la thèse de l'immutabilité de l'état social existant, ou si l'on consent à ce qu'il évolue paisiblement, il est bien entendu que la lutte contre la bureaucratie représente vraiment une entreprise illusoire.

La bureaucratie n'est pas un phénomène survenu par hasard, mais un produit nécessaire de la société moderne et de sa civilisation économique et technique. Elle est donc une *catégorie historique*. Sous sa forme *politique*, la bureaucratie apparaît dans le cadre de la monarchie absolue, donc au cours de cette période transitoire qui sépare

l'époque féodale de l'époque bourgeoise, où la bourgeoisie exerçait déjà cependant une forte influence sur la vie politique. En tant que phénomène social historique, la bureaucratie se développe à partir des postulats économiques et sociaux de l'économie monnaie - marchandise, fondée sur une organisation rationnelle, sur le fisc et sur le calcul.

Il s'ensuit que les époques pré-capitalistes ne connaissent pas, elles, le phénomène de la bureaucratie. L'on n'entend pas par là que la période historique précédente n'a pas connu de phénomènes comparables à celui de la bureaucratie et susceptibles d'être étudiés dans le cadre du problème général. Mais les rapports des institutions politiques pré-bourgeoises envers l'Etat et la bureaucratie sont comparables aux rapports des »aspects antédiluviens« du capital commercial des usuriers de l'antiquité envers le capital en tant que rapport dominant de la société bourgeoise développée.<sup>1</sup> De même que le capital commercial et usurier dans les temps anciens était de *forme sporadique*, à côté des autres formes, de même l'empire égyptien pharaonique, le principat romain, les réalisations politiques de Byzance et autres archétypes bureaucratiques, reposaient sur des bases sociales très différentes de celles sur lesquelles se fonde aujourd'hui la bureaucratie moderne. Le perspicace Max Weber<sup>2</sup> est amené à conclure que toutes les créations orientales et similaires étaient fondées sur les principes patrimoniaux et sur l'économie naturelle, tandis que la bureaucratie a grandi sur la base des formes les plus progressistes du capitalisme et de l'économie monétaire. Dans les »Etats« de l'Orient antique, de même que dans les empires conquérants germaniques et mongols, les bureaux permanents, réclamant des compétences déterminées, étaient de l'avis de Weber, l'exception et non pas la règle.<sup>3</sup>

Puisqu'il en est ainsi des despotismes orientaux et des créations qui leur sont comparables en Europe, dans la période qui précède l'ère capitaliste, on comprendra que les anciens Grecs n'aient pas connu non plus la bureaucratie. Au contraire, toute tentative faite par les »hommes d'Etat de l'antiquité« pour acquérir une puissance personnelle ou imposer leur volonté, a toujours été inexorablement entravée par la coutume de l'ostracisme.<sup>4</sup>

Qu'est-ce-donc qui caractérise la bureaucratie moderne? Quelle est sa position dans la société contemporaine? Il faut d'abord établir que la notion originale de bureaucratie est étroitement liée avec la notion d'Etat, ce qui signifie que la bureaucratie a en grande partie un caractère *politique*. La bureaucratie, en ce sens, se distingue de la technocratie en tant que phénomène qui s'étend d'abord dans le do-

<sup>1</sup> Cf Marx - Le Capital.

<sup>2</sup> Cf Marx - Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, vierte, neu herausgegebene Auflage, besorgt von Johannes Winckelmann, 2 Halbband, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1956, p. 559.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 559.

<sup>4</sup> Cf l'exemple donné par Plutarque du cas de Thémistocle après la victoire de Salamine: »Enfin, dit Plutarque, les Athéniens, pour rabaisser sa gloire et son autorité, usèrent contre lui de l'ostracisme, comme ils avaient coutume de le faire avec tous ceux dont-ils estimaient la puissance intolérable et non conforme à l'égalité démocratique.«

maine de l'économie. Cependant cette distinction, même quand on l'accepte, ne peut avoir qu'un caractère conditionnel, puisqu'il existe un lien étroit entre bureaucratie et technocratie. Bien plus, les recherches sociologiques de Weber montrent avec de solides arguments à l'appui que l'«atelier» (Betrieb) capitaliste privé est une forme rationnelle d'organisation sur le type de laquelle ont été créés les «bureaux (Behörde) bureaucratiques, dans le sens politique étroit du terme. Dans le bureau moderne comme dans l'entreprise, c'est le règne des principes économiques et des principes de l'organisation rationnellement fondée et calculée, d'où l'on peut conclure que la bureaucratie a adapté, surtout dans la société bourgeoise moderne, les habitudes de vie, de travail et de conscience, aux conditions de l'économie capitaliste, de la même manière que les ouvriers s'accoutument des mêmes conditions dans certains ateliers industriels.<sup>5</sup> Dans l'atelier bureaucratique (bureau), comme dans la production industrielle fondée sur une division maxima du travail, il se produit une division spécifique du travail, une spécialisation exigeant une qualification particulière de la part de qui veut obtenir un «poste» de fonctionnaire et le rang correspondant dans la hiérarchie bureaucratique. Ainsi se créent la «vocation» et la profession bureaucratiques.<sup>6</sup>

Il s'ensuit que les conditions générales de l'économie capitaliste monnaie – marchandise dictent aussi la position de la bureaucratie dans la société bourgeoise. De même que les ouvriers pris en particulier et toute la classe ouvrière se trouvent dans des rapports de salaires envers le capital, de même la bureaucratie envers l'Etat et ses ateliers particuliers: les bureaux. De même que l'ouvrier produit la marchandise pour le capital et se trouve lui-même, avec sa force de travail, occuper une position de marchandise, de même la bureaucratie vend ses «capacités» et «sert» à l'Etat. Cependant, la différence entre les deux est grande. Tandis que le prolétariat se trouve envers le capital dans une position aliénée, et tandis que le plus souvent, il est conscient de cette position, la bureaucratie se sent à l'aise dans cette aliénation.<sup>7</sup> Mais tandis qu'au début, la bureaucratie expri-

<sup>5</sup> Cf Georg Lukács, *Geschichte und Klassenbewußtsein*, Der Malik Verlag, Berlin, 1923, p. 110.

<sup>6</sup> Ce moment a été mentionné par Hegel quand il a souligné que la division du travail apparaît aussi dans les affaires du gouvernement. Suivant A. Smith, Hegel fait découler la division du travail de la structure de la société bourgeoise: «Le général et l'objectif dans le travail se trouvent dans l'abstraction qui cause la spécification des moyens et des besoins. De même se spécifie la production, ce qui crée la *division du travail*. Le travail de l'individu par la voie de la division devient simple, et par cette voie, l'habileté dans son travail abstrait et la multitude de ses productions deviennent plus grandes. En même temps, cette abstraction de l'habileté et des moyens complète la nécessité de *dépendance et de rapport mutuel* des hommes pour la satisfaction d'autres besoins. L'abstraction des producteurs *mécanise* de plus en plus le travail et par là se créent à la fin les conditions qui permettent à l'homme de se retirer et de faire place à la machine». (*Grundlinien der Philosophie des Rechts*, §§ 290 et 198, Akademie Verlag, Berlin 1956)

<sup>7</sup> «La classe possédant», dit Marx dans *La Sainte Famille*, «et la classe du prolétariat, représentent la même auto-aliénation humaine. Mais la première s'y sent à l'aise et confirmée (Wohl und bestätigt), connaît l'aliénation comme son *propre pouvoir*, et y trouve une *apparence* d'existence humaine; la seconde s'y sent annulée, y voit son impuissance et le réel d'une existence inhumaine.» (Cf Marx-Engels, *Werke*, Band 2, Dietz Verlag, Berlin 1959, p. 37).

mait surtout son activité et ses qualités *politiques*, avec le développement de la société bourgeoise, avec son progrès technique, elle se met à exprimer de plus en plus sa fonction d'organe d'exécution, et son caractère technocratique. Ce développement a pour résultat le fait que, entre ateliers et bureaux, on voit disparaître de plus en plus les différences essentielles, et que la production et la fabrication des actes et papiers se rapprochent de plus en plus de la production et de la fabrication de toute autre marchandise jetée sur le marché. Cet intéressant problème sera cependant abandonné au profit de l'étude des causes historiques et politiques qui constituaient le postulat de la création du phénomène de la bureaucratie.

## II

La victoire de la bourgeoisie sur le féodalisme, fut à cet égard un événement d'une importance décisive.

Si la société antique connaissait, comme dit Hegel, une « unité substantielle » entre le peuple et l'Etat, entre l'individu et la communauté, dans la société bourgeoise fraîche émoulue des carcans féodaux, cette unité se brise et fait place à un dualisme spécifique. D'un côté se constitue, comme l'a déjà montré Hegel,<sup>8</sup> la société civile avec son principe individualiste: chacun est un but pour soi-même et tous les autres ne sont que des moyens pour atteindre ce but. D'un autre côté se constitue un « Etat politique » qui représente seulement l'unité formelle et le général formel, au-dessus des intérêts particuliers des individus atomisés. Avec l'ordre bourgeois s'affirme le système de la *représentation*, le système de représentation politique avec lequel l'« intérêt général » devient quelque chose de particulier et d'étranger aux intérêts particuliers des individus et des groupes qui se sont dissous en classe sociale. A la veille même de la Révolution française, Jean-Jacques Rousseau, qui était orienté vers la démocratie immédiate antique, parle en ces termes de la représentation politique anglaise: « Le peuple anglais croit qu'il est libre, mais il se trompe cruellement. Il n'est libre que pendant les élections des membres

---

Lukács (cf oeuvre mentionnée p. 188 sqq) montre que la structure de la réification (*Verdinglichung*) s'étend à toutes les formes sociales du capitalisme moderne, donc à la bureaucratie. Mais ces structures ne sont évidentes que dans les rapports de travail du prolétaire. Son travail a déjà dans ses données immédiates la forme nue et abstraite de la marchandise, tandis que dans les autres formes, cette structure est cachée derrière la façade du « travail de l'esprit », de la « responsabilité » etc. Et bien que l'ouvrier résiste, à l'intérieur, dans son être humain et spirituel, à la réification, et que la bureaucratie se réifie et mécanise jusque dans les pensées et les sentiments, l'apparence de stabilité et la possibilité abstraite d'élévation des individus dans la classe dirigeante, nourrit la « conscience de caste », qui peut empêcher efficacement la création de la conscience de classe.

Lukács analyse ici la position de la bureaucratie dans son rôle de serviteur du capital. Mais quand la classe dirigeante est faible et la bureaucratie glorieuse, avec « le sentiment particulier qu'elle a de sa valeur », elle ne conserve pas seulement ces fonctions, elle les conduit jusqu'à des conséquences extrêmement brutales.

<sup>8</sup> Cf *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, herausgegeben von Johannes Hoffmeister, vierte Auflage, Akademie Verlag, Berlin 1956, p. 165 sqq.

du parlement: dès qu'ils sont élus, il est esclave, il n'est plus rien.<sup>9</sup> La notion de liberté, pour Rousseau, coïncide évidemment avec la position antique: la liberté d'un peuple se mesure à son degré de participation à la vie *publique politique*, et à la concordance des intérêts personnels et généraux.

Mais la séparation de l'Etat politique de la société civile mène aussi à la séparation de l'être individuel et social de l'homme et à la constitution du dualisme spécifique entre l'homme privé et le citoyen politique. C'est justement à partir de ce dualisme et sur le terrain de la représentation politique que se développe l'Etat moderne et toutes les conditions nécessaires à la création et au florissement de la bureaucratie. Les intérêts publics, dans la société bourgeoise, ne représentent pour les citoyens qu'une occupation intermittente et sporadique. La démocratie bourgeoise en tant que *démocratie représentative* repose sur la supposition de la séparation des intérêts publics et des intérêts privés, et sur la constitution des intérêts publics universels en une sphère politique particulière à côté et en dehors des intérêts privés, une sphère politique qui devient le *monopole*, la *propriété privée* et la profession de la bureaucratie à l'intérieur soit du pouvoir législatif, soit du pouvoir exécutif, soit du pouvoir judiciaire. Les causes et les affaires sociales, en un mot la politique, devient une fonction particulière, un *service* au milieu d'autres, ce que Max Weber appelle la «politique en tant que vocation» et «vivre de la politique».<sup>10</sup>

Ce processus politique historique, pendant un siècle de développement, a abouti politiquement à la disparition de la démocratie au sens originel, au sens de *polis* antiques. Ce processus fait naître aussi des problèmes dans la pensée politique européenne: tandis que Rousseau a cherché dans la petite bourgeoisie cette couche sociale susceptible de devenir «la couche sociale des intérêts universels»; tandis qu'Hegel la trouvait, lui, dans la bureaucratie-même, réconciliée avec l'état existant; Marx cherche cette force sociale à l'intérieur de la société bourgeoise qui par sa position sociale *objective*, pourrait s'élever au-dessus des intérêts particularistes du monde bourgeois, dépasser le niveau de la démocratie représentative, et devenir, par sa conscience et son action, le représentant réel des intérêts universels réels et réaliser ainsi l'oeuvre de l'émancipation de l'homme. Comme on le sait, cette force sociale, Marx la trouve dans le prolétariat, et dans sa Critique de la Philosophie d'Etat de Hegel, il nous offre un type de critique socialiste de la bureaucratie et de la démocratie représentative bourgeoise.

Avec cette critique de l'Etat et de la société bourgeoise, avec l'examen de la lutte historique du prolétariat pour la «conquête de la dé-

<sup>9</sup> J. J. Rousseau. Le Contrat social. Il ajoute: «Dans les anciennes républiques, et même dans les monarchies, le peuple n'a jamais eu de représentants; c'était un mot inconnu. Il est curieux qu'à Rome, où les tribuns étaient des personnes si saintes, on n'ait pas songé qu'ils pourraient acquérir des fonctions du peuple et que, au milieu d'une foule si grande, ils n'aient jamais pris la responsabilité d'un seul plébiscite.»

<sup>10</sup> Cf Max Weber, Politik als Beruf (Gesammelte politische Schriften, zweite, erweiterte Auflage, hrsg. von Johannes Winckelmann, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1958, p. 499).

mocratie», Marx donne une base de départ pour la détermination claire et nette de la position du socialisme envers l'Etat et la bureaucratie. Mais c'est justement là que commencent les malentendus.

La critique fait par Marx de la représentation politique et de la bureaucratie commence par une critique de la philosophie politique de Hegel. Comme nous l'avons déjà souligné, Hegel voit dans la bureaucratie cette «couche sociale moyenne» où l'on peut trouver »la conscience de l'Etat et l'éducation la plus éminente«, cette couche qui constitue le »pylône principal de l'Etat«. <sup>11</sup> Il définit l'Etat comme »le réel de l'idée habituelle«, <sup>12</sup> comme la *réalisation de la liberté*, et il considère la bureaucratie comme une couche assurant la liaison de l'intérêt universel et du particulier: sa hiérarchie et sa responsabilité, combinées avec »le contrôle d'en bas«, sont des garanties suffisantes pour empêcher l'*autoritarisme*, le pouvoir arbitraire et l'abus de pouvoir. <sup>13</sup> Marx considère cette position de Hegel comme insoutenable, et précisément en partant de la définition hégélienne de l'Etat en tant que réalisation de la liberté. Mais Marx critique aussi le point de vue de Hegel qui veut que dans l'Etat moderne se réalise l'idée de la liberté: »Dans l'Etat moderne comme dans la philosophie du droit de Hegel, la *réalité consciente véritable des choses universelles n'est que formelle, ou seul ce qui est formel est chose réelle et universelle*.<sup>14</sup> Hegel reproduit de la façon qui convient l'Etat dans l'Etat moderne, mais il »fait erreur« malgré tout, parce que pour lui la liberté subjective est seulement la *liberté formelle*, et parce qu'»il n'a pas posé la liberté objective en tant que réalisation, c'est-à-dire en tant qu'affirmation de la liberté subjective en oeuvre«. <sup>15</sup>

Dans sa Critique de la Philosophie d'Etat de Hegel, Marx montre le caractère *dialectique* de l'Etat. Il accepte tacitement la thèse d'Hegel selon laquelle l'Etat (plus justement la communauté<sup>16</sup>) représente ce *tout*, ce lieu unique où peut se réaliser la liberté personnelle; bien plus, il considère que Hegel décrit avec exactitude l'essence de l'Etat moderne. Cependant, pour Marx, l'essence de l'Etat moderne n'est pas l'essence de l'Etat dans le sens d'une communauté dans laquelle existerait l'»unité substantielle« du peuple et de l'Etat, des intérêts universels et particuliers. Hegel, dit Marx, mérite un reproche non parce qu'il décrit l'essence de l'Etat moderne telle qu'elle est, mais parce qu'il représente ce qu'il est comme *l'essence de l'Etat*«. Ce qui est raisonnablement réel se trouve *en contradiction avec le réel* non-raisonnable, qui à chaque pas est en opposition avec ce qu'il exprime et exprime le contraire de ce qu'il est.<sup>17</sup> Marx montre que l'aliéna-

<sup>11</sup> Cf Hegel, oeuvre citée §§ 294, 295, 296, 297, p. 256, 257, 258.

<sup>12</sup> Oeuvre citée §257, p. 207.

<sup>13</sup> Oeuvre citée § 295, p. 257.

<sup>14</sup> Cf Karl Marx, Critique de la philosophie du droit d'Etat d'Hegel.

<sup>15</sup> Oeuvre citée p. 84.

<sup>16</sup> Cf Marx-Engels, Oeuvres de Jeunesse: »Ce n'est qu'en faisant communauté avec les autres que chaque individu reçoit le moyen de développer universellement ses penchants, et dans la communauté que devient possible la liberté personnelle«. Au même endroit, Marx appelle l'Etat (moderne) »communauté apparente«, »communauté illusoire«, et »succédané de communauté«.

<sup>17</sup> Marx, Critique de la philosophie du droit d'Etat d'Hegel, p. 86.



tion de l'homme dans l'Etat moderne se crée au moment où »la cause universelle« devient un *monopole*.<sup>18</sup>

La raison et la liberté se réalisent seulement lorsque les lois d'Etat en tant qu'oeuvre humaine sont vraiment le libre produit de l'homme, et non le monopole particulier des gérants, de la bureaucratie. En d'autres termes, la liberté n'est possible que dans le cas où l'homme devient vraiment le sujet, le *créateur* de sa propre destinée, cessant d'être le simple *objet* sur lequel s'exerce le pouvoir. L'erreur fondamentale méthodologique de Hegel, d'après Marx est d'avoir voulu »partir de l'Etat et transformer l'homme en Etat subjectivé«, alors qu'il devrait se produire le processus inverse: l'homme doit être le point de départ de »la transformation de l'Etat en homme objectivé«. <sup>19</sup> Le processus historique, dans le développement de la société contemporaine, a abouti à la séparation de l'Etat et de la société bourgeoise. Et c'est précisément sur cette séparation que repose la bureaucratie.<sup>20</sup> Mais ce dualisme a aussi pour conséquence la séparation de la forme et du contenu, qui jouissent désormais d'une existence autonome. En ce sens, la bureaucratie en tant que formalisme d'Etat constitue »une société à part et *fermée* au sein de l'Etat«, une »illusion de l'Etat«. <sup>21</sup>

On trouvera difficilement, dans toute la littérature mondiale, des définitions plus complètes et plus profondes du phénomène de la bureaucratie que celles formulées par Marx dans sa *Critique de la Philosophie du Droit d'Etat d'Hegel*. Ces définitions s'appliquent à l'essence même de la bureaucratie en tant que phénomène social contemporain, quelles que soient les couleurs du drapeau politique qu'elle brandisse. Mais l'analyse de Marx prend toute sa valeur quand il découvre la structure de l'esprit même du phénomène, dont les manifestations sont immédiates et actuelles et s'affirment quotidiennement par d'innombrables exemples. Examinons quelques définitions importantes:

1. - Le vrai but de l'Etat pour la bureaucratie, est un but *contre* l'Etat.

2. - La bureaucratie représente en elle-même le but ultime de l'Etat; les buts de l'Etat se transforment en buts de la bureaucratie, ou les buts de la bureaucratie en buts de l'Etat.

3. - La bureaucratie est un cercle duquel personne ne peut sortir.

4. - La bureaucratie est un Etat imaginaire à côté de l'Etat réel; elle est le spiritualisme de l'Etat.

5. - La bureaucratie possède l'essence de l'Etat, l'essence spirituelle de l'Etat. C'est sa *propriété privée*.

6. - Sous le règne de la bureaucratie, toute chose prend une double signification: une signification réelle et une signification bureaucratique. Il en est ainsi du savoir et de la volonté: il y a un savoir et une volonté réels, et un savoir et une volonté bureaucratiques.

<sup>18</sup> Oeuvre citée p. 87.

<sup>19</sup> Oeuvre citée p. 41.

<sup>20</sup> »La transformation des activités de l'Etat en services suppose la séparation de l'Etat et de la société!« (cf Marx o. citée p. 71).

<sup>21</sup> Oeuvre citée p. 64.

7. – L'esprit général de la bureaucratie est le secret, le mystère, assuré à l'intérieur par la voie hiérarchique, et qui le transforme à l'extérieur en corporation fermée. L'esprit ouvert de l'Etat et la pensée publique apparaissent à la bureaucratie comme la *trahison* de son secret. C'est, pourquoi la bureaucratie tient la véritable science pour vide de contenu, et son propre savoir imaginaire comme essentiel.

8. – *L'autorité* est le principe du savoir bureaucratique, et la déification de l'autorité la conviction bureaucratique. Dans la bureaucratie même, le spiritualisme se transforme en matérialisme rigide, en matérialisme de subordination et de docilité passive, en *mécanisme* d'activité formelle, de principes finis, d'opinions et de tradition. Pour le bureaucrate, le but de l'Etat se transforme en but personnel; c'est la course aux grades, la carrière. C'est la raison pour laquelle la bureaucratie tend à rendre la vie essentiellement matérielle.

9. – La bureaucratie a un comportement de jésuite envers l'Etat réel. Et comme le savoir est l'adversaire de ce jésuitisme, il devient à dessein jésuitisme.

10. – Le spiritualisme rigide de la bureaucratie se manifeste en ceci qu'elle veut *tout faire*, qu'elle regarde le monde comme l'objet pur et simple de son activité, qu'elle transforme la volonté en *causa prima*.

11. – Dans la bureaucratie, l'intérêt de l'Etat devient un but particulier et privé, en face d'autres buts privés.<sup>22</sup>

Dans ces définitions de la bureaucratie, Marx souligne les conséquences les plus négatives découlant du processus de création de l'«Etat politique». L'esprit bureaucratique pose tous les rapports humains à l'envers et les dégrade jusqu'à en faire de simples apparences: les véritables buts de l'Etat deviennent des buts contre l'Etat d'un côté, et de l'autre, ils se transforment en buts privés pour la bureaucratie, en propriété privée usurpée, en monopole, avec tous les caractères qui s'y rattachent (usus, fructus et abusus), en source et en moyen d'obtention des privilèges.

Du point de vue sociologique «en tant que société particulière fermée dans l'Etat», la bureaucratie ressemble à une association féodale spécifique de type caste, très proche des corporations.

La structure d'esprit et d'organisation de la bureaucratie est bivalente. Elle est d'un côté le produit du mécanisme capitaliste, et de l'autre, l'équivalent de l'organisation ecclésiastique et jésuitique. La bureaucratie est une émanation spécifique de l'esprit théologique scholastique sur le terrain laïque (la république – prêtre, comme l'appelle Marx). Cet esprit découle de sa position spirituelle profane. C'est la raison pour laquelle la bureaucratie, comme la hiérarchie de l'église, est étroitement liée au *dogmatisme* qui est son «symbole de la foi». La lutte permanente de la bureaucratie contre la science véritable découle donc des liens esclavagistes reliant la vérité dogmatique à l'autorité, qui n'est soumise à aucune recherche, en face de l'autorité de la vérité qui est le propre de la science. C'est de cette position de servitude, dirigée toujours vers un but rigoureusement matérialiste, tel que l'obtention d'un rang supérieur dans la hiérar-

<sup>22</sup> Oeuvre citée p. 64, 65, 66.

chie, que viet la haine instinctive vouée par la bureaucratie à tout savoir *objectivement* fondé. C'est la raison pour laquelle, depuis Napoléon,<sup>23</sup> la bureaucratie se distingue par les pogroms dont elle accable l'intelligentzia, et par les liens subjectifs et idéologiques qui l'attachent aux intérêts personnels, critère suprême de toutes choses.

Les définitions que Marx donne de la bureaucratie soulignent également son caractère volontariste. Vouloir «tout faire», c'est là l'un des caractères vulgairement optimistes essentiels du volontarisme bureaucratique et du subjectivisme. Alors, comme dans tous les cas de volontarisme, l'activité bureaucratique s'exprime en activité *fictive*: puisqu'elle n'a pas de but véritable, elle édifie des buts imaginaires qu'elle pare du qualificatif de véritables. Aussi laisse-t-elle partout derrière elle, le désert de l'esprit et l'arbitraire, tendant à transplanter sa structure réifiée dans tous les rapports humains, et à les faire les objets d'un modelage tout arbitraire. Le résultat en est une totale déshumanisation de ces rapports.

Comme elle tourne, par son activité, à l'intérieur d'un cercle magique, déchirée entre ses propres illusions sur ce que le monde devrait être, et la réalité sociale, démenti flagrant de ces illusions, la bureaucratie est acculée à dresser, au-dessus de cette activité, une auréole mystique sublime, sorte de voile derrière lequel elle cache la nullité de son esprit et une existence par ailleurs fictive. C'est pourquoi la bureaucratie a recours à la formule charlatanesque de «protection des intérêts supérieurs», et au nom de la «raison d'Etat», élimine toute tentative sérieuse de critique et de pensée publiques entreprises sans son autorisation. C'est pourquoi Marx souligne que la pensée publique et le contrôle véritable apparaissent à la bureaucratie comme une «trahison de son secret», de sa raison d'être imaginaire. La pensée publique devient un délit qui l'atteint dans ce qu'elle a de sacré, et l'on voit apparaître la psychose de l'état de siège permanent dans lequel «vit» l'esprit humain. Il est normal que dans un tel climat l'on voit régner, en dépit de l'organisation totale, une désorganisation pure et simple, un manque de principes de base, le sentiment de la perte et de l'apathie de l'esprit, une impression d'ennui et de grisaille. Là le volontarisme rejoint le fatalisme.

### III

En face d'Hegel et de nombreux philosophes contemporains, que cherchent une issue pseudo-réaliste dans le cadre des rapports politiques existants, et sont inéluctablement ramenés à leurs positions de départ, Marx tente de montrer que la véritable solution du problème ne saurait s'obtenir dans le cadre de l'«Etat politique», ni dans la découverte d'un «type idéal de bureaucratie». De toute évidence, ces solutions ne sont pour lui que des palliatifs. C'est pourquoi il conteste la thèse de Hegel selon laquelle la hiérarchie bureaucratique est une arme par laquelle on prévient l'arbitraire et l'abus de pouvoir.

<sup>23</sup> Rappelons-nous son ton méprisant pour stigmatiser les «idéologues».

Marx pose justement la question décisive: où trouver une protection contre la hiérarchie même, puisque c'est précisément la hiérarchie qui est l'abus principal. La solution de principe, Marx la trouve dans une démocratie qui ne traiterait pas l'homme comme complément direct (objet), mais comme sujet réel. Ici, la définition négative de la politique chez Marx, qui est réservée à l'Etat moderne, et aux rapports qui y règnent, fait place à une notion positive, et à l'humanisation réelle des rapports humains. C'est en ce sens seulement qu'il est possible de comprendre les idées de Marx sur la »revendication de l'Etat« et sur la »démocratie véritable« dans laquelle le »principe formel est en même temps un principe matériel«,<sup>24</sup> la réconciliation réelle entre l'Etat et le peuple. Le promoteur de cette réconciliation n'est ni la petite bourgeoisie de Rousseau, ni la bureaucratie d'Hegel, mais le prolétariat. C'est cette force sociale réelle qui a le plus de sens pour les intérêts généraux, car elle n'est pas affectée par l'égoïsme de propriétaire privé, ni intéressée par l'éternisation de son règne: »Quand le prolétariat aura vaincu, il n'en deviendra pas pour autant le côté absolu de la société, car il n'est vainqueur qu'en s'abolissant lui-même en même tant que son opposition.«<sup>25</sup> L'idée de »société sans classe« et de »dépérissement de l'Etat« n'est donc rien d'autre qu'une étude sur les possibilités de l'émancipation de l'homme par la voie de la revendication de la *démocratie directe*, par le canal de la classe de la société contemporaine qui se trouve être la plus proche de cette idée.

Pour le socialisme en tant que socialisme, il n'y a pas, il ne peut y avoir de solution du problème de la bureaucratie sur le sol de l'Etat politique abstrait, car la bureaucratie en est le produit nécessaire. Dire que dans le socialisme la bureaucratie est nécessaire n'est donc possible que dans le cas où l'on entend, sous le terme d'»Etat politique«, »dictature du prolétariat« et »démocratie socialiste.«<sup>26</sup> Dans ce cas, toute critique de la bureaucratie est réalisée sur le terrain même de la bureaucratie, et ne peut que rester illusoire et impuissante. Dans le résultat final, il n'y a pas de solution radicale, car dans le meilleur des cas, on ne peut obtenir qu'une »reparation« du travail de l'appareil bureaucratique, un »graissage« du mécanisme de l'Etat, et non pas le *dépassement* réel de la catégorie historique en question. La thèse qui préconise que dans le socialisme »tous soient bureaucrates pour que personne ne le soit«, se situe précisément dans cette ligne. Aussi est-ce à juste titre que Marx critique Hegel quand celui-ci admet pour chaque citoyen la possibilité de devenir un employé de l'Etat: »Chaque catholique a la possibilité de devenir prêtre, mais il ne s'ensuit pas que la prêtrise s'oppose aux catholiques en tant que puissance au-delà. Que chacun ait la possibilité d'obtenir le droit

<sup>24</sup> Cf Marx, Critique de la philosophie du droit d'Etat d'Hegel, p. 42-43.

<sup>25</sup> Marx-Engels, Werke, Band 2, p. 37-38.

<sup>26</sup> Marx, prenant comme exemple la Commune de Paris, fait observer que »la classe ouvrière ne peut pas simplement s'approprier la machine de l'Etat et la mettre en mouvement pour atteindre ses propres buts« (cf Marx-Engels, Oeuvres choisies). Par ces mots, Marx souligne la position du prolétariat vis-à-vis de l'Etat, qui est l'inverse de celle de la bourgeoisie, car le prolétariat et la machine de l'Etat sont aux antipodes l'un de l'autre. Le changement de nom (»Etat prolétarien«) ne fait rien à l'affaire: la machine d'Etat reste machine d'Etat.

d'une *autre* sphère prouve seulement que sa *propre* sphère n'est pas la réalité de ce droit.<sup>27</sup> La possibilité pour chaque citoyen de devenir employé de l'Etat montre que la caste employés est loin de devenir une «couche sociale universelle», la couche sociale des intérêts généraux. Au contraire, la bureaucratie reste après comme avant »la puissance de l'au-delà», l'autre sphère», et non ma propre sphère.

Cette situation n'est pas sans analogie avec le droit égalitaire de tous les citoyens dans l'obtention de la propriété. Etre »digne« du droit de propriété et être vraiment propriétaire sont deux choses différentes. Le droit *en tant que droit* donne la possibilité *formelle* d'acquiescer la propriété, mais rien de plus. Le rapport de propriété *de fait* est un privilège. Le droit passif de vote, dans l'Etat représentatif, offre à tous les citoyens la possibilité *formelle* d'être élus dans tous les organes de l'Etat. Cependant, chacun sait très bien que dans un système de ce genre, le pouvoir est aussi le privilège de ceux qui s'occupent de politique en tant que profession. Ce phénomène n'est rien d'autre que le reflet sur le plan politique du rapport fondamental de la propriété privée.

La classe ouvrière commence sa lutte pour la nouvelle société socialiste non seulement par l'acte de socialisation des moyens de production, mais aussi par celui de la socialisation des fonctions publiques, par l'*abolition du professionalism politique*, c'est-à-dire par l'abolition du monopole de la propriété privée, et dans l'économie, et dans la politique.<sup>28</sup> Mais ce n'est là que la première condition de constitution du socialisme en face de la société bourgeoise. Pour ne pas rester prisonnier des cadres de la structure fétichiste de la société capitaliste, la classe ouvrière doit faire de nouveaux pas en avant et se lancer dans de nouvelles entreprises

L'idée des *conseils ouvriers* qui a germé dans toutes les révolutions socialistes et dans la résistance contre la dictature bureaucratique de type stalinnien, représente la négation essentielle des formes politiques de l'ancienne société. Elle exprime le premier acte de transformation de la possibilité du socialisme en réalité, l'envol de la conscience prolétarienne hors des domaines de l'ancien monde, le germe de l'avenir, l'éclaircissement de l'horizon.

Aujourd'hui cependant, les conseils ouvriers cherchent encore leur voie. Parfois, ils reviennent sur leurs pas, en se demandant s'ils constituent vraiment une meilleure organisation de travail économique que l'organisation capitaliste, ou s'ils représentent *quelque chose de plus*. Dans cette pénible hésitation entre aujourd'hui et demain se cache le problème le plus ardu du socialisme contemporain. Dans de nombreux pays, la bourgeoisie a disparu en tant que force sociale dirigeante, mais l'on n'a pas vu disparaître en même temps cet état aliéné qui caractérise la société bourgeoise. De même est resté le règne de la marchandise et de l'argent que produit et reproduit l'objectivisme bourgeois, le règne des faits, l'Etat, le droit, et le »réa-

<sup>27</sup> Marx, Critique de la philosophie du droit d'Etat d'Hegel, p. 69.

<sup>28</sup> »Nous n'avons pas encore entendu dire«, dit Marx ironiquement, »que les hommes d'Etat grecs ou romains aient passé des examens. Et qu'est-ce qu'un homme d'Etat romain, comparé à un employé de l'Etat prussien.« (Cf Marx, Critique de la philosophie du droit d'Etat d'Hegel, p. 70).

lisme« politique. D'un autre côté, l'histoire du mouvement ouvrier depuis la Révolution d'octobre jusqu'à nos jours, montre le danger multiplié de la contre-révolution, bien plus grand que celui qu'Engels prévoyait dans son *Anti-Dühring*. Le danger ne vient pas seulement de la source classique bourgeoise; il germe sur le sol »indigène«. Le phénomène du stalinisme en tant que phénomène *international* a montré assez clairement que la *contre-révolution bureaucratique* est au moins aussi dangereuse pour le socialisme que la contre-révolution bourgeoise.

Dans le socialisme, la bureaucratie se crée, généralement parlant, là où existe une *confiance non-critique du prolétariat envers l'Etat* et ses instruments, quand le prolétariat fait un pas en arrière et accepte les armes »éprouvées et sûres« du pouvoir, qu'il devrait en fait dépasser. Bien plus, même lorsqu'il est en principe conscient du danger représenté par la bureaucratie et l'appareil de l'Etat tout en considérant que son abolition doit être laissée »pour demain«, puisque la première tâche qui lui incombe est de se consacrer à un »travail créateur« – le prolétariat abandonne aussi sa chance historique de réaliser la destruction nécessaire, radicale, des produits de l'ancienne société, sans laquelle il n'y a pas de socialisme.

C'est ici que se pose le problème du rapport de la *classe* du prolétariat et du *parti* du prolétariat. C'est cet ensemble de problèmes qui se pose avec une acuité particulière au moment de la révolution d'octobre, dans la fameuse polémique qui opposa Lénine, Kautsky et Rosa Luxemburg.

#### IV

La conception du parti semble être décisive pour la question de la destinée du socialisme et pour la définition du contenu et de la nature de cette notion que Marx appelle »la dictature du prolétariat«, par opposition à la dictature de la bourgeoisie.

Sous la notion de »dictature du prolétariat« et de parti, Marx et Engels entendaient-ils autre chose que ce que l'on entend d'ordinaire dans la terminologie politique bourgeoise? Il semble bien que oui. Il suffit de rappeler une lettre à Ferdinand Freiligrath où Marx expose sa conception du parti: »J'ai essayé ensuite de dissiper le malentendu, comme si par „parti“, j'entendais cette „union“ morte il y a huit ans, ou la rédaction du journal dissoute il y en a douze. *Par parti, j'entends le parti au grand sens historique*« (Souligné par Lj. Tadić).<sup>29</sup>

Le »parti au grand sens historique« signifie, pour Marx, quelque chose de différent de ce que représente le modèle d'organisation des partis bourgeois pour la simple prise de pouvoir dans l'Etat représentatif. Il ne peut pas être différent du prolétariat en tant que sujet de révolution historique de la société bourgeoise et de la conscience prolétarienne. »Les communistes ne sont pas, écrivent Marx et Engels, un parti à part face aux autres partis ouvriers.

<sup>29</sup> Karl Marx, Monsieur Vogt.

Il n'a aucun intérêt distinct des intérêts du prolétariat total.

Il ne pose aucun principe particulier dans lequel il voudrait incarner le mouvement prolétarien.

Les communistes se distinguent des autres partis prolétariens en ceci seulement que d'un côté ils soulignent et réalisent, dans les luttes nationales différentes des prolétariens, des intérêts communs indépendants de la nationalité du prolétariat, et de l'autre en ceci que dans les différents degrés de développement par lesquels passe la lutte entre le prolétariat et la bourgeoisie, il représente constamment les intérêts du mouvement tout entier.

Les communistes sont donc dans la pratique cette partie des partis ouvriers de tous les pays qui est la plus active, la plus progressiste et qui devance théoriquement les autres masses du prolétariat par la compréhension qu'elle a des conditions, du développement et du résultat général du mouvement prolétarien.<sup>30</sup>

Marx et Engels soulignent résolument le lien étroit qui unit la classe et le parti, mais refusent catégoriquement tout rapport *sectaire* entre les deux. Le parti est seulement la *conscience* du mouvement de la classe ouvrière, le représentant de ses intérêts. Cependant quand Marx et Engels disent que les communistes «théoriquement devancent les autres masses du prolétariat», faut-il entendre qu'ils songent à une *élite* prolétarienne profondément différente de la masse? Voilà où commencent les divergences essentielles au sein du mouvement ouvrier européen. Cette question étant selon nous d'une importance capitale, nous allons l'examiner de près.

En développant la conception du parti qu'il se faisait, Lénine ne perdit jamais de vue, dans tous ses travaux, les positions de Marx et Engels que nous avons citées. Il posa la question du parti à ce moment du développement du mouvement ouvrier européen où deux tendances commençaient à se dessiner nettement: une tendance trade-unionniste, dont la seule exigence était l'amélioration de la position économique et sociale du prolétariat *dans le cadre de la société existante*, et une autre, révolutionnaire, qui aspirait à un changement radical de cette société.

Les positions de ces deux tendances se sont en général polarisées autour du dilemme suivant: action *conscient* de la classe ouvrière, ou abandon à la *spontanéité* du mouvement. La notion de «conscient», pour Lénine, était identique à la notion de politique révolutionnaire. Si la classe ouvrière reste au niveau de la révolte spontanée contre ses oppresseurs, elle ne peut s'élever à la hauteur de sa tâche historique. Par les grèves et les revendications économiques, elle ne peut pas obtenir sa libération. Ses formes de résistance sont le *sentiment* plus que la *compréhension*, la manifestation de la détresse et de la vengeance plus que la *lutte*. Non que Lénine dénie à la résistance spontanée toute forme de conscience; mais il y voit une «*forme embryonnaire*», un «enflammement» de la conscience. Le prolétariat seul ne peut jamais s'élever au-dessus de la conscience trade-unionniste et devenir, de classe en soi, classe pour soi. La conscience trade-unionniste, pour Lénine, correspond à un stade instinctif empiri-

<sup>30</sup> Marx-Engels, Manifeste communiste.

sonné dans le cadre de l'idéologie bourgeoise. C'est pourquoi il reprend à son compte la thèse de Kautsky selon laquelle la conscience prolétarienne, ou »idéologie socialiste«, ne peut être apportée dans le mouvement ouvrier que de l'extérieur, par l'*intelligentzia bourgeoise*.<sup>31</sup> L'*intelligentzia*, en entrant dans le mouvement, doit offrir au prolétariat le »savoir politique«, le rendre politiquement capable, l'armer pour l'action, l'*organiser* politiquement et le conduire des formes trade-unionnistes instinctives de la lutte à la lutte révolutionnaire consciente.

Ces pensées renferment la base théorique de la conception léniniste du parti en tant qu'*avant-garde* de la classe ouvrière dont les membres sont des *révolutionnaires professionnels*, des tribuns populaires, et non des secrétaires trade-unionnistes, c'est-à-dire des fonctionnaires syndicaux.

Pour reprendre les termes employés par Lukács, c'est ici que la question de la méthode s'est transformée en question d'*organisation*. La conception léniniste a fait depuis le début l'objet d'une critique très sévère de la part des membres de la social-démocratie allemande, et de cette aile de la social-démocratie russe qui est connu sous le nom de menchévisme. Nous n'entrerons pas ici dans une analyse approfondie de cette critique. L'histoire des fractions menchéviste et bolcheviste dans le parti social-démocrate russe et l'histoire de la lutte entre Lénine et Kautsky sont assez connues pour que nous n'ayons pas à y revenir. Il suffira de rappeler que le menchévisme a joué un rôle analogue à celui du révisionnisme et de l'opportunisme dans le mouvement ouvrier allemand. Cependant, ce qui est intéressant et caractéristique, c'est la position de Rosa Luxemburg sur la conception léniniste du parti, d'autant plus que ce chef du mouvement ouvrier s'est toujours distingué par une connaissance parfaite de la dialectique, et par une révolutionnarité conséquente, tandis que par ailleurs ses idées étaient il y a peu de temps encore très peu répandues, et suscitent aujourd'hui de très vives discussions.

Depuis toujours, Luxemburg avait violemment critiqué les conceptions de Lénine concernant le rapport de la classe et du parti. Cette position, elle l'a gardée pour ainsi dire jusqu'à la fin de sa vie. Dans un article paru en 1904 dans »Iskra« (L'Étincelle), organe de la social-démocratie russe, et dans »Die neue Zeit« (Le Temps nouveau), revue théorique de la social-démocratie allemande, Rosa Luxemburg analyse d'abord les conditions spécifiques de l'action des sociaux-démocrates russes dans un pays où il n'y a pas de gouvernement bourgeois, mais l'ordre absolutiste. Cette circonstance change toute la question de la transplantation de la doctrine socialiste sur le sol russe, et en plus, tout le problème de l'*organisation*. Les démocrates russes, dit Luxemburg, se trouvent devant la tâche de relier des groupes locaux et de petites cellules pour en faire une vaste organisation. Cette liaison est exprimée par le slogan du *centralisme*. Le livre de Lénine *Un pas en avant deux pas en arrière*, Rosa Luxemburg y voit un exposé systématique des vues de la tendance ultra-centraliste du parti russe. Cette tendance s'exprime d'un côté dans la sélection et la

<sup>31</sup> Cf. V.I. Lénine, Que faire.



constitution en corps séparé des révolutionnaires actifs par rapport à la masse non-organisée bien que révolutionnaire qui les entoure, et de l'autre, dans la discipline sévère au nom de laquelle les centres dirigeants interviennent directement et énergiquement dans toutes les affaires des organisations locales du parti. Rosa Luxemburg considère que dans cette conception, le comité central devient en dernier ressort le seul noyau actif du parti, les autres groupes n'étant plus que des organes exécutifs.

Rosa Luxemburg ne conteste pas que la tendance fortement centraliste soit inhérente à la social-démocratie. Ayant grandi sur le terrain économique du capitalisme, centraliste par essence, se battant dans les cadres politiques de la grande ville bourgeoise centralisée, la social-démocratie est au fond ennemie de toute manifestation de particularisme ou de fédéralisme national.<sup>32</sup> C'est pourquoi la social-démocratie russe ne doit pas être un conglomérat fédératif de nationalités innombrables et de particularismes locaux, mais un parti unique dans tout l'empire. C'est la question du degré de centralisation qui correspondrait à un parti seul et unique. Il s'agit cependant ici d'une question purement formelle qui, de l'avis de Rosa Luxemburg, est beaucoup moins importante que les conditions historiques de la lutte prolétarienne. Le mouvement socialiste, dit-elle, est le premier mouvement dans l'histoire de la société à reposer sur des antagonismes de classe qui comptent toutes leurs démarches sur l'organisation directe et autonome, et sur l'action de la masse. Dans ce sens, il est tout à fait différent des mouvements socialistes précédents, en particulier du mouvement de type jacobin-blanquiste. Luxemburg reproche à Lénine de sous-estimer ce fait quand il exprime la pensée que le social-démocrate est en fait un jacobin inséparable de l'organisation du prolétariat et conscient de ses intérêts de classe.<sup>33</sup> Entre le socialisme démocratique et le blanquisme, Lénine voit une différence, c'est que le prolétariat est organisé et pénétré de la conscience de classe, tandis que le blanquisme est un groupement de conspirateurs. Lénine oublie, dit Luxemburg, que ceci implique une révision complète des idées sur l'organisation, donc une conception très différente de celle du centralisme, et des rapports mutuels entre l'organisation et la lutte.

Puisque le blanquisme n'envisageait pas l'action directe de la classe ouvrière, le succès même de la conspiration exigeait que les initiateurs se tiennent à l'écart des masses populaires. En même temps, la tactique et les tâches concrètes de l'action pouvaient être minutieusement fixées et revêtir la forme d'un plan déterminé d'avance. Par conséquent, les membres actifs de l'organisation se transformaient en simples organes exécutifs d'une volonté déterminée d'avance en dehors de son propre champ d'activité, en *instruments* du comité central. Rosa Luxemburg conclut que de là découle la soumission aveugle et absolue des sections du parti à l'instance centrale. A son avis, les conditions de l'activité de la social-démocratie sont ra-

<sup>32</sup> Cf. Rosa Luxemburg, *Marxisme contre dictature*, éd. Spartacus, Paris 1946, p. 17-19.

<sup>33</sup> *Oeuvre citée* p. 20. Cf. aussi, Lénine, *Un pas en avant, deux pas en arrière*.

dicalement différentes. L'organisation, le progrès de la conscience et la lutte, ne sont pas des phases particulières séparées dans le temps et mécaniques comme dans le mouvement blanquiste, mais au contraire les différents aspects d'un même procès. Il en découle que le centralisme social-démocrate ne pourrait pas se fonder sur la soumission mécanique des combattants au centre du parti, et que la conception de Lénine représente le transfert mécanique des principes de l'organisation blanquiste dans le mouvement socialiste des masses ouvrières. En fait, la social-démocratie n'est pas liée à l'organisation de la classe ouvrière, elle est, souligne Luxemburg, le mouvement propre à la classe ouvrière.<sup>34</sup> Le centralisme social-démocratique doit être essentiellement différent du centralisme blanquiste. Il est nécessairement la concentration de la volonté de l'avant-garde consciente et combattante de la classe ouvrière en face des groupes et des individus, l'«autocentralisme» de la classe dirigeante prolétarienne, le règne de la majorité à l'intérieur du parti même.

Rosa Luxemburg reproche surtout à Lénine de glorifier l'action éducatrice de l'usine quand il avance que l'usine habitue le prolétariat à la discipline et à l'organisation. A son avis, c'est encore une preuve de sa conception trop mécanique de l'organisation socialiste. Une telle discipline, cependant, est inculquée au prolétariat non seulement à l'usine, mais aussi à la caserne, par la voie du bureaucratisme, par la voie du mécanisme complet de l'Etat bourgeois centralisé. C'est justement pour cela que la classe ouvrière, selon Luxemburg, pourra acquérir le sens d'une nouvelle discipline, et d'une discipline personnelle, non en partant de la discipline que l'Etat capitaliste impose au prolétariat, ni de la discipline qui remplace simplement l'autorité de la bourgeoisie par l'autorité d'un comité central, mais en extirpant à la racine ses habitudes d'obéissance et de servilité.<sup>35</sup>

L'appréciation portée par Lénine sur l'attitude anarchique et individualiste des intellectuels envers la discipline dans le parti, Luxemburg en critique le schématisme et le caractère abstrait. Le fait qu'il existe un lien entre l'opportunisme et les intellectuels dans la social-démocratie à l'Ouest, n'est pas le produit d'un particularisme psychologique des intellectuels ni de l'«intellectualité bourgeoise» en général, dit Luxemburg, mais le produit d'une phase déterminée du développement de la décadence bourgeoise. Le lien entre les intellectuels et l'opportunisme a pour cause la scission entre les intellectuels et le prolétariat, quand les premiers deviennent membres du parlement bourgeois. Le parlementarisme bourgeois sème des illusions sur la collaboration des classes et des partis et sur leur développement dans la paix. Il crée les possibilités d'accès à la carrière politique, qui favorise les attitudes opportunistes. Il est donc contraire à l'esprit du marxisme, et à sa pensée historico-dialectique, quand on sépare les phénomènes du *terrain historique* sur lequel ils poussent et quand on les transforme en schémas abstraits d'une portée absolue et générale.<sup>36</sup> Rosa Luxemburg ajoute que l'ultra-centrali-

<sup>34</sup> Luxemburg, oeuvre citée p. 20-21.

<sup>35</sup> Oeuvre citée p. 22-23.

<sup>36</sup> Oeuvre citée p. 26-27.

sme léniniste n'est pas animé d'un esprit positif et créateur, mais d'un esprit stérile de gardien de nuit, dirigé vers le contrôle et non vers la fécondation de l'activité du parti, vers la réduction plus que vers le développement, vers la destruction plus que vers l'unification du parti.<sup>37</sup>

Ces positions, elle y revient dans *La Révolution Russe*, ouvrage écrit à l'époque de la Révolution d'Octobre.

Critiquant d'un côté Kautsky<sup>38</sup> et sa théorie doctrinaire selon laquelle la Russie n'aurait pas été mûre pour la révolution, ce qui revient dans la pratique à essayer d'enlever la responsabilité du prolétariat international, et notamment allemand, quant au sort de la Révolution russe, Luxemburg reconnaît les plus grands mérites aux bolcheviques et aux prolétaires russes, exprimant la pensée qu'«ils sont seuls capables de venir à bout de l'inertie fatale des masses allemandes». Soulignant que le parti bolchevique est le seul parti s'occupant de politique socialiste, que la tendance bolchevique a le profond mérite d'avoir fait éclater au grand jour dès le début avec une logique de fer, une tactique seule capable de sauver la démocratie et de promouvoir la révolution,<sup>39</sup> Luxemburg semble être revenue sur ses doutes concernant les possibilités et la fécondité révolutionnaire de l'organisation bolchevique. Cependant, elle souligne avec prudence, mais fermement, ses réserves quant à l'attitude des bolcheviques envers la démocratie. Elle insiste toujours sur le facteur décisif pour la révolution socialiste, que représentent pour elle les masses populaires, et sur leur mouvement, qui repose sur la liberté politique. «La liberté réservée aux seuls membres du gouvernement, aux seuls membres d'un parti, si nombreux soient-ils, ce n'est pas la liberté. La liberté est toujours la liberté pour celui qui pense autrement».<sup>40</sup>

Pour échapper au danger qui menace l'organisation bolchevique de devenir l'organisme qui décide du socialisme et que l'octroie, Luxemburg juge nécessaire de faire que les masses populaires tout entières participent activement à la vie politique. En ce sens, un contrôle public absolu est indispensable. Autrement, les échanges d'expériences ne sont possibles que dans le cercle fermé des fonctionnaires du nouveau gouvernement, et la corruption est inévitable. Si la vie publique dans l'Etat, avec la liberté limitée, est pétrifiée, pauvre, schématique et stérile, c'est justement parce que la démocratie en est exclue et que les sources de la richesse et du progrès se trouvent fermées.<sup>41</sup> La pratique du socialisme exige une transformation intellectuelle totale des masses, dégradées pendant des siècles par la domination bourgeoise. Personne ne le sait mieux ni ne le répète avec plus d'obstination que Lénine, dit Rosa Luxemburg. Mais il se trom-

<sup>37</sup> Oeuvre citée p. 25.

<sup>38</sup> Cf Rosa Luxemburg, *La révolution russe*, éd. Spartacus, Paris 1946, p. 6, 7.

<sup>39</sup> Oeuvre citée p. 13. «Tout l'honneur révolutionnaire et la capacité d'action qui manquaient à la démocratie sociale en Occident se trouvaient chez les Bolcheviques. Leur soulèvement d'octobre n'a pas seulement sauvé effectivement la Révolution russe, il a sauvé aussi l'honneur du socialisme international». Oeuvre citée p. 17).

<sup>40</sup> Oeuvre citée p. 39.

<sup>41</sup> Oeuvre citée p. 41 sqq.

pe sur les moyens: les décrets, la puissance dictatoriale des inspecteurs de fabrique, les punitions draconiennes, le règne de la terreur, ne représentent que des mesures palliatives. La seule voie de la renaissance est l'école de la vie publique, la démocratie la plus large et la plus illimitée, l'opinion publique. La terreur au contraire démoralise.<sup>42</sup>

R. Luxemburg estime que l'étouffement des libertés politiques dans le pays entier a paralysé de plus en plus la vie dans les soviets mêmes. »Sans les élections générales, sans la liberté illimitée de presse et de réunion, sans la liberté de la lutte des idées, la vie meurt dans toutes les institutions publiques. Elle devient vie apparente, et la bureaucratie le seul élément qui reste actif. C'est une loi à laquelle nul ne peut échapper . . . La vie publique se retire peu à peu au sommet; quelques dizaines de chefs de parti, avec une énergie inépuisable et un idéalisme sans borne, dirigent et regnent. Et la direction se trouve en fait entre les mains d'une dizaine d'hommes d'une éminente intelligence, l'élite de la classe ouvrière étant invitée de temps en temps à se rassembler pour applaudir au discours des chefs, et pour voter à l'unanimité ce qu'ils lui soumettent. Il s'agit donc au fond d'un gouvernement de coterie, une dictature, certes, mais pas celle du prolétariat: celle d'une poignée de politiciens, autrement dit une dictature au sens bourgeois, au sens de domination jacobine«.<sup>43</sup> L'erreur fondamentale des bolcheviques (Lénine et Trotsky) comme celle de Kautsky, selon R. Luxemburg, est d'avoir opposé non dialectiquement dictature et démocratie. Cependant, Kautsky opte pour la démocratie de type bourgeois, Lénine et Trotsky pour la dictature de type bourgeois. Ce sont deux pôles opposés, aussi éloignés l'un que l'autre de la politique socialiste authentique. R. Luxemburg rejette catégoriquement la dictature de la minorité au nom de la classe et exige que la dictature de la classe tout entière reste sous contrôle public, et soit le produit de l'éducation politique des masses populaires.<sup>44</sup>

Lénine a toujours beaucoup apprécié la révolutionnarité conséquente, la capacité intellectuelle et la clairvoyance de Rosa Luxemburg, quel appelait l'«aigle de la révolution». Il a pourtant violemment rejeté sa critique de la théorie et de la pratique du bolchevisme. De même, dans sa réponse à la critique de *Un pas en avant, deux pas en arrière*, il a repoussé les objections essentielles de R. Luxemburg. Constatant qu'elle amalgame dans son analyse deux projets distincts (le projet d'organisation fait par lui-même et le projet un peu modifié de la commission d'une part et d'autre part, le statut d'organisation accepté au congrès), Lénine lui reproche d'avoir manqué le but de sa critique.

Lénine nie avoir défendu la thèse, comme le lui reproche R. Luxemburg, selon laquelle le comité central serait l'unique noyau actif du parti. »Je n'ai jamais soutenu cette thèse. Au contraire, mes adver-

<sup>42</sup> Oeuvre citée p. 42.

<sup>43</sup> Oeuvre citée p. 42.

<sup>44</sup> Oeuvre citée p. 44, 45, 46.

saires, la minorité au II<sup>e</sup> congrès du parti, m'ont accusé par écrit de défendre insuffisamment l'indépendance et l'autonomie du comité central et de le soumettre exagérément à la rédaction du CO (organe central, Lj. T.) et aux conseils du parti qui se trouvent à l'étranger. A cette accusation, je répons dans mon livre que la majorité du parti, tant qu'elle fut à la tête du conseil du parti, n'a jamais tenté de limiter l'autonomie du comité central. Mais cela s'est fait dès que le conseil du parti est devenu l'arme de la lutte dans la direction de la minorité». <sup>45</sup>

Quant aux rapports du comité central envers les organisations locales et les membres, et aux reproches que lui fait Luxemburg de soutenir la thèse de la soumission totale des organisations et des membres au comité central, Lénine y répond par la question suivante: «Considère-t-elle donc comme normal, peut-on supposer et a-t-elle jamais vu, un parti dont les organes centraux sont dominés par la minorité du congrès du parti?» Lénine souligne expressément une chose, c'est que la collectivité du parti ne se soumet pas à certains cercles. Cela devrait signifier que son centralisme était conditionné par l'effort de dépasser le morcellement de l'organisation générale («cerclisme»), et de faire que le parti se constitue, non seulement comme un tout d'esprit, mais comme un tout d'organisation. <sup>46</sup>

Puis Lénine nie catégoriquement avoir souligné l'importance de l'usine pour l'éducation du prolétariat dans la discipline: «Ce n'est pas moi, c'est mon adversaire qui a affirmé que je conçois le parti comme une usine. Je m'en suis moqué en soutenant avec ses propres termes qu'il confond deux aspects différents de la discipline de l'usine, ce qui malheureusement est arrivé aussi à R. Luxemburg». <sup>47</sup> Quant aux assertions sur le caractère jacobin du parti, Lénine y répond en ces termes: «Ce n'est pas moi, c'est P. Akselrod, qui a parlé le premier de jacobinisme, comparant nos groupes de parti à ceux de la grande Révolution française. Je n'ai fait que dire que cette comparaison n'est permise qu'en ce qui concerne la division de la social-démocratie contemporaine en révolutionnaires et opportunistes, comparable, dans une certaine mesure, à la division des Montagnards et des Girondins». <sup>48</sup>

En lui reprochant de n'avoir rien dit des spécificités de l'opportunisme en Russie (sujet, en fait, de son propre livre), et soulignant que les intellectuels représentent la majorité dans le parti, mais que le marxisme était pour eux affaire de mode, Lénine accuse Luxemburg de créer des «abstractions schématiques». <sup>49</sup> Le reste de la réponse est consacré aux détails de l'histoire de la social-démocratie russe depuis sa fondation en 1898 jusqu'au II<sup>e</sup> congrès.

<sup>45</sup> Lénine, Oeuvres, tome XXX, izd. vtoroe, Moscou, 1932, p. 89.

<sup>46</sup> Oeuvre citée p. 89.

<sup>47</sup> Oeuvre citée p. 90.

<sup>48</sup> Oeuvre citée p. 90.

<sup>49</sup> Oeuvre citée p. 92.

Ce qui s'est passé en URSS après la mort de Staline et la «déstalinisation» inaugurée aux XX et XXII congrès du PC de l'URSS, et la préhistoire de cette action, qui s'est manifestée au grand jour dans la résistance de la Yougoslavie au Kominform et les événements bien connus de Pologne et de Hongrie, aggravés par les luttes internationales des blocs et par des divergences idéologiques de toutes sortes, tout cela a remis au premier plan de l'actualité l'ancienne discussion de Lénine et de R. Luxemburg.

Dans cette polémique se rencontrent et s'enchevêtrent différents courants de pensée et des intérêts hétérogènes. D'un côté s'expriment les aspirations claires des représentants de l'idéologie bourgeoise à l'affût des malentendus et des chances qui s'offrent à eux de prouver, en prenant pour exemple la débâcle d'une politique déterminée, que l'idée même de *socialisme est absurde et insoutenable*. D'autre part, on voit apparaître les différentes tendances des mouvements socialistes, dont chacun voudrait prouver que lui seul est juste et salutaire pour le socialisme.

La critique que font certains idéologues actuels de la social-démocratie allemande devient grotesque et immorale quand ils se réfèrent à l'autorité de Rosa Luxemburg, dans le but de discréditer Lénine et les bolcheviques, de les rendre coupables de toutes les omissions, de tous les actes anti-démocratiques de la politique stalinienne, alors qu'il est bien connu que ce sont justement leurs prédécesseurs idéologiques et politiques qui se sont rendus directement coupables, non, seulement de la liquidation physique de cette grande révolutionnaire qu'était Luxemburg,<sup>50</sup> mais aussi de la débâcle politique de la classe ouvrière allemande après la Première Guerre mondiale. La valeur scientifique de ces interprètes du socialisme, on peut l'apprécier à leur thèse selon laquelle la conception du parti de Lénine serait «le produit typique de l'arriérisme russo-asiatique», et que ses racines plongeraient dans «la tradition conspiratrice russe».<sup>51</sup> Il semble que cette position dissimule en fait des intérêts inspirés par la politique des blocs et ses partis-pris. Car on pourrait alors demander de quel arriérisme est né le parti national-socialiste hitlérien, etc.

Légèrement différente d'orientation est la revue «Etudes, revue du socialisme pluraliste», publiée en Belgique par l'émigration hongroise, et qui, en principe, ne renonce pas au socialisme. Dans une enquête organisée par cette revue et adressée à des hommes de science, des politiciens et des journalistes, trois questions ont été posées concernant le stalinisme et la déstalinisation, dont l'une était la suivante: le stalinisme est-il un système idéologique (politique) différent du bolchevisme de Lénine? La majorité des réponses<sup>52</sup> furent négatives,

<sup>50</sup> Cf. Jürgen Stauer, Die Problematik des Leninismus, Einheit, Zeitschrift für Theorie und Praxis des wissenschaftlichen Sozialismus, hrsg. von der Sozialdemokratischen Partei Deutschlands, Bonn, S.a, p. 3.

<sup>51</sup> Oeuvre citée p. 9.

<sup>52</sup> Sept personnalités ont envoyé leur réponse: Gaetano Arfe, directeur de «Mondo Operaio», Rome; Giuseppe Faravelli, sénateur, directeur de «Critica sociale», Milan; Pierre Fougeyrollas, philosophe, professeur à l'Université de Dakar; Eric S. Heffer, conseiller municipal de Liverpool, secrétaire des Mersyside

soulignant, soit catégoriquement, soit avec certaines réserves, que le léninisme contient en germe la conception de la politique stalinienne.<sup>53</sup>

Quels que soient les motifs des discussions engagées sur le thème de la controverse entre Lénine et Luxemburg, autrement dit sur le thème des rapports entre léninisme et stalinisme, il semble que le problème exige une véritable analyse marxiste, pour des raisons de principe.

La première question qui se pose ici sera donc la suivante: la conception de Lénine du parti et des rapports entre le parti et la classe (conception bolcheviste) a-t-elle contribué à la victoire de la bureaucratie stalinienne en URSS et dans les pays qui ont suivi le même chemin, et si oui, dans quelle mesure? Si une réponse claire et scientifique n'est pas donnée à cette question, il semble que toutes les autres explications de la création de la bureaucratie dans le socialisme resteront incomplètes et insuffisantes, de même que les moyens à employer contre les tendances bureaucratiques.

Pour donner une réponse complète et scientifiquement satisfaisante, il faudrait étudier les caractéristiques de l'histoire du parti bolchevique, restées cachées sous le voile de l'idéologie stalinienne, comme l'avouent aujourd'hui les sources officielles soviétiques elles-mêmes. Ce qui est intéressant ici, c'est moins la lutte des fractions après la mort de Lénine que le processus qui s'est déroulé entre la Révolution d'octobre et 1924, le cas de ce que l'on appelle »l'opposition ouvrière«, et la période précédant la révolution, après la division des bolcheviques et des menchéviques.

La discussion entre Lénine et Luxemburg ne permet pas de trancher le différent, puisque Lénine conteste catégoriquement les assertions de Luxemburg et parle de malentendus. Mais ce qui fascine de nombreux lecteurs, c'est le fait que la critique adressée à Lénine frappe au coeur la dictature bureaucratique stalinienne. On en conclut alors qu'un lien étroit unit la conception du parti léniniste et le stalinisme, conclusion qui peut sembler d'autant plus fondée que Sta-

---

Trades Councils; Wolfgang Leonhard, écrivain; Klaus Mehnert, professeur à l'Université d'Aix-la-Chapelle; Pietro Nenni, secrétaire du Parti socialiste italien; Leonard Schapiro, professeur à l'Université de Londres, et Norman Thomas, président du Parti socialiste des USA.

Les réponses les plus intéressantes sont celles d'Heffer, de Leonhard et de Nenni. Heffer estime que le léninisme contient un germe de stalinisme dans l'idéologie de l'élite des révolutionnaires professionnels. Mais tandis que le léninisme est une idéologie socialiste, le stalinisme est une idéologie de capitalisme d'Etat. Heffer et Nenni voient dans la répression de l'insurrection des marins de Kronstadt en 1921 le point de départ du processus de dégénérescence bureaucratique. Leonhard, cependant, voit dans le stalinisme un système politique indépendant, bien que certains aspects du léninisme aient pu servir comme points de départ du stalinisme, comme le veut la théorie du parti formulée dans *Que faire*. Pour Leonhard, les différences, bien plus accentuées, s'expriment dans une série de domaines: l'emploi de la force, la position des syndicats, la politique envers les nationalités, la collectivisation, la position envers l'inégalité sociale, l'attitude envers l'art et la littérature, la position du fonctionnaire du régime, le rôle de la Russie et la voie vers le socialisme.

<sup>53</sup> Cf Etudes, revue du socialisme pluraliste, no 2-3/62, p. 47-51.

line, toute sa vie, s'est référé à Lénine, s'estimant le seul interprète authentique et conséquent de sa conception de l'unité du parti. De nombreux critiques du stalinisme, se référant à Rosa Luxemburg, oublient (ou «oublient») d'examiner l'autre aspect problème, qui remet sérieusement en question la valeur scientifique de leur critique. Par ailleurs, il faudrait aussi examiner, partant de certains indices, si Rosa Luxemburg était, et en 1904, était encore, sous l'influence de la conception quasi révolutionnaire de Kautsky sur les questions de l'organisation du parti du prolétariat.<sup>53a</sup>

<sup>53a</sup> Ainsi Lukács, dans ses objections critiques sur «La Révolution russe» (cf oeuvre citée p. 276-297), exprime la pensée que Rosa Luxemburg a surestimé ici le caractère organique du développement historique ce qui est en contradiction avec ses positions dans la lutte contre le révisionnisme. L'appréciation «organique» et dialectico-révolutionnaire s'oppose notamment au problème du rôle du parti dans la révolution. Lukács voit s'exprimer l'opposition de Lénine et de Luxemburg notamment sur le point de savoir si la lutte contre l'opportunisme doit être une lutte *spirituelle*, à l'intérieur du parti révolutionnaire, ou se décider sur le terrain de l'organisation. Lukács souligne que Luxemburg repousse cette dernière conception, et défend la position selon laquelle le principe révolutionnaire réel doit être cherché dans la spontanéité élémentaire des masses en face desquelles les organisations centrales du parti remplissent toujours une fonction conservatrice.

Jugeant révolutionnaire et dialectique la conception du parti de Lénine, Lukács estime que Luxemburg n'a pas réussi dans sa critique, particulièrement en ce qui concerne la question de la liberté. Et reconnaissant qu'il ne s'agit chez elle que d'une défense banale de la «démocratie» en général, Lukács remarque que cette position n'est que l'effet d'une fausse appréciation du groupe des forces à un certain stade de la révolution. «Car l'attitude d'un révolutionnaire envers ce qu'on appelle les problèmes de la liberté à l'époque de la dictature du prolétariat, dépend en dernier ressort, du fait qu'il faut considérer les menchévistes comme les ennemis de la révolution, ou comme un courant de révolutionnaires ayant une opinion différente sur certains questions tactiques d'organisation ou autres.» Selon Lukács, tout ce que Luxemburg dit sur la nécessité de la critique, du contrôle public etc, tout bolchevique y souscritait et Lénine le premier. La question est de savoir si la liberté doit avoir une fonction révolutionnaire ou contre-révolutionnaire. Les menchévistes n'étant pas un groupement révolutionnaire, Lénine approuve le point de vue bolchevique, rejetant la critique de Luxemburg (cf surtout p. 294, 295 sqq).

Ce n'est là qu'une partie de la théorie de Lukács et nous n'entrerons pas dans le détail. Quelques observations seulement. La position de Lukács est due évidemment à une appréciation différente de la Révolution d'octobre et du rôle de la social-démocratie européenne pendant la Première Guerre mondiale. Sa critique du menchévisme et de l'opportunisme repose sur un examen historique concret et constitue l'une des meilleures critiques de cette sorte dans la littérature marxiste. Cette théorie est fondée sur conception des rapports de l'économie et de la politique à l'époque de la lutte du prolétariat pour le pouvoir, qui diffère de la position de la majorité des sociaux-démocrates de l'époque. Mais la position de R. Luxemburg peut-elle être réduite à une théorie «organique» du parti? On pourrait reprocher à Lukács de surestimer le rôle du moment politique et d'identifier implicitement l'activité politique et l'activité *consciente* du prolétariat. Mais si cette position est justifiable par une situation historique révolutionnaire dominée par la lutte pour le pouvoir, elle perd sa justification dans toute autre situation, notamment en période de calme. On pourrait peut-être supposer que le stalinisme naquit, entre autre, de l'incompréhension de la différence qui existe entre la révolution politique et la révolution *sociale*, différence qui tient une place à part dans la doctrine marxiste. La théorie de Staline sur l'acuité de la lutte des classes en période transitoire n'est-elle pas une preuve du bien-fondé de cette supposition? Lukács lui-même, dans sa lettre récente sur le stalinisme publiée par la revue italienne «Nuovi argomenti», arrive à une conclusion semblable (cf. «Naše Teme», no 12/1962).



Quant aux principes même du parti bolchevique, dont le grand protagoniste était Lénine, il faudrait voir dans quelle mesure ils étaient adaptés aux conditions historiques concrètes de la lutte pour la chute de l'absolutisme en Russie, et à quel point ils représentaient la forme spécifique de l'organisation socialiste du parti. L'un des caractères de cette organisation montre qu'elle était adaptée aux exigences de la lutte dans un pays privé des libertés et des droits démocratiques bourgeois les plus essentiels: elle était nécessairement *illégal*, avec toutes les caractéristiques de l'illégalité. Il s'agit ici avant tout d'une *discipline* spécifique exigeant un travail «souterrain», discipline d'une part fondée sur une conviction politique et morale, inspirée par une idée, et d'autre part imposée par les circonstances, et de par sa nature plus sévère que la discipline militaire. Le travail accompli dans ces conditions aboutit à créer une mentalité révolutionnaire particulière, comprenant des valeurs spartiates et des éléments d'ascétisme. Et cette organisation secrète contient toujours en germe une possibilité – mais rien qu'une possibilité – d'évolution en ce mystère bureaucratique, dont Marx parle dans la *Critique de la Philosophie du droit d'État d'Hegel*. En temps de paix, quand la victoire a été gagnée, ce caractère secret peut se transformer en un sectarisme caractérisé par une méfiance totale envers l'opinion publique démocratique, le contrôle public et la critique.

Sur cette question, peu analysée dans la littérature socialiste, on trouvera très instructives les idées avancées par F. Engels dans sa lettre du 18 décembre 1889 au socialiste danois Herson Trir. Trir, avec deux camarades, avait été exclu du parti social-démocrate du fait de sa critique de la direction opportuniste entrée dans le bloc avec les partis bourgeois radicaux de gauche. Bien qu'en désaccord avec Trir sur la possibilité de principe d'une activité commune du parti prolétarien et des autres partis, Engels condamne le procédé de la direction du parti envers Trir et ses amis. «... exclusion du parti toute l'opposition», dit Engels, «cela s'est vu, il est vrai, dans les sociétés secrètes de 1840 à 1851, mais pour une organisation secrète, c'était inévitable. La même chose est arrivée souvent chez les chartistes anglais, partisan de la violence physique sous la dictature d'O'Connor. Mais le chartisme était un parti organisé pour l'action directe, comme le montre son nom, et ses membres acceptaient la dictature, et l'exclusion considérée comme une mesure militaire. Au contraire, en période de calme, je n'ai vu ce procédé que chez les lassaliens, dans l'«organisation entraînée» de Schweitzer. Schweitzer y fut contraint par les relations douteuses qu'il avait avec la police berlinoise, et il précipita de ce fait la désorganisation de l'Union ouvrière générale allemande. Bien entendu, les partis socialistes actuels ne songeraient guère à procéder envers l'opposition comme le parti danois. La vie et le développement de chaque parti sont d'ordinaire accompagnés du fait que dans ses rangs se développent et luttent une tendance modérée et une tendance qui l'est moins, et vouloir exclure catégoriquement cette dernière, c'est envenimer la lutte. Le mouvement ouvrier se fonde sur une critique intransigeante de la société existante. *La critique est son élément vital; comment peut-il*

alors éviter la critique, tendre à interdire la discussion? Exigeons-nous des autres pour nous la liberté de parler, à seule fin de les détruire dans nos propres rangs?<sup>54</sup> (Souligné par Lj. T.).

Engels estime donc que la sévère discipline des organisations illégales dont la tâche essentielle est d'atteindre le plus rapidement et le plus convenablement possible un but politique bien déterminé, est inévitable et comparable à la discipline militaire. Cependant, toute forme d'étouffement de la liberté de critique est considérée par lui, en période de calme, comme contre nature pour le mouvement socialiste et pour son organisation, parce qu'en contradiction avec son principe de départ, que Marx, dans une lettre à Rouguet de 1843, proclame être la critique de tout l'existant, et dont il fait le trait fondamental de la méthode dialectique dans l'avant-propos de la deuxième édition du *Capital*.

Quand les mesures de discipline étaient appliquées, dans le parti bolchevique et dans tout parti révolutionnaire, dans la période de travail légal, elles pouvaient être comprises comme imposées par la nécessité et par les circonstances, mais non comme principe de base universellement valables. Dans toute autre circonstance, leur application équivaut à un indice de faiblesse intérieure et d'impuissance de la part des dirigeants, à soutenir la critique et à se défendre par des arguments. C'est alors que prend tout son sens la définition appliquée par Engels aux organisations de Lasalle et de Schweitzer: «Organisation entraînée», épithète qui convient parfaitement à l'organisation staliniste du parti, qui établissait une équivalence entre critique intérieure et position d'ennemi de classe, et qui soumettait tous les éléments d'opposition dans le parti aux formes les plus sévères de la persécution pénale et de la liquidation physique.

Dans de telles conditions, le parti se transforme de plus en plus d'organisation révolutionnaire et démocratique en appareil bureaucratique centraliste, avec fonctions policières. A. Gramsci fait justement observer à ce propos que le parti devient alors un exécutant, et non celui qui décide. Il devient un organe politique technique, et son nom de «parti politique» n'est plus qu'une «métaphore de caractère mythologique».<sup>55</sup>

Si la critique est nécessaire au parti révolutionnaire, ce n'est pas seulement pour qu'il soit en accord avec ses propres principes de base. Elle lui est nécessaire pour la réalisation des buts politiques primordiaux. Dans une organisation qui a des tâches révolutionnaires à remplir, la critique et l'autocritique sont nécessaires pour la mobilisation des masses, pour l'obtention d'une démocratie d'un niveau supérieur. Mais les masses travailleuses peuvent être mobilisées par la seule perspective que leur engagement dans une politique donnée ne les transformera pas en objets passifs, mais qu'elles resteront le *sujet actif* de cette politique. En d'autres termes, il faut qu'elles soient sûres de ne pas devenir un instrument entre les mains d'un groupe d'hommes convoitant le pouvoir. C'est alors, et alors seulement, qu'on peut compter sur le facteur le plus sûr de la politique

<sup>54</sup> Cf. La Deuxième internationale.

<sup>55</sup> Antonio Gramsci, Oeuvres choisies.

révolutionnaire, c'est-à-dire sur une discipline qui soit non pas l'effet de la peur de l'Etat et du pouvoir, mais celui d'une conviction intérieure, les intérêts des individus et de la collectivité se rejoignant et produisant à un degré supérieur, énergie créatrice et inspiration. Pour que la direction du mouvement révolutionnaire puisse compter sur le soutien de la masse pour la réalisation de ses buts, elle doit être prête à laisser à cette masse son droit à la critique, avant d'exiger d'elle qu'elle remplisse certaines obligations. Seule une connaissance superficielle de la question, et une mauvaise conscience amenant à redouter la critique, pourraient faire supposer la critique dangereuse pour le mouvement révolutionnaire, susceptible de lui enlever force et vitalité et d'en faire la proie des classes ennemies. Ce danger n'est qu'apparent. Au contraire, la fausse unité et le «monolithisme» du mouvement dont s'enorgueillissait le stalinisme, cache une série de dangers véritables et de courants souterrains contre lesquels, selon le mot de Gramsci, «on se bat comme à Colin-Mailard».<sup>56</sup> Là où règnent le libre échange des opinions et la circulation des idées, là où la vie publique est active, là où l'homme sort de son carcan et de sa fainéantise intellectuelle pour devenir vraiment un citoyen responsable, les forces socialistes deviennent plus fortes, et au moment décisif, elles sont prêtes à défendre efficacement leurs libertés et leurs acquisitions démocratiques. Dans tout autre cas, la vie publique s'étiole et la bureaucratie devient, comme l'ont dit Marx et Rosa Luxemburg, l'unique facteur politique. Cette situation permet, à certains moments, la renaissance des forces le plus noires de la réaction et de la contre-révolution; les événements de Hongrie de 1956 en sont le meilleur exemple.

Dans la démocratie directe, seule forme possible de démocratie dans le socialisme où l'opinion publique et les décisions politiques se forment d'en-bas, comme l'oeuvre du peuple, on obtient l'unité réelle du mouvement, condition première du progrès socialiste.

L'inexistence de la critique dans le mouvement ouvrier a des conséquences fatales surtout pour le développement de la création de l'esprit en général. On le voit surtout dans l'atrophie des sciences sociales. Le stalinisme a montré comment les sciences sociales peuvent devenir la forme la plus basse d'apologétique de la dictature bureaucratique. C'est alors qu'arrive ce que Marx appelait la domination de l'Etat bureaucratique et du jésuitisme sur le savoir scientifique réel. Le dogmatisme et la référence à la seule vérité de l'autorité deviennent le principe général que tous sans exception doivent soutenir. C'est le règne du volontarisme bureaucratique et du subjectivisme, avec leur ridicule et dangereux optimisme, avec leur terminologie militariste («lutte sur le front idéologique», «décret», etc.). On peut étudier avec précision ce phénomène en suivant de près la percée du stalinisme en URSS dans les années 30, dans tous les domaines de la création de l'esprit.

Il serait cependant historiquement inexact d'affirmer que les bascs de l'idéologie stalinienne ne furent jetées qu'à l'arrivée de Staline au pouvoir. Malheureusement, on doit constater que beaucoup de

<sup>56</sup> Oeuvre citée.

cadres dirigeants en URSS sont restés longtemps sous l'influence de l'idéologie social-démocrate dirigeante allemande, dépassée politiquement, mais non philosophiquement. Par exemple, pendant plusieurs dizaines d'années, Karl Kautsky resta le »patriarche invulnérable du temple de l'idéologie socialiste«, comme le disait Rosa Luxemburg. En même temps, il faisait autorité, dans toutes les questions de théorie et de pratique du mouvement ouvrier international. Le parti russe et Lénine lui-même subirent longtemps son influence. Mais ce »patriarche« comprenait peu l'essence de la méthode dialectique de Marx. Les ouvrages qu'il y a consacré montrent qu'il a épuisé toute son énergie à rattacher le marxisme au darwinisme, de la même manière que Plehanov voyait dans le marxisme un prolongement spécifique de la doctrine des matérialistes français, que Lénine lui-même taxe de »misanthropique« dans sa commentaire de la Sainte Famille de Marx. Rien d'étonnant, donc, à ce que ce matérialisme mécaniste se rencontre dans les oeuvres de l'un des plus éminents dirigeants du parti bolchevique, Boukharine. De cette doctrine émanait un fatalisme désespérant qui certes contredisait les acquisitions du parti bolchevique, mais qui était le mal chronique de l'idéologie bolchevique. Ce fatalisme contribua à la victoire de la politique bureaucratique stalinienne, car il portait en lui la justification de la »non-opposition au mal«, de la discipline aveugle et de la soumission aux intérêts supérieurs. (»La révolution mange ses enfants«).

La faiblesse particulière de la théorie socialiste était due à une méconnaissance, ou peut-être, à une *sous-estimation* des oeuvres politiques et philosophiques du jeune Marx, et de la position de Marx sur Hegel. Témoin la condamnation officielle ou presque de l'ouvrage de Lukács, »Histoire et conscience de classe«, point sur lequel Kautsky et les bolcheviques se sont rejoints. C'est la méconnaissance de ces problèmes qui conduit à la sous-estimation de la liberté en tant qu'élément constitutif de la démocratie et du lien du prolétariat et de la philosophie.<sup>57</sup>

La dictature du prolétariat en face de la dictature de la bourgeoisie au sens original, c'est-à-dire au sens de Marx, n'est que la supposition politique de la réalisation de la philosophie, de l'abolition de la société de classe en général. Le parti en tant que conscience de classe organisée du prolétariat doit se consacrer dans son tout à ce but et non à l'organisation de l'*État* »prolétarien« nouveau. Il doit lutter pour plus de liberté et de démocratie que la bourgeoisie n'en a donné à l'humanité. En d'autres termes, il doit créer des relations qui dépassent l'opposition entre la forme et le contenu de la démocratie. Dans ce sens, Rosa Luxemburg a raison d'affirmer: »Nous avons toujours distingué la base sociale et la forme politique de la démocratie *bourgeoise*. Nous avons toujours vu le dur noyau de l'inégalité et de l'esclavage social qui se cache sous la douce enveloppe de l'égalité et de la liberté; et non pour rejeter cette enveloppe, mais pour appren-

<sup>57</sup> Moment brutalement exprimé par la récente prise de position des idéologues du parti de l'Allemagne de l'Est sur la pensée du grand philosophe marxiste Ernst Bloch, qui, au déclin de sa vie, exposé à des vexations et condamnations pour révisionnisme et mis dans l'impossibilité de travailler, dut quitter son pays.

dre à la classe ouvrière à ne pas s'en satisfaire, à conquérir le pouvoir politique pour fournir l'enveloppe d'un nouveau contenu social. La mission historique du prolétariat, quand il vient au pouvoir, consiste à créer la démocratie socialiste à la place de la démocratie bourgeoise, et non à détruire toute démocratie. *Donc, la démocratie socialiste ne commence pas seulement dans une Terre promise où ont été créées les bases de l'économie socialiste, en cadeau de Noël offert aux braves gens qui ont soutenu fidèlement une poignée de dictateurs socialistes. La démocratie socialiste commence là où commence l'action même de destruction du règne de la classe et de construction du socialisme. Elle commence au moment même de la conquête du pouvoir par le parti socialiste. Elle n'est pas autre chose que la dictature du prolétariat*» (Souligné par Lj. T.).<sup>58</sup>

En d'autres termes, le socialisme, ou communisme, n'est pas une *catégorie éthique* dans le sens du «progrès infini» de Kant ou de Fichte. Il n'est ni le but, ni le «falloir» qui s'abandonne jusqu'à «des temps meilleurs». Le communisme et la démocratie socialistes sont un mouvement qui nie dialectiquement l'état existant parallèlement avec l'acte de conquête du pouvoir par le prolétariat. Toute autre solution n'évitera pas la fatalité de la bureaucratie. Toute autre mesure reste unilatérale et n'évite pas le compromis avec les anciennes formes d'aliénation données dans l'Etat, et créant toutes les conditions nécessaires, sinon pour une contre-révolution bourgeoise, du moins pour une contre-révolution bureaucratique.

Le slogan «retour aux normes de Lénine dans la vie du parti», que l'on entendit partout dans les discussions qui suivirent le XX<sup>e</sup> Congrès du PC de l'URSS, peut être entendu positivement, dans un esprit marxiste, mais seulement s'il marque un retour aux positions abandonnées par la victoire de la contre-révolution bureaucratique dans le mouvement communiste, un retour aux tâches révolutionnaires encore à remplir, telles que la renaissance de la démocratie socialiste et des conseils ouvriers.

Les processus mis en action par la révolution socialiste yougoslave dans sa résistance au stalinisme peuvent être difficilement entravés. Ils aideront le mouvement ouvrier communiste à dépasser l'asphyxie politique et idéologique. La première condition pour réaliser ce programme est la démocratisation *radicale* des partis communistes.<sup>59</sup>

Le mouvement communiste, à l'heure actuelle, ne peut échapper à ce dilemme: prolétariat ou bureaucratie. *Tertium non datur!*

<sup>58</sup> Cf R. Luxemburg, *La Révolution russe*, p. 45-46.

<sup>59</sup> Ce besoin semble avoir été compris surtout par les communistes italiens qui, après le XXII<sup>e</sup> congrès du PC URSS, ont engagé une discussion ouverte et sincère sur les problèmes de la démocratie à l'intérieur du parti. Cf les études de Giorgio Amendola, Gian Carlo Pajetta, Alessandro Natta, et de Togliatti lui-même, publiées par «Les Temps Modernes» no 189, février 1962. Ces articles méritent un compte-rendu particulier.

DOUZE THESES LACUNAIRES  
SUR LE PROBLEME DE LA PRAXIS REVOLUTIONNAIRE

*Kostas Axelos*

Paris

I. – Le marxisme et les marxismes, se combinant de plus en plus avec d'autres éléments, – chrétiens, bourgeois et positivistes, scientistes, psychanalytiques, phénoménologiques, existentialistes, structuralistes –, peuvent encore contribuer à animer certaines recherches théoriques sans donner néanmoins, dans les sociétés industrielles avancées, une impulsion décisive à la praxis révolutionnaire envisagée selon le schéma marxien et marxiste. Marxisme et marxismes accomplissent un travail moyennement productif et problématisant, s'intègrent à la théorie et à la pratique de leur société, vivent sa vie et sa mort.

II. – La société industrielle avancée se transforme cependant peu à peu en société technobureaucratique et »capitalo-socialiste«, grâce surtout au développement de la technique.

III. – Dans les pays techniquement arriérés, le marxisme amalgamé, non sans confusion, avec d'autres éléments – religieux, ethniques, nationalistes, idéologiques –, joue encore le rôle de levier d'une certaine transformation révolutionnaire, conduisant également ces pays vers un état (Zustand) capitalo-socialiste et techno-bureaucratique, plus ou moins collectivisé, vers la société planifiée et planétaire.

IV. – Les recherches sociologiques qui se voudraient ou se disent marxistes, perdent progressivement leur spécificité, se mélangent avec d'autres types de recherche et tendent vers un aplatissement. L'ensemble théorique du marxisme en tant que tel a cessé d'exister, pendant que le marxisme théorique se supprime en se généralisant, mais édulcoré et rendu inoffensif. Il est pris en charge par la vague de progressisme invertébré.

V. – L'analyse marxiste a reculé devant ses propres possibilités, aussi bien dans les pays capitalistes que dans ceux qui se réclament du socialisme. Le marxisme ne se met pas lui-même suffisamment en question et n'interroge pas assez radicalement.

VI. – La fameuse transformation du monde a pourtant lieu selon un schéma mixte et impur. Les projets des transformateurs, des réformateurs et des «révolutionnaires» sont eux-mêmes transformés dans et par le mouvement historique qui ne marche qu'avec malentendus et compromis.

VII. – Les mouvements socialistes ont échoué parce que toute visée radicale «échoue», en se réalisant par des approximations. Leur projet même était trop idéologique et abstrait, ne pensait pas en profondeur et méconnaissait son origine, sa démarche et son but. Trop utopique, il devait subir l'épreuve de la platitude. Trop plat lui-même, il ne pouvait pas maintenir l'utopie comme un espoir eschatologique et infantile. D'emblée le projet révolutionnaire et socialiste restait affecté parce qu'il prétendait nier.

VIII. – Le bloc dit socialiste – déjà assez polycentrique – semble traumatiser ceux qui se veulent marxistes et socialistes ouverts, communistes démocratiques et libéraux. Ils restent incapable de comprendre le jeu des réalités sociales, le rôle de la violence, de l'oppression et de l'Etat. Ils surestiment ou sousestiment ce qui se fait et se dit, ne sachant pas très bien comment l'interpréter et comment envisager le problème de la liberté.

IX. – Les sociétés industrielles avancées marchent vers un capitalisme d'Etat, maintiennent la domination, le pouvoir et l'exploitation selon des formes de plus en plus médiatisées et nous font obscurément voir que l'autogestion totale de la société socialisée, la suppression de toute domination, est un mythe. La société bourgeoise, dans son processus de collectivisation et d'universalisation, socialise l'individualisme, englobe et neutralise ses contestations, intègre tant bien que mal ses critiques, émascule et reconnaît les révoltes partielles, en abolissant la distinction entre le vrai et le faux, la liberté et la non-liberté.

X. – La gauche ne peut que participer à la comédie historique de l'étatisation bureaucratique; ses propres tâches se confondent avec les tâches générales qui expriment à la fois des intérêts particuliers et universels. Trop négative, elle n'effectue rien. Trop positive, elle s'incorpore dans le système. Suivant le chemin du milieu, elle contribue à la médiocrité régnante. Dynamiser les contradictions et les antagonismes ne lui est pas dévolu, parce que la situation d'ensemble digère contradictions et antagonismes, et leurs porteurs avec. Les protestations de la gauche demeurent inopérantes et vides: elle maintient la voix d'une certaine exigence, mais cette exigence est trop imprécise.

XI. – Le prolétariat des pays techniquement développés s'intègre petit-bourgeoisement dans la marche globale; son être et sa conscience se dissolvent dans le processus visant le bien-être général. Le moteur de ce processus, tant capitaliste que socialiste, reste le profit. Des crises aiguës ne sont pas prévisibles et la praxis révolutionnaire des pays «avancés» n'est pas accomplie par les théoriciens et les professionnels d'une révolution qui ne vient pas. Elle n'apparaît même pas comme possible, et la lutte des classes – extrêmement estompée – n'a plus la révolution comme horizon. Des pratiques de réforme et de modernisation se déploient sans éclat. Les pays «arriérés» s'acheminent vers les conquêtes de la Révolution française et bourgeoise; le marxisme est l'instrument de leur émancipation et de leur industrialisation.

XII. – La théorie et sa perspective pratique de Marx et du marxisme restent présentes entre l'enclume de la philosophie politique de Hegel et de ce qu'elle exprimait et le marteau du diagnostic nihiliste de Nietzsche (débarrassés de tout appel à l'esprit de tout romantisme). Cependant que l'ère planétaire poursuit son errance, essaye d'accéder au langage et confond ses acteurs. La négativité se cache pas mal pour le moment.



EINIGE GEDANKEN ÜBER HUMANITÄT  
IN DER THEORIE UND DER GESCHICHTLICHEN  
PRAXIS\*

*Predrag Uranicki*

Zagreb

Es steht von vornherein fest, daß zu einem so breit gefaßten und für den Menschen so entscheidenden Thema in einem Referat lediglich einige Fragen aufgeworfen werden können; allenfalls soll versucht werden, Wege anzudeuten, die zur Lösung dieser Fragen hinzuführen vermögen.

Man darf sagen, daß ein wesentlicher Teil der gedanklichen Bestrebungen des Menschen dem Versuch und dem immerwährenden Bedürfnis galt, sich selbst zu definieren. Da nun sein Verhältnis zu sich selbst stets vom Entwicklungsstand einer bestimmten menschlichen Praxis (worunter ich Aktivität auf allen Gebieten der menschlichen Existenz begreife) abhing und auch künftig abhängen wird, besitzen wir in der Vorstellung vom Menschen wie von der Humanität zugleich ein klares Bild seiner Entfaltung und seiner Bemühung, Mensch zu sein. Von der Konzeption des Menschen als *Zoon politikon* aus deren Sphäre doch ein Teil der Menschheit ausgeschlossen war – führte der Weg über verschiedene utilitaristische und pragmatische bis zu rationalistischen und transzendentalen Auffassungen; stets blieb jedoch diese Bemühung das bedeutendste Anliegen auch jedes wahren philosophischen Interesses. Dieses große Bestreben, das Menschliche zu erkennen, bildete die Voraussetzung für den Aufbau einer menschlichen Gemeinschaft, die schon dadurch alle Attribute des Unmenschlichen abstreifen würde.

So vieles in diesem Versuchen auch an Utopischem und Illusionärem enthalten war – es war zugleich menschlich, und das will schon viel bedeuten.

Das mühevoll Fortschreiten in der angegebenen Richtung weist bis zum heutigen Tag jedoch so viele un menschliche, dem Menschen widersprechende und daher inhumane Züge auf, daß sich

---

\* Der vorliegende Vortrag wurde auf einer Tagung der »Steierischen Akademie« im September 1965 in Graz gehalten.

oft genug die skeptische Frage erhebt, ob die Geschichte überhaupt als ein Fortschritt der Humanität betrachtet werden kann, d. h. als Verwirklichung einer Menschlichkeit, die an sich auch nur ein Ideal sein könnte. Oder ist die Geschichte ein Ziellose Hin und Her menschlichen Gedanken und Tätigkeiten?

Eine Antwort auf diese Frage vermögen wir – wenn auch nur annähernd und durch unseren historischen Standpunkt bedingt – erst unter der Bedingung zu geben, daß wir über Kriterien zur Erfassung dessen verfügen, was wir »menschlich« nennen.

Es sei mir erlaubt, auf einige mögliche Aspekte der Betrachtung etwas näher einzugehen. Ganz gleich in welcher Form sich das gesamte Leben der Menschheit bisher abgewickelt hat: die Konflikte innerhalb der Sippengesellschaft, die klassenmäßige Unterdrückung, die nationalen Kriege und die Ausrottung ganzer Völkerschaften, ferner die vielfachen Formen der Entfremdung des Menschen, die unerträglichen Erscheinungsweisen der Verdinglichung und des Fetischismus, mit einem Wort: alles, was den Menschen bis in die gegenwart hinein begleitet – dieser ganze geschichtliche Tanz macabre hat auch seine Kehrseite. Offenbar äußert sich die »List der historischen Vernunft«, im Gegensatz zu allem bisher Gesagten, in der Entfaltung jener Qualitäten, die wir als menschliche par excellence bezeichnen und durch die sich der Mensch mehr und mehr von seiner triebhaften und instinktbedingten Vergangenheit entfernt. Alle – in ihrem Wesen so unterschiedlichen und verschieden gearteten – Etappen der Entwicklung vermochte der Mensch nur dadurch zu überwinden, indem er *sich selbst entwickelte*. Doch während einige Betrachter diese Entwicklung im Fortschritt des Bewußtseins erblicken, des Zeitgeistes, des moralischen Bewußtseins, der Produktivkräfte und der Produktionsverhältnisse (in einem engen, unmarxistischen Sinne) – liegt das Wesen der Entwicklung vielmehr in den Veränderungen und Wandlungen des Menschen selbst, des wahren historischen Subjekts, des Menschen als »Substanz« und »Selbstbewußtsein« der Geschichte.

Der geschichtliche Entwicklungsstand der Produktion, d. h. der Umwandlung der Natur sowie der zwischenmenschlichen Beziehungen, ist zugleich die historische Stufe der gesamten geschichtlichen Praxis des Menschen und somit auch das Niveau seiner schöpferischen Fähigkeiten: der materiellen, geistigen, künstlerischen u. a.

In allen geschichtlichen Formen dieses Prozesses, sei es in den Entfremdungsformen der Vereinzelung oder in denen der Verdinglichung, hat der Mensch in der Überwindung der einzelnen Epochen stets neue und neue Beweise seiner schöpferischen Vielseitigkeit geliefert. Krisen in den menschlichen Beziehungen entstanden ja gerade an jenen Knotenpunkten der historischen Entwicklung, wo der Mensch (welcher Gesellschaftsklasse oder – gruppe auch immer er angehörte) empfand oder erkannte, daß die alten gesellschaftlichen Beziehungen der Entfaltung schöpferischer Möglichkeiten im Wege stehen, auf wirtschaftlichem, politischem oder einem sonstigen Gebiet, vorwiegend aber auf allen zugleich.

Die Geschichte lehrt uns so, daß der Mensch, gerade als ein durch die Praxis bestimmtes Wesen, zugleich ein Wesen der kreativen Möglichkeiten ist, ein polyvalentes schöpferisches Wesen, das – eben deshalb, weil es geschichtlich ist – niemals endgültig definiert werden kann. Der Mensch ist nicht bestimmbar zugunsten gleichbleibender, ein für allemal festgelegter Wesenszüge, denn auch seine wesentlichen biologischen Eigenschaften (seine Sinne, sein Verstand, Gefühl usw.) weisen stets eine spezifisch menschliche Gegebenheit auf, werden daher ebenfalls vom geschichtlichen Wandel ergriffen. Das menschliche Ohr oder Auge »hört« und »sieht« in unterschiedlichen gesellschaftlichen Konstellationen auch verschieden, es vermittelt verschieden geartete Eindrücke, und daher sind die Möglichkeiten der Apperzeption und der Deutung bei einem solchen polyvalenten Wesen unerschöpflich.

Die Möglichkeiten des Menschen, eine ihm eigene geschichtliche Welt zu erschaffen, sind somit genauso unendlich wie die Möglichkeiten, diese Schöpfungen zu erleben. Folglich können wir das spezifisch Menschliche, das seit den Anfängen rationaler Besinnung das Hauptproblem des Menschen und zugleich auch ein Kriterium seiner Selbsterkenntnis geblieben ist, gerade im Entfaltungsprozeß der vielseitigen Anlagen des Menschen erfassen, seines vielfachen Schöpfertums und das heißt auch aller jener gesellschaftlichen Momente, die sich von Epoche zu Epoche über alle Hindernisse hinweg freie Bahn brachen.

Die Konzeption, die den Menschen in seiner Gesamtheit sieht – wobei zu bemerken ist, daß die Unerträglichkeit der eintönigen und phantasielosen Verrichtungen, die die gesamte Arbeitszeit des Menschen in Anspruch nehmen, die menschliche Vielseitigkeit nur noch deutlicher als Kontrast spürbar machen – bietet uns die Möglichkeit der Erkenntnis und der Beurteilung geschichtlicher Prozesse, vor allem ihrer fördernden oder aber hemmenden Wirkung auf die menschliche Aktivität.

Die Konzeption des totalen Menschen ist, wie bekannt, keine statische Konzeption, keine einfache Summierung seiner Kräfte, sondern ein dynamischer Entwurf, der logisch aus der Konzeption und der Gegebenheit der Praxis hervorgeht, d. h. aus der sinnlich-intellektuellen Umwandlung der Welt. In gleicher Weise vermag das philosophische und menschliche Ideal einer zu verwirklichenden Gemeinschaft, die die allseitige Entwicklung jedes Einzelnen gewährleisten würde, nur zur Annäherung an dieses Ideal anzuspornen und damit einen Prozeß anzubahnen, der gleichfalls »geschichtlich« kein Ende hat, wie auch die Geschichte selbst.

Sehe ich das Problem der Humanität unter diesem Aspekt, so heißt das keineswegs, daß im Gegensatz zur zeitgenössischen Vision der Humanität (etwa der sozialistischen) alles andere als Privation zu gelten hat. Jede Epoche – insofern sie dem menschlichen Schöpfertum neue Horizonte erschloß – hat ihre unwiederholbare Größe. Eine jede solche Epoche ist ein bestimmtes geschichtliches Humanum. In einer jeden entfaltet sich neue Qualitäten der Produktivität und des Bewußtseins, jede trug auf ihre Weise – sei es

auch auf einer minder entwickelten Stufe – zum Aufbau jener Gemeinschaft bei, die wir die menschliche nennen und deren Lebensformen Gesellschaft und Geschichte sind. Eben darum ist das grundlegende Moment einer modernen Auffassung der Humanität darin zu erblicken, daß alle unsere Gedanken und Bemühungen ausschließlich dem Menschen gelten. Seit dem einstigen Fetischismus im Verhältnis des Menschen zum Jenseits, seit der Vergötterung der Natur (noch in Spinozas *amor dei intellectualis*) und der späteren Erkenntnis von der Größe des menschlichen Schöpfertums sind Jahrhunderte verflossen. Aber nicht vergeblich. Das Wunderbare menschlicher Leistungen, ob diese nun der Antike oder der Renaissance, der Aufklärungsepoche oder der Gegenwart entspringen, ist ein überzeugender Beweis dafür, wie sehr sich der Mensch vom rein Naturellen entfernt und sich von einförmigen Lauf der Natur befreit hat – und in welchem Maße die Freude an der Schaffung neuer Welten in der Wissenschaft, Kunst usw. mehr zu einem wesentlichen Merkmal des Menschlichen, Humanen geworden ist.

Daran darf uns auch der Umstand nicht irre machen, daß dieser gesamte Prozeß der Befreiung und Freilegung menschlicher Wirkungskräfte nur zu oft, und zuweilen auch in entscheidendem Maße, unter dem Zeichen der Verneinung des Menschen sich vollzog, zahllose Opfer kostete und die verschiedensten Formen der Entfremdung und Aufspaltung der Persönlichkeit aufwies. Solange es Mangel und Entbehrung in den elementarsten Bedürfnissen gab, solange es, auf Grund des Privateigentums, zur Gefährdung der biologischen Existenz kam – mit einem Wort: solange sich die menschliche Praxis auf einer niedrigen Stufe befand, stellte eine mehr oder minder starke Vorherrschaft der triebhaften vorgezeichneten Kräfte die unumgängliche Bedingung des menschlichen Daseins dar.

Aus diesem Grunde können wir diese Epochen auch gar nicht verurteilen. Die Barbarei bestimmter historischen Situationen, der niedrige Stand der Daseinsformen sowie des Bewußtseins des Menschen haben auch Einsatz barbarischer Mittel zur Lösung elementarer Existenzfragen bedingt. Um so mehr mag es uns befremden, daß auch heutzutage, da die Wissenschaft die grundlegenden materiellen Probleme der menschlichen Existenz bereits gelöst hat und die menschliche Erfindungsgabe Ungeahntes vollbringt – daß auch heute noch eine Erkenntnis nur schwer durchdringt oder sogar auf völlige Ablehnung stößt: die Erkenntnis nämlich, das barbarische Mittel unserer Humanitätsstufe und unserem Bewußtseinsstand nicht mehr angemessen sind. Auch heute lösen sich viele nur schwer vom angeerbten Geist des Militarismus, der rassischen Vorurteile, des Chauvinismus, aller dieser so deutlichen Reste einer barbarischen Vergangenheit.

Aus all dem bisher Gesagten dürfte mit einiger Klarheit hervorgehen, woran es mir in diesen Ausführungen gelegen ist. Einen besonderen Akzent verdienen nur zwei Begriffe, wesentliche Momente der durch die zeitgenössische historische Praxis gegebenen

Humanitätsvorstellung; ohne diese Momente scheint eine künftige Lösung des alle Menschen bewegenden Problems ziemlich fraglich zu sein: es handelt sich einmal um den Begriff der Selbstverwaltung, zum andern um den der Koexistenz.

Wenn ich nun meine, daß die Kategorie der Selbstverwaltung ein wesentliches Moment der modernen Humanitätskonzeption ist, so habe ich die jüngste geschichtliche Praxis des Menschen im Sinn, jene Praxis die offenkundig macht, daß der Mensch die Ambivalenz seiner eigenen Position empfindet: Einerseits verschafft er sich mehr und mehr Klarheit darüber, welche Möglichkeiten ihm die moderne Wissenschaft und die Technik bieten, die Fesseln der Abhängigkeit, der totalen Vereinzelung und Verdinglichung abzustreifen; andererseits kann die Tatsache nicht geleugnet werden, daß der Mensch zum großen Teil schlechthin Objekt im Kräftespiel technokratischer und bürokratischer Gruppierungen und Mächte ist, noch immer gezwungen, sein Leben in den Dienst trostloser, einförmiger Produktionsprozesse zu stellen, zugleich aber auch nach allen Seiten hin bemüht, Auswege aus einer solchen bedrückenden Lage zu finden.

Dieses Ambivalenzgefühl ist ein Ausdruck der Widersprüche, die der zeitgenössischen Zivilisation eignen. Während die wissenschaftlichen Leistungen (etwa die Automatisierung komplizierter Herstellungsverfahren) den technischen höher entwickelten Nationen bereits eine radikale Kürzung der Arbeitszeit erlauben, die Einschränkung also jenes, von Marx so benannten, Reiches der Notwendigkeit, schüren einzelne Monopolgruppen und militaristische Kreise die Intoleranz und die nationalistischen Machtansprüche Verblendeter und rufen so permanente Spannungen und drohende Krisen hervor. Unermeßliche materielle Mittel – dazu geeignet, den Menschen dem Zwang der Notwendigkeit zu entreißen – werden noch immer zur Vernichtung des Menschen gebraucht.

War eine solche Lage einst auch ein Normalzustand – heute ist sie mehr als abwegig. Die wissenschaftlichen, technischen und sonstigen intellektuellen Mittel, über die der Mensch verfügt, sind heutzutage dazu angetan, zumindest die elementaren materiellen Bedürfnisse der Menschheit zu befriedigen. Die Ideologien der »Lebensräume«, der »höherstehenden Rassen«, der »Verteidiger der Zivilisation« usw. bleiben dagegen pure Mystifikationen, veraltete gedankliche und ideologische Schemata, die nicht imstande sind, auch nur ein einziges wichtigeres Problem eines Volkes zu lösen; im Gegenteil, sie drohen die Welt in eine Katastrophe zu stürzen.

Der gegenwärtige Mensch – ganz gleich wie verbreitet und wie klar das angedeutete Bewußtsein ist – fühlt sich machtlos, in allen diesen Umwälzungen sein eigenes Schicksal zu bestimmen. Während er der eigentliche Schöpfer und das wahre Subjekt im historischen Prozeß ist, drängt ihn seine soziale Lage sowie der Umstand, daß die Gesellschaft auf Herrschende und auf Beherrschte aufgespalten ist, immer noch in die Rolle des geschichtlichen Objekts. Er ist nicht nur ein Mittel der Produktion sondern auch ein pures Mittel der Politik. Die letzten Weltkriege und viele

kleinere Kriege veranschaulichen diese inhumane Situation – und die Lage des Menschen in der Gegenwart.

Dieser Zustand des modernen Menschen leitet sich immer noch aus einem fundamentalen Paradox her: darauf nämlich, daß die Sphäre der Produktion (im weitesten Sinne des Wortes) getrennt ist von dem Verfügungsrecht über diese Produktion. Ohne Rücksicht darauf, ob dieses Paradox sich im Rahmen kapitalistischer Produktionsbeziehungen meldet, oder in den modernen staatskapitalistischen bzw. etatistisch-bürokratischen auf der Stufe eines unentwickelten Sozialismus.

Keine von all diesen Situationen erlaubt eine folgerichtige Durchführung jener Humanität, die, wie ich hervorheben möchte, bereits heute, bereits auf dieser Stufe der Entwicklung der Menschheit möglich ist: das heißt Achtung vor der menschlichen Persönlichkeit, Auffassung des Menschen als wirkliches Endziel und nicht als Mittel, Aufhebung aller rassischen, nationalen, religiösen usw. Unduldsamkeit und Anfeindung, und – als aller wichtigstes – die Möglichkeit einer vielseitigen Entwicklung des menschlichen polyvalenten Wesens. Daher bedeutet das Aufkommen der Idee der Selbstverwaltung eine Bereicherung der Idee der Humanität durch eine Kategorie, die wir heute die Kategorie *kat exochen* nennen dürfen.

Die geschichtliche Praxis der Gegenwart wird durch die allmähliche Verwirklichung der Idee der Selbstverwaltung in den Stand gesetzt, beide vorher erwähnten Hauptprobleme zu lösen: erstens die Diskrepanz zwischen Produktion und Verwaltung der Produktion, die auf politischer Ebene als Gegensätzlichkeit zwischen den Herrschenden und den Objekten der Herrschaft erscheint, zweitens wird aber dadurch zugleich die weitere Befreiung des Menschen und seiner Schöpferkräfte gefördert.

Die Idee der Selbstverwaltung (selbstverständlich in Sinn und Form der Gegenwart) entspringt einerseits einer bestimmten geschichtlichen Situation, die wir die bürgerliche Gesellschaft nennen, andererseits einer neuen Auffassung der Humanität, die als Negation eingebürgerter Auffassungen vom Menschen und seiner Natur erscheint. Während auf Grund dieser Auffassung der bürgerliche Mensch durch die Einführung der Freiheit des Privateigentums und der politisch-juristischen Freiheit des Individuums seine geschichtliche Sendung erfüllt hat, was eine überaus bedeutende, für die ungehinderte Entwicklung einer neuen geschichtlichen Epoche und demnach einer neuen geschichtlichen Produktionsweise unumgänglich notwendige historische Errungenschaft genannt werden darf – ist die Humanität in Marxens Auffassung das Ergebnis eines bereits neuen geschichtlichen, durch die bekannten Widersprüchlichkeiten und Paradoxa der kapitalistischen Produktionsweise gekennzeichneten Konstellation.

Die Übersicht über den historischen Prozeß *on toto* erlaubt nun den Schluß, daß geschichtliche Praxis des Menschen in der Gegenwart jene Stufe erreicht hat, wenn der Mensch sich dagegen wehrt, als bloßes Werkzeug bestimmter Kräfte zu gelten, sich aber

auch gegen seine Zerstückelung wehrt, der er als Opfer der technokratischen Maschinerie der Gegenwart verfallen ist. Demnach enthält die Idee der Selbstverwaltung die Forderung, auf der gegenwärtigen Stufe der Zivilisation den Menschen – und nicht nur Gruppen – zum tatsächlichen Objekt der Geschichte zu machen.

Diese Forderung hat zur Folge die Überwindung des politischen Charakters aller bisherigen Gesellschaftsordnungen mit zumindest zwei Hauptkategorien von Menschen: Herrschern und Untertanen. Die Idee der Selbstverwaltung hebt die Politik als Machtmittel auf und inauguriert eine Organisation der menschlichen Gemeinschaft, worin der Stoffwechsel zwischen Mensch und Natur sowie die gegenseitigen menschlichen Beziehungen sich keinem Druck irgendeiner Gruppe unterwerfen werden, gleichgültig ob es eine klassenbestimmte, technokratische, bürokratische – oder wie sie schon heißen mag – Gruppe ist.

Da also diese Idee die geschichtliche Forderung nach Aufhebung aller besonderen ökonomischen und gesellschaftlichen Privilegien bestimmter Gruppen enthält, mithin auch die Aufhebung *besonderer* Interessen bestimmter herrschenden Mächte – bringt die Idee der Selbstverwaltung auch das Streben zum Ausdruck, endlich einmal Schluß zu machen mit der Identifizierung der Teilinteressen einzelner gesellschaftlichen Schichten mit den Interessen der Gesellschaft in ihrer Gesamtheit. Dieses aber bringt mit sich die Möglichkeit einer radikalen Umorientierung der Produktion, die Verkürzung des Arbeitstages sowie die Befreiung des Menschen von der Eintönigkeit und Beschränktheit einer einzigen Funktion im Leben. Vom geschichtlichen Standpunkt enthält die Idee der Selbstverwaltung die geschichtliche Forderung nach weiterer Entwicklung der Möglichkeiten des Menschen, nach weiteren Dimensionen des menschlichen Wesens, wie die gegenwärtig erreichte Höhe der menschlichen Praxis sie ihm ermöglicht.

Allein die Tatsache der Entwicklung der heutigen Wissenschaft mit Automation, Elektronik usw. stellt vor die menschliche Gemeinschaft weit verantwortungsvollere Aufgaben als man sich das gemeinhin vorstellt. Die unausweichlich in Aussicht stehende Verkürzung des Arbeitstages fordert die Bereitschaft des Menschen für viel komplexere und verantwortungsvollere Beziehungen, da er Zeit finden und die Aufgabe haben wird, aktiv an der Verwaltung der Gemeinschaft, in der er lebt, mitzuwirken. Die Voraussetzung dafür ist aber eine vielseitiger entwickelte Persönlichkeit, polykulturelle Bildung, Aufheben der Aufspaltung der Persönlichkeit, damit die Persönlichkeit imstande sei, an sie gestellten geschichtlichen Forderungen zu entsprechen.

Wir befinden uns demnach vor einer neuen geschichtlichen Etappe, wohl der bedeutendsten bisher: es geht um die Schaffung, die Bildung einer neuen geschichtlichen Persönlichkeit. Dieses Ziel kann aber nicht erreicht werden, so lange ganze Klassen, Nationen oder Gruppen mit Gewalt in geschichtlicher Unmündigkeit gehalten werden.

Aus all dem ist ersichtlich, daß die Kategorie der Selbstverwaltung keineswegs einen vorwiegend politischen, sondern vielmehr

einen eminent philosophisch-antropologischen humanistischen Sinn hat. Auf der gegenwärtigen Stufe der Entwicklung der Menschheit erhält sie die Möglichkeit der Überwindung aller und Hindernisse, die eine freiere, kräftigere und humanere Entwicklung des Menschen als polyvalentes Wesens hemmen. Eben aus diesem Grund, und das möchte ich nun besonders hervorheben, liegt in der Verwirklichung dieses Momentes, dieser Kategorie der modernen Marxistischen Idee der Humanität – das Wesen der gesamten historischen Epoche und des Prozesses.

Sie blickt heute bereits auf fast ein Jahrhundert geschichtlichen Entwicklung zurück. Angekündigt zuerst in Marxens Jugendschriften aus den vierziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts, erlebt sie ihre erste Verwirklichung in den heroischen Tagen der Pariser Kommune. Ihre weitere theoretische Grundlegung erhält sie in den Werken zahlreicher bedeutenden Marxisten, ein weiterer Versuch ihrer Verwirklichung fällt in die stürmischen Tage nach dem ersten Weltkrieg. Es ist mir besonders lieb, heute hier in Österreich die Bestrebungen der österreichischen Sozialisten erwähnen zu können, die im Jahre 1919 die Entwicklung der Arbeiterräte in Gang gesetzt und dadurch bewiesen haben, daß diese Idee für sie geschichtlich präsent war. Doch glaube ich, daß es sich hier erübrigt, lang und breit darzulegen, daß die Idee der Selbstverwaltung ihre wahre geschichtliche Wiedergeburt erst in der jugoslawischen Praxis erlebt hat, seit 1951, und das diese Idee Grundlage und Hauptfeiler der Gesellschaftsordnung des jugoslawischen Sozialismus, aber auch seiner weiteren gesellschaftlichen Entwicklung geworden ist.

Während der Periode des Stalinismus war nämlich diese zentrale Idee des Marxismus gänzlich »vergessen«. Das führte zur völlig falschen Orientierung auf den Staat als Haupthebel des Sozialismus, als seine Hauptkategorie. Hier kam bereits zum Ausdruck eine statistisch-bürokratische Deformation des Sozialismus mit all den bekannten Folgeerscheinungen auf gesellschaftlicher und persönlicher Ebene; ökonomische und politische Entfremdung, Fetischismus von Staat und Führer usw. Der Staatsfetischismus, die Voraussetzung, daß nur der Staat (als bürokratische, organisierte Macht) imstande ist, alle gesellschaftlichen Hauptprozesse zu verwalten, hat überall Gleiches zur Folge und wird es auch weiterhin haben, und zwar Ignorierung des werktätigen Menschen und Vernachlässigung seiner schöpferischen Kräfte, mag es sich dabei um Sozialismus oder Staatskapitalismus handeln.

Wenn wir aber die geschichtliche Verwirklichung dieser humanistischen Auffassung behandeln, so müssen wir feststellen, daß wir uns immer noch in den ersten Stadien dieses Prozesses befinden. Unmöglich ist es, alle weiteren Wege und Irrwege dieser Entwicklung zu überblicken, so wie es auch unmöglich ist, die unwiderstehliche Gewalt des menschlichen Schöpferturns vorauszuberechnen, wie die befreite, sich selbst verwaltende Persönlichkeit der neuen Geschichte entfalten wird. Auch dieser Prozeß, der ja auch für sich eine ganze historische Epoche ist, wird sich erst allmählich über eine ganze Reihe von Etappen, Schwierigkeiten und Problemen ver-



wirklichen. Eine ganze geschichtliche Epoche wird ja durch die Verflochtenheit des Staatspolitischen mit der Selbstverwaltung gebildet.

Die zweite Kategorie des modernen Begriffs der Humanität, die übrigens der neuesten Geschichte entstammt, ist die Kategorie der Koexistenz.

Auch dieser Begriff – wie es ja allen bedeutenden Auffassungen ergeht, die sich gegen die bisher eingebürgerten Ansichten richten – war und ist noch immer heftig umstritten. Wenn an einem Ende behauptet wird, es handle sich nur um politische Taktik des Augenblicks, wird er am anderen Ende als alte Leninsche Auffassung der Beziehungen in der Welt der Gegenwart bezeichnet.

Gleich sei vorweggenommen, daß weder das eine noch das andere den Tatsachen entspricht. Der Koexistenzgedanke ist ein durchaus neuzeitlicher Gedanke, der den Prozessen und der Strukturen der Gegenwart und ihren Beziehungen, sowie neuen Auffassungen vom Menschen entsprungen ist. Damit wird nicht behauptet, der Koexistenzgedanke sei nicht auch früher aufgetaucht, unter verschiedenen Bezeichnungen, zumeist aber unter dem Namen des ewigen Friedens. Ganz im Gegenteil, zahlreiche große Denker, Philosophen und Humanisten haben sich eingehend mit ihm beschäftigt, da sie in ihrer Erforschung des menschlichen Wesens darin ein hochbedeutendes Moment des Menschlichen gesehen haben. Im Zusammenhang damit darf ich mit besonderer Genugtuung feststellen, daß wir unter den erwähnten Humanisten auch viele Söhne des deutschen Volkes finden, und daß einer seiner größten Klassiker, Immanuel Kant, ja die bekannte Schrift »Zum ewigen Frieden« verfaßt hat.

Ebenso wenig will ich bestreiten, daß Lenins Gedanke seinen Wesen nach humanistisch gewesen ist. Keineswegs.

Mögen aber die früheren Friedensgedanken der Ausdruck eines noch so tiefen, die erwähnten großen Denker durchdringenden Humanismus gewesen sein, mit Rücksicht auf die reale Konstellation der geschichtlichen Mächte und Beziehungen war dieser Gedanke bisher doch immer nur eine humanistische Forderung, praktisch unausführbar. So sehr auch gleicherweise die Hauptintention von Lenins historischer Praxis die Aufhebung der ökonomischen und politischen Entfremdung des Menschen war, konnte Lenin die These der Koexistenz nicht als etwas geschichtlich Wirkliches vertreten, als Plattform für seine geschichtliche Wirksamkeit, weil die damalige Entwicklungsstufe des Kapitalismus, der Wissenschaft und der Welt im allgemeinen noch immer die Phase internationaler Konflikte war, die Phase auch der Unfähigkeit, innere ökonomisch-politische Probleme erfolgreich zu lösen. Erinnern wir uns nur an die große Krise von 1929, und die noch größere – den Zweiten Weltkrieg.

Diese ihrem Wesen nach humanistische Auffassung konnte zu geschichtlicher Realität, das heißt zur realen Möglichkeit ihrer Verwirklichung nur nach vielen geschichtlichen Veränderungen gelangen, die im großen und ganzen neuesten Datums sind. Erst bestimmte geschichtliche Voraussetzungen, die die Geschichte der

Gegenwart wesentlich von der geschichtlichen Lage vor etwa dreißig Jahren unterscheiden, konnten diese von jugoslawischen Marxisten und afroasiatischen leitenden Kräften ins Treffen gebrachte Kategorie der Humanität zur Devise fast der meisten Länder der Welt werden lassen.

Erstens ermöglichte die Entwicklung des Kapitalismus der Gegenwart in der Richtung eines Staatskapitalismus den Ländern, einige innere Widersprüche zu lösen, wozu der klassische Kapitalismus sich unfähig zeigte. Dieser Prozeß aber wird begleitet von einer sehr deutlichen Tendenz zu Strukturänderungen im sogenannten klassischen Kapitalismus.

Zweitens betreten die Szene der Geschichte eine Reihe von sozialistischen Ländern, die ihrem Wesen nach an der Schaffung einer neuen Welt der Menschlichkeit interessiert sind. Trotz aller Unzulänglichkeiten könnte der Sozialismus ohne dieses humanistische Moment seine geschichtliche Sendung überhaupt nicht erfüllen.

Drittens kamen die gewaltigen Prozesse der Dekolonisierung zum Ausbruch, die zur Bildung neuer freier Länder führten, vor die sich nach jahrhundertelanger Unterdrückung schwierige Aufgaben des inneren Aufbaus stellten, Probleme ökonomischer und kultureller Rückständigkeit, die nach rascher Lösung verlangen, wofür die Demilitarisierung der Welt, ihre ruhige Entwicklung und internationale Zusammenarbeit die besten Perspektiven bietet.

Viertens, der großartige Fortschritt der Wissenschaft, der in vielem für das Durchschnittsbewußtsein des heutigen Menschen nicht mehr faßbar ist. Dieser Fortschritt aber, besonders die Befreiung der Nuklearenergie und ihre Verwendung zur Herstellung von Vernichtungswaffen, wie sie bisher gar nicht denkbar waren, stellt den Menschen unserer Gegenwart vor ein unausweichliches Dilemma: Leben oder Vernichtung. Dieser aber wirkt mit großer Kraft auf Entwicklung und Wandel der Bewußtseinsstruktur und der Psychologie der heutigen Menschheit. Ohne dieses Moment, wohl eines von den allerwichtigsten, wäre das menschliche Bewußtsein und das Verantwortungsgefühl vieler herrschender Kräfte – das können wir ruhig sagen – keine genügende Gewähr für die Verdrängung ihrer egoistischen materiellen Interessen.

Nur die Hauptmomente der Prozesse der heutigen Welt würden erwähnt, solche, die erst in unserer heutigen geschichtlichen Zeit den großen Gedanken humaner internationaler Beziehungen nicht nur geschichtlich wahrscheinlich, sondern auch real möglich gemacht haben.

Ohne diese Kategorie wäre der heutige Gedanke der Humanität illusorisch. Er bezeichnet den Sieg der menschlichen Ratio über den Atavismus der Zerstörungsinstinkte sowie über engstirnigen persönlichen oder nationalen Egoismus und Eigendünkel. In unserer revolutionären Zeit ist *es* der *eigentliche* revolutionäre Gedanke. Wir dürfen schließen mit den Worten: Gedanke und *Uerwirklichung* des Friedens ist die tiefste menschliche Revolution unserer Gegenwart.

Edgar Morin:

*Introduction à une politique de l'homme*

Ed. du Seuil. Paris, 1965, 324 pages.

Edgar Morin est aujourd'hui l'un des noms les plus connus de la sociologie française. Il est l'un de ces intellectuels qui ont quitté les rangs du PCF, rebutés par son dogmatisme, pour suivre leur propre voie dans l'étude du phénomène social. Cette tentative, dans un pays capitaliste, comporte bien entendu un bon nombre de risques, mais il arrive qu'elle aboutisse à des solutions originales. Le présent livre, consacré à l'anthropo-politique, présente l'une de ces solutions.

Edgar Morin était surtout connu jusqu'à présent pour des études consacrées à la sociologie de la littérature et du film et par ses romans. Ses œuvres les plus connues sont «L'homme et la mort», 1956, «Les stars», 1962, et «L'esprit du temps», 1962. Depuis, il s'intéresse de plus en plus aux problèmes anthropologiques et prépare un ouvrage intitulé «Les grottes de l'homme».

Dans le livre dont nous parlons aujourd'hui, E. Morin s'efforce de jeter les bases d'une «politique de l'homme en devenir» ou «anthropo-politique». Les conceptions politiques traditionnelles se sont morcelées en théories partielles ou en petites théories. Le développement de la société moderne exige que la politique repose sur une base nouvelle dont les données essentielles sont représentées par la société de production et de consommation massives et par le caractère planétaire de la politique contemporaine - le processus d'unification de l'humanité étant réalisé par l'entrée du Tiers Monde dans l'histoire contemporaine.

La politique cesse d'être progressivement le moyen ou la technique de la violence organisée, et devient de plus en plus un moyen de gestion du progrès social, c'est-à-dire une politique-providence. «Cette politique qui étend ses réseaux dans de multiples dimensions, et tend à recouvrir progressivement la globalité de l'être humain, peut être totalisante ou totalitaire, elle peut se développer dans le cadre des systèmes parlementaires occidentaux ou des systèmes de partis uniques, elle peut être au service de la révolution ou d'un conservatisme évolutionniste: elle a partout remplacé l'ancienne politique stricto-sensu. Elle est déjà politique-de-l'homme-dans-la-société.» (p. 11.)

Le diagnostic que fait Morin de la situation de laquelle doit partir l'anthropo-politique dans la société moderne est parfaitement juste: la société a créé, dans tous les domaines de la vie humaine, non seulement les organisations les plus variées, «instruments» de l'action sociale, mais aussi les bases matérielles essentielles à cette action, de sorte que la définition des *besoins essentiels de l'homme* est devenue l'impératif de base de toute politique - providence sociale, dans une société développée. La nécessité de l'anthropo-politique est flagrante, sauf pour ces esprits très simples qui ont foi en certaines «lois objectives extérieures du développement historique» ou dans le développement des besoins humains grâce à une autorégulation de l'offre et de la demande sur le marché.

Pendant, comment Morin s'efforce-t-il de jeter les bases d'une anthropo-politique?

Cette politique a un côté «infra-politique» (avec tous les problèmes de l'auto-conservation matérielle de la politique économique et culturelle, des établissements sociaux etc.) et un côté «supra-politique» (problème philosophi-

que sur le sens de la vie, théorie de Marx sur la «réalisation de la philosophie, etc). Cette politique part du «non-développement» et avance vers une société développée, à l'échelle internationale, intercontinentale et interplanétaire. »L'anthropo-politique est intrinsèquement liée à une cosmo-politique. Les politiques internationalistes, mondialistes, sont comme les annonces de l'anthropo-cosmopolitique qui, s'ébauche. Peut-être les premiers vols spatiaux russes et américains, télévisés dans l'univers entier au même moment, ont-ils constitué les premiers éclairs de conscience collective d'espèce qu'ait connus l'humanité.» (p. 13). Cette politique part donc d'une nouvelle forme de conscience collective, pénétrée de la solidarité de l'espèce humaine en tant que phénomène planétaire.

Cependant, ce qui nous intéresse, c'est la base réelle qui se trouve dans l'homme même et dans ses besoins, et sur laquelle doit s'appuyer l'anthropo-politique. Quels en sont les principes de base? Morin estime qu'il faut les chercher dans le principe de la *production* telle que Marx l'a définie historiquement, comme la transformation du milieu social et des rapports sociaux, puis dans le principe du *psychique*, tel que l'a compris Freud, depuis l'instinct jusqu'au super-égo, puis dans le principe de *l'amour* tel que l'a défini le christianisme, et enfin dans le principe de la science, tel que le conçoit le néo-scientisme.

La tentative de relier marxisme (théorie de l'histoire) et psychanalyse (théorie de la personne) n'est pas nouvelle, et nous connaissons déjà de nombreux essais faits dans ce domaine, de W. Reich à E. Fromm, H. Marcuse et J. Lacan. On notera avec intérêt la place donnée par Morin au principe chrétien de l'amour et au principe scientifique de la science.

»Le christianisme n'est certes pas avant tout la «religion d'amour» qu'il prétend; il exprime l'aspiration éperdue au salut individuel. Mais le christianisme originel secrète un amour religieux, riche, diffus, en jaillissement, vers les choses créées, vers l'autre, l'innombrable, le prochain. D'autre part, le christianisme, s'il porta quelquefois à l'incandescence l'amour religieux n'en détient pas le monopole. Il y eut la tendresse du bouddah Gutama; il y eut l'injonction mosaïque «aime l'étranger, car tu as été étranger au pays d'Egypte...» Mais le christianisme nous pose

avec plus de violence que toute autre religion le problème de l'amour. Cette religion à la fois pétrific, conserve, entretient, nourrit et tue la sève d'amour.» (p. 35.)

Morin voit bien que cette culture conduit souvent à l'hypocrisie de l'amour. »La cristallisation institutionnelle, dogmatique, politique de l'amour religieux l'a converti en une prodigieuse inertie et énergie, qui elle même a pu en partie se convertir en fanatisme, haine, buchers« (p. 35). Comment les sentiments sublimes se transforment en leur contraire — la psychanalyse nous l'a clairement expliqué. En conséquence, ce principe chrétien, pour être acceptable, exige une interprétation scientifique. Morin se range à cette idée. Il souligne que cette «source d'amour» doit être entendue comme une «force communicante et communicative», qui doit ensuite être éclairée scientifiquement à l'aide de l'anthropologie générale qu'il s'agit d'élaborer, et qui éclairerait la nature métamorphique de l'amour.» (p. 37).

Passons à l'autre principe, à celui de la science, objet lui aussi de bien des méfiances.

La position de Morin à ce sujet n'est pas naïvement scientifique et utopiste. »La révolution scientifique n'entraîne pourtant aucun progrès humain, bien que toute avance scientifique soit progrès. Elle peut davantage consolider les pouvoirs et les empires que les émancipations. La révolution scientifique est débile dans sa radicalité. Les savants atomistes sont des infirmes d'une omnipotence débile; elle avance en titubant, ses progrès se disloquent et se noient dans le tumulte du monde. Elle réussit à dominer le monde en risquant son propre anéantissement dans l'anéantissement du monde. Elle est déjà capable d'anéantir, mais demeure toujours incapable de réformer. Révolutionnaire agissante, géniale, elle est aussi aveugle, ivre, titubante. Il y a donc nécessité d'une conscience révolutionnaire qui puisse domestiquer la science.» (p. 40.)

Il faut que la science naisse de l'infrastructure de la société dont elle est devenue partie intégrante, il faut que l'anthropo-politique tire la science des «processus métabiologiques» (Gehlen) et la fasse concorder avec la nature humaine. Mais qu'est-ce que la nature humaine, depuis quand existe-t-il une possibilité de la manipuler scientifiquement? Faut-il renoncer à la «nature» humaine actuelle? Faut-il aborder une réforme ontologique de l'homme? Faire

une politique anthropologique qui change la «nature» humaine par une action biologique exercée sur l'espèce humaine (sur les gènes)? Voilà les nouvelles questions qui conduisent de la science à (sur les gènes)? Voilà les nouvelles questions. «Le problème n'est pas de craindre la manipulation de l'espèce par l'homme; l'espèce est manipulée en permanence par les conditions extérieures, les climats, les éléments; l'espèce est le produit d'une longue manipulation qui se confond avec le devenir biologique. La question est de pouvoir envisager, et lutter pour une réforme de l'être humain.» (p. 45). Quelle part d'utopisme et quelle part de réalité comporte cette position, c'est ce que montreront le développement de la science et l'examen critique des bases de l'anthropologie.

Notons que la conception de l'anthropo-politique chez Morin débouche sur une vision poétique de l'homme et de l'humanité. On le trouve déjà dans son penchant pour l'imaginaire. Il trouve le sens poétique de l'anthropo-politique dans le surréalisme et annonce l'arrivée d'un nouveau «post-surréalisme».

Le surréalisme en tant que poésie visait au changement réel de l'homme et pas seulement à une «vision poétique du monde», il était aux antipodes de la poésie symboliste ou contemplative. En ce sens, le surréalisme unifiait l'amour et la poésie, la vision et le changement de l'être. «La revendication d'une poésie non plus écrite, mais vécue, est de toutes les revendications anthropo-révolutionnaires, celle qui concerne le plus intimement la vie humaine. Ici, il faudrait ouvrir des analyses que je proposerai dans un prochain ouvrage consacré à l'anthropologie. L'essentiel pour le moment est, non de définir la poésie, mais d'indiquer qu'elle est plus riche existentiellement que la jouissance — aspiration des révolutionnaires trop terre à terre — et que la liberté — aspiration des révolutionnaires trop dans la lune. (p. 48).

Telle est cette esquisse de programme d'une anthropo-politique. Il renferme certainement quelques thèmes essentiels à une civilisation et à un ordre social futurs. Bien entendu, Morin n'a pas approfondi les détails et bien des choses dans ses propos sont sujettes à critique. D'ailleurs, la majeure partie de son livre est consacrée moins à ce programme qu'à l'analyse des situations sociales concrètes susceptibles de fournir les principes d'une anthropo-politique. Cette partie, intitulée «Arguments poli-

tiques», qui analyse tout l'éventail des situations du stalinisme au néo-capitalisme, s'achève sur des considérations concernant la «crise du marxisme», prouvant que le marxisme se trouve confronté aujourd'hui avec une masse de questions nouvelles qui ne se rencontrent que dans le noyau de la pensée de Marx, mais qui exigent aujourd'hui des analyses approfondies. Il nous semble que l'idée d'une anthropo-politique est vraiment actuelle pour la civilisation vers laquelle le socialisme nous conduit à grands pas.

Rudi SUPEK

Serge Mallet:

### *Le Gaullisme et la Gauche*

Ed. du Seuil, Paris, 1965, 266 pages.

Ce qui fait l'unité de ce livre, recueil des articles écrits par l'auteur dans «France-Observateur» ou dans des revues telles que «Tribune socialiste», «Les temps Modernes», «Esprit», «Revue internationale de sociologie», c'est le point de vue critique d'un combattant lucide de la gauche socialiste en France, conscient des changements structurels du capitalisme français et des besoins de la classe ouvrière d'adapter sa stratégie et sa lutte aux conditions nouvelles.

L'apparition du gaullisme en France n'est pas seulement, pour Mallet, l'instauration d'un régime autoritaire suivant la longue crise parlementaire et algérienne. Il s'agit de la fin de la société capitaliste sous sa forme libérale et de l'instauration d'un nouveau type de capitalisme, connu sous le nom de «néo-capitalisme» ou «capitalisme organisé» (Marcuse). Quelles sont les principales tendances du néo-capitalisme en France?

Le trait essentiel du néo-capitalisme est le grand rôle joué par l'Etat dans l'organisation de l'économie capitaliste. L'Etat dispose de moyens qui lui sont propres pour la production, surtout dans les domaines de l'énergie, des transports et du crédit. On peut difficilement, pourtant, parler de capitalisme d'Etat, dans la mesure où entre le secteur de production tenu par l'Etat et le secteur du capitalisme organisé, se produisent des symbioses au niveau des hommes. Donc, il faudrait définir,

schématiquement, la société française actuelle comme une société dans laquelle le capitalisme d'Etat interfère avec le développement d'un capitalisme privé organisé, l'un et l'autre d'ailleurs se trouvant selon la conjoncture en situation d'alliance ou de conflit.» (p. 136).

Il faut mentionner que le secteur de la production et ce qu'on appelle le capitalisme industriel, ont pris une importance considérable et fait reculer le rôle du capital financier ou purement bancaire dont le rôle était dominant sous la Troisième République. Le capital industriel redevient son propre financier, car l'auto-financement devient le moteur de la reproduction élargie. (C'est un phénomène auquel a contribué la liquidation du vieux système colonial fondé sur l'exportation du capital, et aujourd'hui sur l'exportation de l'équipement industriel, les pays coloniaux étant entrés dans une phase d'industrialisation intensive). Le holding disparaît au profit de la concentration des entreprises industrielles apparentées. L'influence des banquiers et des actionnaires diminue au profit de celle des cadres, managers, et commerciaux, et des ingénieurs. Autrefois, à la tête du fameux Comité des Forges, il y avait les barons de l'acier, les de Nervo, les de Wendel, les Raty; aujourd'hui, ce sont des polytechniciens, des M. Damien, d'origine petite bourgeoise.

Dans l'appareil économique, un rôle de plus en plus grand est joué par les techniciens et organisateurs de l'économie comme Bloch-Lainé, Pierre Dreyfus et autres, qui dirigent les grandes entreprises et prennent la parole au nom de l'Etat. Les représentants du «capitalisme organisé» se heurtaient aux représentants de l'ancien groupement capitaliste, à l'ancienne et petite bourgeoisie, et s'appuyaient dans leurs aspirations à l'expansion de la grande industrie, d'abord sur Mendès-France, puis sur de Gaulle. Les couches néo-capitalistes constituent la base du régime gaulliste. Grâce à son aide, elles ont réussi à battre des groupes capitalistes anciens (Pinay) et la petite bourgeoisie (Poujade).

Quel fut le rôle de la gauche dans ces changements de structure du capitalisme français? Sa tactique était dissipée et marquée par une incompréhension du caractère progressiste des changements économiques du néo-capitalisme.

Le néo-capitalisme a entraîné des changements de structure dans la classe ouvrière même. L'automatisation a supprimé les ouvriers spécialisés, élevé la structure de qualification des ouvriers, et avec la promotion sociale, amélioré sensiblement leur standing. Il se produisait en même temps une nouvelle intégration des ouvriers dans l'entreprise, un rapprochement entre cadres techniques et ouvriers, et une abolition du fossé entre travail manuel et intellectuel. Ce processus était en contradiction avec les processus de paupérisation, d'isolation et d'opposition de plus en plus profonds des masses ouvrières, non seulement par rapport à l'entreprise capitaliste en tant que telle, mais aussi par rapport aux couches privilégiées de la production, employés et cadres techniques.

La stratégie de la lutte des classes qui jetait l'«aristocratie ouvrière» au rang des «couches embourgeoisées» est tombée en crise, ce qui se voit à l'affluence des cadres techniques et des ouvriers à ce qu'on appelle les «syndicats mesurés» (abandon de la CGT communiste). Là se posait la question de savoir si les ouvriers, dans les entreprises industrielles les plus développées, usines automatisées et semi-automatisées, représentaient l'«aristocratie ouvrière», donc la partie réactionnaire de la classe ouvrière, ou au contraire la nouvelle avant-garde? La gauche française est divisée sur cette question. Il ne faut pas non plus oublier que c'est aussi une question de tactique envers le néo-capitalisme.

Avec le développement de la technologie moderne, on assiste à des changements dans le contenu de la «conscience de classe» de la classe ouvrière. La classe ouvrière des O.A., des ouvriers spécialisés, c'est-à-dire des manoeuvres spécialisés de l'industrie de masse, éprouve le sentiment de classe essentiellement comme sentiment de frustration. Elle a perdu cette fierté de producteur qui était si sensible chez les ouvriers de l'époque de la première Internationale, pour ne conserver de la situation prolétarienne que la notion d'exploitation. La nouvelle classe ouvrière retrouve, au contraire, cette conscience de producteur. C'est en tant que productrice de la richesse sociale qu'elle revendique une part à la gestion des moyens de production, une part de plus en plus importante.» (p. 146).

Bien qu'elle représente la minorité à l'intérieur de la classe ouvrière tout entière, elle est le promoteur du nouveau syndicalisme dans les entreprises les plus développées, syndicalisme fondé sur les exigences de l'auto-gestion. C'est pourquoi l'idée de l'auto-gestion ouvrière n'est pas seulement l'exigence de l'action syndicale, mais aussi celle de la politique, son but étant la prise en mains des entreprises par la classe ouvrière, ou plus exactement par des collectivités de production. Cette exigence est orientée contre les entreprises privées et étatisées. Son action est réformatrice, mais son but est le changement radical de la structure capitaliste de la production.

Quelle est l'attitude des partis de gauche envers ces nouvelles tendances nées du néo-capitalisme?

S. Mallet estime que le parti socialiste (S.F.I.O.) reste le parti des petits employés pénétrés du désir d'une «position privilégiée» par rapport à la classe ouvrière, position de plus en plus fragile aujourd'hui. Ces employés voient dans l'Etat la garantie de leur sécurité, les tendances étatistes et paternalistes dominant depuis toujours dans la S.F.I.O. Le P.C.F. s'appuie, en ce qui concerne ses membres militants, sur les ouvriers qualifiés, mais pour les élections, selon Mallet, sur les ouvriers non-qualifiés; dans son action politique et électorale, il compte sur leur radicalisme, mais étant donné la tactique d'attente de la crise sociale du système, il reste condamné à l'immobilisme politique. Le P.S.U., petit parti, très hétérogène, représente cependant une force très dynamique, due à son attitude critique envers les changements sociaux, ce qui le rapproche de la gauche italienne. Il tente d'élaborer une tactique offensive adaptée au néo-capitalisme, sur la base des syndicats de l'auto-gestion. «La lutte pour le socialisme ne peut donc être simplement considérée comme la lutte pour un programme lointain. Elle doit s'identifier à une action immédiate permettant aux organisations ouvrières et paysannes de mettre à profit les «piqûres de socialisme» que l'économie capitaliste est obligée d'introduire dans son propre système et d'agir dans le sens du renforcement des éléments socialistes de l'économie.» (p. 121-122).

Le livre fourmille en outre d'analyses de l'action politique en France, et permet au lecteur de mieux compren-

dre tous les dilemmes de la gauche française face au gaullisme. Il est intéressant de constater que de nombreuses analyses de Mallet se sont révélées justes, aujourd'hui où nous assistons à la formation, en France, d'un «Front socialiste», sur la base du syndicalisme de l'auto-gestion et de programmes d'action immédiats en vue d'un changement graduel de la structure capitaliste de la société - voie dans laquelle Mallet, avec le P.S.U., s'engage avec décision. Il faut bien ajouter qu'il n'est pas le seul. C'est aussi le programme du P.C. italien. Ce livre nous permet de voir s'esquisser peu à peu une nouvelle conception du socialisme européen.

Rudi SUPEK

Zenon Kosidowski:

### *Les légendes bibliques*

Srpska književna zadruga, Beograd 1965, 503 p.

Traduit du polonais par Dušanka Perović

Titre original: Opowieści Biblijne

La tradition orale concernant l'homme et le monde telle que la transmet la Bible se heurte au problème du début absolu de tout, ce qui la place hors de toute catégorie rationnelle, le monde (l'être) n'étant pas donné dans un rapport empirique. Aussi la pensée, transcendant la sphère du réel, s'éloigne-t-elle nécessairement du donné de l'existence. Chaque monde mythologique religieux a part d'une hypothèse où le particulier de la forme est conditionné par le sujet même. C'est le développement historique des idées qui exprime l'esprit du temps qui lui est propre. Face à ce problème méthodologique, comment examiner le monde de la Bible? Tout y est-il invention pure? Peut-on un fondement historique à certaines légendes? Lorsque les découvertes de Schliemann, au siècle dernier, ont prouvé que le monde d'Homère plongeait ses racines dans la réalité, on a vu que les vieilles traditions orales pouvaient renfermer certaines descriptions dignes de foi. Si la méthode avait réussi, pour Homère, pourquoi les fouilles archéologiques ne pourraient-elles pas faire la lumière sur certains points de la Bible?

Tel est le problème que Kosidowski s'est efforcé de résoudre, en posant dans son livre la question de savoir ce que la science pense de la Bible. La méthode de l'auteur est comparative. Il commence par noter un certain nombre de traditions orales de la Bible, puis il s'étend sur ce que la science d'aujourd'hui est capable d'en dire. Son livre est donc un commentaire de l'histoire biblique fondé sur des données archéologiques.

Prenons quelques exemples. Les légendes bibliques révèlent à l'examen la présence d'influences très variées. La plus vieille épopée de l'humanité est tout de même celle du héros sumérien Gilgamesh. La Bible n'est pas une création hébraïque originale: elle s'inspire de la tradition mésopotamienne.

La paradis est aussi le fruit de l'imagination sumérienne. Le mythe du déluge est courant chez plusieurs peuples de l'antiquité. Platon lui-même en parle dans *Les Lois*. Le livre de la Genèse contient quelques restes de créations et de fétichismes polythéistes. Le Dieu d'Abraham n'a pas encore de traits universels: il reste tribal. Les légendes des Patriarches rendent compte de la mentalité des anciennes générations hébraïques. La science avance même la thèse que les noms des patriarches ne seraient que des personnifications mythologiques.

La méthode comparative permet d'expliquer en grande partie les coutumes rituelles des Hébreux. C'est ainsi que le sacrifice d'Isaac est inspiré des mythes mésopotamiens. Kosidowski nous apprend que ce qui le prouve, c'est la présence de ce bélier pris par les cornes dans un buisson, dont on a trouvé une sculpture dans les fouilles d'Our. »Cette sculpture devait représenter pour les Sumériens quelque chose de particulièrement sacré, car d'une part, on l'a retrouvée dans l'un des tombeaux impériaux, et d'autre part, elle est d'une facture particulièrement riche: bois recouvert d'or, cornes et buisson de lapis-lazzuli« (p. 80).

Dans les péripéties de l'histoire de Joseph vendu par ses frères, on peut suivre les changements économiques radicaux survenus en Egypte à l'époque. Kosidowski souligne l'étonnante exactitude historique de l'exposé des mœurs égyptiennes qu'on y trouve, particulièrement les descriptions des rites funéraires à l'occasion de la mort de Ja-

cob et de Joseph. Les chroniques égyptiennes sont cependant muettes sur le Joseph de la Bible.

Le mythe de Moïse présente lui aussi plusieurs analogies avec d'autres cultes. »Les textes cunéiformes nous apprennent par exemple que le grand empereur Sargon, fondateur en 2350 av. J.C. du puissant royaume d'Akkad, eut étant enfant le même sort que Moïse: sa mère, qui était prêtresse, le mit au monde en grand secret et l'exposa sur une rivière, dans une corbeille cimentée de résine.« (p. 149-150).

Les cinq livres de Moïse sont un ensemble de traditions orales très diverses du 8<sup>e</sup> au 4<sup>e</sup> siècle av. J.C. (p. 161).

Kosidowski fait observer que les miracles de Moïse ne sont souvent que de simples phénomènes naturels. Le Dieu de Moïse, par exemple, se manifestait dans un buisson »qui brûlait sans se consumer.« Nous savons aujourd'hui qu'il existe, dans la presqu'île du Sinaï, un arbuste, le diptame, ou buisson de Moïse, dont les branches dégagent une huile éthylique très volatile qui s'enflamme rapidement au soleil« (p. 162). Même exemple pour la manne. »En 1927, un zoologue de l'université hébraïque de Jérusalem, Bodenheimer, a trouvé dans la presqu'île du Sinaï une sorte de tamaris qui, au printemps, réagit aux piqûres d'insectes en laissant couler une sorte de liquide douceâtre qui se solidifie rapidement à l'air en petites boules blanches de la grosseur d'un grêlon« (p. 162). Le passage de la Mer Rouge a aussi son explication. Les découvertes géologiques prouvent qu'à l'emplacement actuel du canal de Suez s'étendaient autrefois des marais et des eaux basses, que les Hébreux traversaient facilement. »Mais les Egyptiens, lancés à leur poursuite sur de lourdes charrettes, se seraient égarés et embourbés dans le labyrinthe des marais. Ils auraient même pu être submergés, comme le veut la Bible, car il arrivait dans cette région des grandes coups de vent du Nord-Ouest capables de soulever des vagues énormes et de transformer les marais en eaux profondes« (169).

Kosidowski analyse de la sorte, sur plusieurs centaines de pages, différents événements bibliques qu'il explique en s'appuyant sur diverses découvertes. Il jette une lumière nouvelle sur la genèse de certains cultes: l'Arche d'alliance de l'Ancien Testament est un emprunt égyptien, et les deux cornes de



lumière de Moïse rappellent le culte égyptien du dieu Apis. Certains chercheurs ont acquis la certitude que le *Cantique des cantiques* est un recueil de textes liturgiques chantés à la gloire du dieu Tamuz» (p. 257). Le psaume 29 garde des traces d'un hymne ougaritique. »C'est ce que prouvent avec évidence les concordances d'idées et de noms de lieux, et des vocables empruntés à la langue ougaritique. Dans le *Livre du Prophète Isaïe*, certains vers sont des citations littérales d'une épopée mythologique trouvée à Ougarit.» (p. 256).

L'époque la plus brillante de l'histoire d'Israël s'étend de 1040 à 932 av. J.C. Ce furent les règnes de Saül (1040-1012), de David (1012-972) et de Salomon (972-932), sur lesquels nous renseignent le deux livres de Samuel, les deux livres des Rois et les deux livres des Chroniques. Si l'on en croit l'influence araméenne qu'on y découvre, ces derniers dateraient de la seconde moitié du 4<sup>e</sup> siècle av. J.C. (p. 341). L'histoire de David est un ensemble de traditions orales populaires, et la croyance que David est l'auteur de la majorité des psaumes bibliques est du domaine de la légende. »L'analyse des textes a en effet démontré que la plupart des psaumes sont postérieurs à la captivité de Babylone et ne furent introduits dans la Bible qu'au 3<sup>e</sup> siècle av. J.C.» (p. 356).

Dans le chapitre intitulé »Israël et Judée«, l'auteur s'étend sur l'histoire et la légende de ces deux royaumes, et sur la naissance de l'idée de messianisme, selon laquelle le peuple de Judée était élu par Jehovah pour annoncer le Dieu unique, ce qui donnait un sens national au monothéisme.

Le livre de Kosidowski renferme une analyse critique des principaux chapitres de la Bible. Ce que Spinoza affirmait en s'appuyant sur la critique rationnelle a été prouvé, à l'heure actuelle, par les fouilles archéologiques. La conception du »Livre sacré« est abandonnée; reste le problème des influences historiques, religieuses et culturelles, qui se croisèrent au cours des siècles.

Ce livre contient des faits innombrables, mais encore insuffisants pour expliquer toutes les idées religieuses contenues dans la Bible. Dieu est le commencement et la fin de tout: telle est l'idée fondamentale de la Bible. La genèse de la notion de Dieu est visible, mais Dieu ne renonce pas un in-

stant à sa fonction absolue. Les auteurs de l'Ancien Testament insistent toujours sur sa présence sous quelque forme que ce soit. Les faits ne sont pour eux le point de départ d'une généralisation que prend un caractère religieux absolu et n'envisage jamais de se réconcilier avec la conception inverse. C'est pourquoi l'interprétation religieuse (appelons-la, la légende) a toujours eu plus de présence que les faits eux-mêmes, l'événement ne trouvant sa réalité que dans ce rapport.

Kosidowski n'aborde pas l'aspect méthodologique (donc théorique) du problème. Il est pourtant important de montrer l'élément fondamental du mythe, de même qu'il est nécessaire de saisir la signification du mythe quand il devient mode d'existence. Le mythe, alors, agissait plus que la réalité de laquelle il était né. Le livre de Kosidowski ne donne pas d'explication religieuse philosophique du phénomène biblique. C'est une lacune, mais l'ouvrage peut servir de base d'étude, puisqu'il nous offre déjà la réalité du mythe expliquée.

Reste à faire l'analyse du mythe de la réalité et par là celle de la réalité historique du mythe. Cependant, c'est un problème qui ne relève plus de l'archéologie, mais de la philosophie. On voit là la valeur, mais aussi les limites, du livre de Kosidowski.

Branko BOŠNJAK

Walter Strolz:

*Menschsein als Gottesfrage*

*Wege zur Erfahrung der Inkarnation*  
Neske, Pfullingen, 1965, 240 Seiten

Jede Philosophie stellt die Frage nach dem Sinn der menschlichen Existenz. Die Welt, in der wir leben, und die Zeit, in der wir wirken, finden in der Philosophie als das Problem der Sinn-*deutung* ihren Niederschlag. Da die Ganzheit dieses Verhältnisses zum Sinn der Existenz oft in den Bereich des Empirischen und den des Ideellen, d. h. in die Welt und die Überwelt geteilt wird, entsteht auf dieser Grundlage das Problem des Verhältnisses des Menschen, der nie das Sein transzendieren kann. Von der Zeit des vorphilosophischen Denkens an bis auf den heutigen

Tag bleibt die Frage, was das Sein ist, offen. In der Zeitspanne von den Orphikern bis zur Entmythologisierung des Christentums gibt es verschiedene Deutungsarten des Verhältnisses zwischen dem Existenziellen und dem Eschatologischen.

Im Rahmen des Verhältnisses zwischen Mensch und Gott ist dieses Problem auf folgende Frage zurückzuführen: Was weiß der Mensch von Gott, d. h. kann die Philosophie mehr als die Offenbarung über Gott aussagen, mehr als das Wort Gottes (im christlichen Sinne)? Also, was weiß die Philosophie darüber und ist das der Offenbarung adäquat?

Das ist der Problemenkreis, in dem sich die Studie von W. Strolz bewegt. Strolz ist ein Philosoph der Heidegger'schen Schule im besten Sinne des Wortes. An diese Schule anknüpfend erschließen seine gründlichen Analysen der Gedanken und der Sprache, der Begriffe und der Etymologien neue Möglichkeiten in der Interpretation einzelner Probleme.

Wenn der Verfasser über den Welt-Begriff der neuerzeitigen Metaphysik und ihre Vertreter wie z. B. Kant, Hegel, Nietzsche und Husserl spricht, dann sehen wir verschiedene Möglichkeiten nicht nur des Welt-Bildes, sondern auch die dadurch bedingten Arten des Verhältnisses und der Praxis, weil das niemals nur eine herausgelöste Frage der Theorie ist. Das wird zum Verstehen der Existenz in der Welt, und die Existenz ist ihrerseits immer der Art des Verhältnisses im Sein gleichzusetzen. Der Verfasser betont mit Recht, daß es sich hier weder um die Sphäre des »reinen Denkens« noch um das »Sein an sich« handelt, sondern um das geschichtliche Entscheiden in den Geschehnissen der Welt selbst.

Die existenzielle Analytik des Daseins führt zum eindeutigen Schluß, daß der Mensch in den Grenzen des Seins gegeben ist, d. h. »der Mensch wohnt immer in der Nähe des Todes und ist Sterbender, ein zum Ende Gehender, solange er lebt« (S. 37). Wie wird sich aber der Mensch mit dieser Faktizität abfinden? Wird er sich mit dem Glauben an die Unsterblichkeit der Seele begnügen? Könnte in dieser Hinsicht vielleicht Platos »Phaidon« eine Lösung bieten?

Die christliche Welt findet ihre Antwort auf diese Frage in der Offenbarung. In religiös-theologischer Hinsicht gäbe es hier nichts Unsicheres, weil der

Glaube den Tod besiegt. Was aber, wenn man nicht glaubt? Mit anderen Worten: Kann die Philosophie oder die Theologie das Wesen dieses Problems erfassen?

W. Strolz löst diese Antithesen im Rahmen der neueren Philosophie und der zeitgenössischen Theologie. Seine Analysen lassen nie eine philosophische kritische Stellungnahme vermissen. In immanenter Folge stellt er das Wesen jeder Lösung dar. Der Mensch als ein sprachbegabtes Wesen steht durch seine Sprache stets in einer bestimmten Erfahrung zu allem, was in der Welt ist (als Beispiele dafür dienen Texte von Hobbes, Haman, Novalis, Hölderlin, W. v. Humboldt, Hegel). Hegel sagt, daß die Sprache »das Werk des Gedankens ist« (Enzyklopädie). Das heißt, daß auch die Welt als Gabe der Sprache aufgefaßt werden kann, was Strolz anhand vieler Einzelheiten beweist.

Das Thema lautet weiter wie folgt: Ist das alles Menschenwerk oder das Werk des sich zu Gott verhaltenden Menschen? Auf diesem Wege kommt man zur Frage nach Gott in der neuerzeitlichen Metaphysik. Nietzsches Vermächtnis an die Welt: »Gott ist tot« – hatte seine Vorgeschichte.

Die Darlegung des Gottesbegriffes und der Gottesbeweise führte W. Strolz an Texten von Nicolaus von Cues, Descartes, Leibniz, Kant, Hegel und dem späten Schelling aus. Der Verfasser wählte für dieses Problem sehr charakteristische Texte. Wie erklärt die reine *Ratio* die spekulative Theologie? So, daß sie das Problem des Seins erforscht. Die Wahrheit und das Sein des Seienden wird also nach dem Maß des Menschen bestimmt. Das stellt eine bedeutende Befreiung des Menschen im Rahmen der Philosophie dar. Der Gedanke von dem zureichenden Grunde kann ohne Schwierigkeiten auch auf die letzten theologischen Prinzipien bezogen werden. Obwohl Kant die Grenzen der Vernunft abgesteckt hat, hat er den Bereich des Wirklichen doch deutlich von dem des Theologischen und Eschatologischen abgegrenzt. Bei Hegel ist Gott das Ergebnis der dialektischen Entwicklung des Geistes allein. Hegels Pantheismus stellt in dieser Hinsicht eine Form der Kritik an der christlichen Offenbarung dar. Für diese gesamte Betrachtung ist es äußerst wichtig, daß Gott nicht mehr ein *esse in se subsistens* ist, sondern Gott ist in den Rahmen der menschlichen Subjektivität und seiner Welterfahrung gestellt. (S. 145).

Aufgrund seiner Analysen kommt W. Strolz zum Schluß, daß die metaphysischen Gottesbeweise von Nicolaus von Cues und weiter bis zum späten Schelling überhaupt nicht von Gott, sondern vom Gottesbegriff handeln (S. 155). Was bedeutet das aber? Wenn man nicht auf dem scholastischen Boden des Anselmus bleibt, dann beweist der Gottesbegriff, daß Gott ein widersprüchlicher Begriff ist.

Der Verfasser kommt nicht zu diesem Schluß. Aber, wenn man mit Hilfe der Philosophie nicht zu Gott gelangen kann, sondern nur zum Gottesbegriff (als der verschiedenen Modi der Interpretation), dann ergibt sich daraus zwangsläufig die Frage: Was hatt Gott darzustellen? Nach W. Strolz ist die Philosophie außerstande, darauf eine Antwort zu geben, genausowenig wie Gott auf philosophische Weise begründet werden kann, weil in diesem Dialog zwischen Gott und dem Gottesbegriff unterschieden werden muß. Strolz hat der Theologie die Philosophie genommen. Hier beginnt sein besonderes Problem der Deutung. Gott als Gott wird nicht durch die Philosophie sondern einzig durch die christliche Offenbarung gegeben. Der geoffenbarte Gott offenbart sich dem Menschen und der Welt. Alles andere, was darüber gedacht und geschrieben wird, bleibt offen.

Strolz' Übergang zur Wahrheit der Offenbarung ist vom philosophischen Standpunkt nicht klar. Als Schlußfolgerung seiner wirklich gelungenen philosophischer Interpretationen würde man eher einen »methodologischen Atheismus« erwarten. Wenn er z. B. über die dichterische Erfahrung des menschlichen Schicksals spricht, wie sie in den Texten von Shakespeare und Aischylos zu finden sind, dann wird die Idee vom Menschen-Titanen sichtbar, der berufen ist zu schaffen. Dieser ist keineswegs ein gottesfürchtiger Mensch, sondern der Träger der Auflehnung gegen das Schicksal.

Die Entmythologisierung der biblischen Botschaft faßt Strolz nicht als Kritik an der Bibel auf, sondern als einen möglichen Dialog zwischen dem Logos und dem Mythos, und kommt zum Schluß, daß man entschiedener auf das hören soll, »was geschrieben steht«, und

das bildet dann die Frage, wie man sich zum Gott Abrahams, zum Gott Isaaks, zum Gott Jakobs zu verhalten hat. Darauf ist nach Strolz weder in der theologischen Philosophie noch in der philosophischen Theologie eine Antwort zu finden, sondern man soll auf das Wort Gottes hören. Demnach ist also für den Menschen der einzige Zeuge des geschichtlichen Worte Gottes die Bibel. »In ihr steht geschrieben, wie Gott für und mit uns ist (Is. 8, 10), wie Er mit dem Menschen umgeht, ihn anblickt und anspricht und bei seinem Namen ruft. (Is. 43, 1), erhört und begreift zur Zeit der Huld (Is. 49, 8); wie er ihn aus der Finsternis ans Licht treten (Is. 49, 8-9) und jene zugrunde gehen läßt, die ihn verlassen« (Jer. 12, 13) (S. 288). So kommt er zum Schluß, daß man daran nur glauben kann, sonst nichts. Falls das zum Gegenstand der philosophischen Interpretation wird, dann ist das nicht mehr das Wort der Offenbarung sondern die Meinung einer Subjektivität.

Das ist so, wenn wir die Offenbarung nicht als religiöse Voraussetzung auffassen. Wenn das aber als eine Sphäre der religiösen Subjektivität behandelt wird, was sie auch ist, dann führt uns das zwangsläufig zum Ausgangspunkt zurück, d. h. zum Wesen des philosophischen Dialogs und des philosophischen Verhältnisses.

W. Strolz kommt nicht zu diesem Schluß, sondern er hat in der Deutung Gottes als Gott die biblische Offenbarung über alle mögliche Philosophie gesetzt. Das heißt, daß man an die Offenbarung glauben kann. Damit hat Strolz auch über die philosophische Theologie sein Urteil ausgesprochen, die ebenfalls in das Gebiet der Subjektivität reicht, und die voneinander getrennten Philosophie und Theologie lassen doch an den alten Modus der Existenz zweier Wahrheiten denken.

Das Werk von W. Strolz wird noch viele Fragen in dem jetzigen Dialog über Leben und Welt aufwerfen, in dem auch das Verhältnis zwischen Philosophie und Theologie im Rahmen dieser Konzeption neue Varianten erfahren wird.

Branko BOSNJAK

## MARX AND THE WESTERN WORLD

In a not so distant past in many »Western« countries Marxism was identified with Stalinism, and it has been held that the critique of Stalinism equally hits Marxism. On the other hand no distinction was made between Marxism as a theory and communism as a political movement, and the practice of single communist parties has been regarded as a competent criterion for judging Marxism as a theory. That such and similar simplifications are becoming more and more an affair of the past is testified, among other things, by the international symposium »Marx and the Western World« which was held at the University of Notre Dame (South Bend, Indiana, U. S. A.) from April 24 – April 28, 1966.

Many people were surprised that Notre Dame, well-known as a Catholic university, whose President T. M. Hesburgh is president of the International Association of Catholic Universities, undertook the organization of a symposium on Marxism. While some were inclined to think that the symposium was planned as a refutation of Marxism from the standpoint of the Catholic Church, others more realistically assumed that the purpose of the symposium was the adaptation of the host university to a new, broader line of the Catholic Church. But the formulation of the problem and the list of invited participants showed that the ambitions of this gathering were considerably greater, that it was not merely an attempt to adjust to an accepted general line but rather an endeavour to break forward into the front ranks within the liberal trend in the Catholic Church.

In a letter of invitation which was sent by professor Nicholas Lobkowitz on behalf of the Committee on International Relations of the University of Notre Dame, it was pointed out that many non-Communist scholars, who have devoted themselves to the study of Marx's thought, have approached it as a forerunner of the ideology which has become the guiding principle of the »Communist World« as opposed to the so-called »Western World«. In accord with this it was overlooked that Marx himself was a »Western« thinker, not less than Plato, Rousseau, Hegel or Kierkegaard, and that all elements of his thought were rooted in aspects of the Western tradition.

In order to »reoccidentalize« Marx, to denizen him in the tradition, of which he is a part, and to contribute to a future dialogue, the Committee proposed to organize a symposium centering around four problems:

a) Which elements of Marx's original thought have become an integral part of the »Western« tradition and why?

b) Which elements of Marx's original thought did not become a part of Western thought, though perhaps they would have deserved to?

c) Which elements of Marx's original thought have been neglected by Communists and why?

d) How much of Western criticism of Communism, if adequately understood, turns out to be an implicit criticism of the Western World and its tradition?«

The list of participants was compiled in accordance with such a conception. It included not only philosophers but also sociologists, political scientists and historians, not only non-Marxists and »Marxologists« but also a number of Marxists, and not only Americans, but also scholars from other countries including socialist.

The majority of those invited accepted the invitation. As usual some of them later on cancelled their participation. The symposiasts were sorry to hear that Soviet philosopher E. V. Ilyenkov, who accepted the invitation and sent his paper in time, was prevented from coming by illness.

At the opening of the symposium the introductory speech was made by Nicholas Lobkowicz, and the honour of being the main speaker was given to the German philosopher Iring Fetscher. His paper »The Young and the Old Marx« was an attempt to recall some of the most important problems of the contemporary interpretation of Marx. Rejecting the view that Marx was only an economist or only a politician, a view which overlooks the philosophical dimension of Marx's work, criticising also those who oppose the young and the old Marx and fail to see the »inherent unity of his work« Fetscher tried to show how certain central categories of Marx's thought (praxis, alienation, reification) have been developed in Marx's »Economic and Philosophical Manuscripts«, in the »Sketches for the Critique of Political Economy« and in »Capital«. Pointing to certain differences among these works, in conceptions, method, and style, Fetscher insisted that »one fundamental topic« nevertheless remains the starting and the ending point: *»the quest for transcending capitalistic society towards a more human, free and satisfactory society.«*

While Fetscher's paper was spared from criticism and discussion, each two of the fourteen remaining papers had a common commentator and were followed by discussion. The papers were divided into four groups: »The Philosophical Foundations« (six papers), »The Impact of Marx and Marxism on the Non-Communist World« (four papers), »Marx and Christianity« (two papers). »Marx and the Western World« (two papers).

Discussion started naturally from the »Philosophical Foundations«. The first two papers immediately showed the great difference in approach among those who consider themselves Marxists. Two ardent fighters for Marxism, one French and one Polish, presented two very different variants of Marxism interpretation. The well-known French historian of Marxism Maximilien Rubel, in his brief paper »Did the Proletariat Need Marx and Did Marxism Help the Proletariat?« with great temperament criticized the two main forms in which according to him Marxism appears today – the »institutional« and the »speculative« – maintaining that contemporary Marxism in both of these forms is a negation or a betrayal of the revolutionary ethics which animates the work of Marx. Every Marxism which claims to be systematized thought according to Rubel represents a defection from Marx's original intentions. If intellectuals have a role to play in the workers' movement, they perform it by bringing to that movement »elements of culture« and not by a »ready-made theory or philosophy«. The question »Did the proletariat need Marx?« would have seemed absurd to Marx, and he would have answered it in the negative. Because he did not create a new philosophy, he only gave a »scientific synthesis« which may serve as a basis for ethics of de-alienation.

Whereas the ideas of Rubel, expressed in such a sharp and provocative way aroused attention and brought the disagreement of many participants, the long paper by the young Polish sociologist Włodzimierz Wesłowski »Marx's Theory of Class Domination« found itself in a somewhat inadequate context. Moving mainly within what could be called traditional Marxist conceptions he endeavoured not only to systematize carefully and lay down one aspect of these conceptions but also to work them out in detail independently. Although such a paper would most likely have drawn attention at a more specialized sociological meeting, at a meeting where the fundamental problems of Marxism were being discussed, it did not meet with any intense response. The commentator, professor Alfred G. Meyer from the Michigan State University, paid more attention to Rubel's exposition, and even more to some reflections of his own. »We are all Marxists« declared A. Meyer perplexing by this statement a part of the audience. In explaining this seemingly paradoxical assertion he referred to the fact that West European social thought had adopted piecemeal nearly all the main elements of Marxism although it still refuses to accept Marxism as a whole. »We accept Marx's analysis and diagnosis, but we do not accept Marx's prognosis.«

As if by a curious play of names Meyer was most violently opposed by Professor Gerhart Niemeyer from the University of Notre Dame. In expressing his dissatisfaction that Meyer showed lack of imagination for an alternative to Marxism, Niemeyer energetically disputed the thesis that we are today »all Marxists«. The wide use of the concept of alienation, for example, according to Niemeyer, by

no means confirms the above thesis because this concept can be found before Marx in thinkers such as St. Augustine, Pascal, and Kierkegaard. To such an argumentation the author of this article objected that the concept of alienation is not identical in all the thinkers mentioned, and that it is Marx's and not Augustine's or some other concept of alienation which is alive in contemporary philosophy and sociology. In connection with Meyer's interesting thesis that we are »all Marxists« today, I observed that Meyer's exposition also implicitly contains the opposite thesis that »nobody is a Marxist« (because accepting certain »parts« of Marxism without understanding Marx's thought as a whole is not being a Marxist). The misconception of Marx's thought in its integrity is in fact a characteristic of both non-Marxist thought and a great deal of that which declares itself Marxist. However I suggested that the two seemingly contrary theses of Meyer, the explicit »we are all Marxists« and the implicit »nobody is a Marxist« could be »reconciled« in the requirement that »we all become Marxists«, in the requirement that we rise from a partial understanding and acceptance of Marx's thought to its full comprehension, not in order to remain there but to go forward, towards a fuller understanding of new phenomena and to the revolutionary transformation of the existing.

If the first regular session already presented two Marxists of different types, this repeated itself in the second session when Karel Kosik from Prague and Svetozar Stojanović from Belgrade read their papers. Both of them far from »Marxist« dogmatism, they demonstrated the capability for independent thought and rational argument and raised interest in the audience by their theses. But at the same time they marked the broad span in which the searches of contemporary Marxist thought move. In his paper »Ethics and the Interpretation of Marx« S. Stojanović demonstrated his inclination for empirical-analytical thinking and his ability to apply distinctions which have been developed within contemporary meta-ethics and semantics to the analysis of topical problems of Marxist philosophy. Karel Kosik in his paper »The Individual and History« showed an example of thinking which is founded ontologically and philosophico-historically. Starting from an analysis of the two most widespread theories, that which maintains that history is made by great individuals and the seemingly contradictory one according to which history is made by superindividual forces, Kosik convincingly showed how each of these theories, when it is thought to the end, leads to its opposite. This is natural, because both of them rest on common wrong assumptions, especially on the assumption that the individual and history are in an external relationship. Superior to both of them is the theory which regards history not as an external relationship but as a movement in which the inner unity between history and the individual is constituted, as play. By an extraordinarily fine analysis Kosik showed both the advantages and the weaknesses of the conception of history as a real drama whose outcome is never decided in advance, but only within history. Kosik finished his paper with a positive exposition of the conception which overcomes the opposition between individualism and collectivism, the conception according to which the individual can enter history only because he already is historical, both as an actual product of history and as its potential maker. Historicity does not come to the individual after his entry into history. »Historicity pertains to every individual, it is not a privilege, but a constituent element of the structure of human existence that we call *praxis*.«

The commentator on Kosik's and Stojanović's papers Professor A. James Gregor from the University of Kentucky characterized Kosik's as »interesting but not informative« and criticized Stojanović's predominantly because of insufficient clarity and use of undefined and empirically unverifiable concepts such as »praxis«, »freedom« and »self-realization«. These objections were interesting as an illustration of a still living commonsense and radically positivistic approach to philosophy, an approach which pushes attempts to attain clarity to the limits of triviality. The authors, their commentator and many other participants took part in a discussion in which special attention was paid to Kosik's remarks about the relationship between Marx and his disciples, about the need for Marxism to be true and not only »Marxistic«, the necessity for a »speculative level« in Marxism and the relationship between Heidegger and Merleau-Ponty on one hand, and Marxism on the other.

At the third philosophical session I found myself with my paper paired with Professor Robert C. Tucker from Princeton, the author of the well-known book *Philosophy and Myth in Karl Marx* (reviewed in the first number of *Praxis*).

Tucker's paper »Marx as a Political Theorist«, less provocative and stimulating than his book, possessed more balance, and offered a more many-sided analysis and evaluation of Marx's contribution to political theory. Questions which were discussed here by the author are to a certain extent indicated by the titles of sections: »The State as Alienated Social Power«, »The State as Organized Coercion«, »Historical Forms of the State«, »The Proletarian State«, »The Economy as Polity«, »The Anarchism of Marx«. On the whole this paper was an interesting instance of analysis, which does not start from Marxist positions but arrives at an understanding of Marxism as a thought directed at the »overcoming of the division of labor in all its subordinate forms« and at a »free association of producers« which cannot be separated from a »non-authoritarian existence in the factory«.

In my paper under the somewhat unusual title »The Philosophical and Sociological Relevance of Marx's Concept of Alienation«, which was suggested by the organizers and which I accepted because the critique of certain assumptions contained in it seemed to me a convenient starting point for exposition, I tried to express briefly my basic views on alienation and on the importance of Marx's concept of alienation for philosophy, sociology and human life.

The commentator of the two papers, Professor Marx W. Wartoffsky from Boston University concentrated upon the paper on alienation. In this way, certainly not on purpose, he did injustice to the other paper. As far as his comments on my paper on alienation are concerned I think that he adequately interpreted its main theses and pointed justifiably to certain difficulties and questions which may naturally arise in connection with these theses. Perhaps he only overlooked that answers to at least some of these questions were already given or at least indicated in the paper.

Four »historical« papers devoted to »The Impact of Marx and Marxism on the Non-Communist World« considerably differed both in viewpoint and in the contribution they made to their respective topics. Professor Gerhart Niemeyer's paper »Marx's Impact upon European Socialism« provoked nearly unanimous disagreement (not to say dissatisfaction) from the audience. Maintaining that the connection between Marxism and European socialism was merely a passing phase in the history of the latter, the author tried to picture as vividly as he could the distinction of principle between those »constructive« socialists who hoped to build a better social order by means of constitutional arrangements, new laws and administrative practices, and the »destructive« Marx who by his requirement for a »ruthless critique of everything that exists« appealed to the »revolutionary armed force of nihilistic masses«, »total subversion«, »blind faith in the salutariness of total destruction«. These »critiques« of Marx met with opposition from a number of participants. Professor Gregor, who on the previous day had criticised Marxists, now even more sharply criticised Professor Niemeyer reproaching him for interpreting Marx in a way which is »misleading«. According to Gregor Marx had many defects, but he was not a preacher of »total destruction« or »absolute negation«. That Marx was neither a nihilist nor a preacher of violence was also pointed out by other participants in discussion (for example S. Avineri and M. Rubel). And Marx Wartoffsky observed that the accusation of »total negation« may tempt one to negate Niemeyer's critique totally.

A valuable contribution to the symposium was made by Helio Jaguaribe from Peru, now Professor at Harvard, by his comprehensive study »Marx's Impact on Latin America«. Although himself not a Marxist he showed a fine understanding for the essential content of Marx's thought, and he gave a very informative and interesting survey of the development of pre-Marxist and Marxist socialism in the Latin American countries, as well as of the influence of Marxism upon contemporary non-Marxist progressive movements and social thought of these countries. A valuable and enlightening contribution to the symposium was also given by Helene Carrere d'Encausse from Paris with her paper »Marxism and the Islamic World in the Middle East«. This work whose themes can be intuited from the headings of sections - »I The Facts about the Confrontation of Marxism and of Islam«, »II The Communist-Moslem Confrontation in Soviet Russia«, »III The Evolution of Communism in the Middle East« - incited considerable attention and interest in the audience. The paper of Misamichi Inoki from the Kyoto University, Japan, »Marxian Socialism in the Far East«, being restricted to Japan and China, was somewhat narrower in content that its title indicated. However it also contained valuable information and observations. A small piece of information contained in a foot-note was especially noted: in the »Collected Works« of Mao-

Tse-tung there occur 37 quotations from Lenin's works (mostly from *Philosophical Note-books*), 25 from Stalin's, 6 from Marx's, 2 from Engels's, 2 from the joint works of Marx and Engels.

Under the title »Marx and Christianity« the participants had the occasion to hear the well-known French Jesuit Gaston Fessard (»Is Marx's Thought Relevant to the Christian? A Catholic View«) and the American Protestant, professor at Harvard, James L. Adams (»Is Marx's Thought Relevant to the Christian? A Protestant View«). Père Fessard, known from pre-war times (for his book *Le dialogue communiste-catholique est-il possible?* 1937) as one of the most bitter and unyielding opponents of Marxism, demonstrated his fidelity to his previous views even at the risk of a certain falling behind the official line of the Catholic Church. After he in the first passage maintained that the »first duty« of a Christian is »to understand all the strength of Marxism, but also its extreme weakness« because »Marx initiated Communism, a conception of the world which is in radical opposition with all religion, particularly with Christianity« he proceeded in the same militant spirit without refraining from comparing Communism with Nazism and warning significantly that Hitler was »a proletarian educated by the Marxist trade unions of Vienna«. After he had analyzed in detail the »theological structure« allegedly accepted by Marxism he went over to an expressly political critique of Communist Parties and Socialist states maintaining that lies which are used by »these Churches« (Soviet and Chinese Communist Parties) are »less theirs than those of their common ideology«.

In a different spirit was written the paper of James L. Adams »Is Marx's Thought Relevant to the Christian? A Protestant View«. Quoting sympathetically the view of a German pastor that the kingdom of God is being promoted better by the Marxist atheists than by the churches, and expressing affinities for the contemporary non-dogmatic Marxism, he tried to give an analysis of similarities and differences between Christianity and Marxism. He criticised the Marxist concept of alienation for being »morely sociological« but he maintained that Marxist and protestant Christians could agree that »the historical interpretation of history is decisive, that the meaning of history is to be seen in the struggle between justice and injustice, that these are universal values, that the fulfillment of life requires active criticism and participation in the transformation of social institutions«. What is more, »in its concern for the poor and the neglected and the exploited, in its claim that the criticism of religion is the beginning of all criticism, Marxism (perhaps even in its atheism) is an ally of an authentically Christian interpretation of history.«

In commenting upon Fessard's and Adams's paper, professor Robert S. Cohen from Boston University pointed out that he is neither a Catholic nor a Protestant but a »radical Jewish atheist«, and as he is not a Communist, he is not the most adequate commentator for Fessard's paper (the paper being primarily an attack upon Communists, they should defend themselves). Despite that he tried to indicate a number of defects in Fessard's paper. Starting from Fessard's method of argumentation, which can be reduced to a free use of analogy he also subjected to criticism many other aspects of his exposition (the relationship between man and woman, language, atheism, human history, the proletariat as redeemer, communism and nazism, party etc).

Professor George L. Kline from Bryn Mawr College, well-known as one of the leading American experts on Marxist philosophy in socialist countries (especially in the Soviet Union and Poland), this time undertook to say something about Marx himself. However his paper »Some Objections to Marxist Philosophy« seemed to be a failure. Belittling Marx's early writings, maintaining that these were »neither philosophically original nor philosophically profound« he praised Belinski who was a genuine »rebel against Hegel« and who rejected the Hegelian system »in name of the intrinsic, non-instrumental value of the human person« (whereas Marx allegedly assigned »primary value not to individuals but to societies«). Further he accused Marx for not having distinguished between the two senses of »materialism«, for having mixed up different meanings of »concrete« and »abstract« etc. A number of participants in the discussion rejected these objections to Marx as inadequate.

The most outstanding speaker of the symposium Herbert Marcuse (now at the University of California, San Diego) did not send his paper in advance, nor did he attend the symposium from the beginning. However at the decisive moment he made his appearance and read his text. His paper provoked special curiosity in



advance because it was announced under the title »The Obsolescence of Marxism«. The surprise of the title was dispersed by Marcuse in his first sentence, explaining that a question-mark had been left out from the printed title by mistake. He did not wish to argue *for* the obsolescence of Marxism, but *against* such a thesis. Marxism according to Marcuse is not obsolete because all essential theses of Marx's analysis of capitalism have been confirmed by most recent developments. Social production and social relations remain regulated by market value, the satisfaction of human needs is still a by-product of production of profit, the contradiction between wealth and its destructive use is still growing and becoming sharper, and so is the contradiction between the social character of production and its private control. However not only Marx's analysis still holds but also his prognosis. The internal disintegrating tendencies in capitalism are still at work, and the syndrome of »a possible revolutionary potential« is made by the national-liberation movements in underdeveloped countries, the new strategy of the working class in Europe, the underprivileged strata in the affluent society, the new radical intellectuals and the youth. Although these theses seemed insufficiently realistic to some participants, all were impressed by the fact that the well-known socialist »pessimist« Herbert Marcuse had now started speaking not merely with »optimism« but with confidence, declaring himself frankly to be a Marxist and announcing the nearness of the coming of socialism.

In the general discussion nearly all of the most active participants of the symposium took part again, and a number of the most important controversial questions were discussed anew. G. Fessard once more made a fiery speech against Marxism, and S. Stojanović stressed the value of creative Marxism pleading for further discussions on concrete problems on a broader international platform. The last speaker J. Adams pleaded for a more critical attitude toward capitalism and Christianity.

On the whole the Notre Dame symposium was an interesting contribution to contemporary discussions on Marxism. The value of this contribution will be easier to assess when all the papers are published in a book. But even now it is possible to say that the symposium incited its participants to further work and thinking. For European participants the symposium was of interest also as an indication of the contemporary situation of Marxism in the U. S. A., a situation which considerably differs from that in the fifties and even from that at the beginning of the sixties. Whereas until recently Marxism was regarded only as the ideology of the opposing camp, today more and more the belief prevails that Marxism is thought which represents an inseparable part of European philosophy and culture, and which, whether we agree with it or not, must be seriously studied. At the Notre Dame symposium uncompromising anti-Marxist views were expressed but they did not give the tone to the symposium. The majority of participants were non-Marxists but they were ready to enter into a real dialogue with Marxism. There is no doubt that such dialogues at least create a favourable atmosphere for the development of philosophical thought. Therefore one should give recognition to the organizers, and especially to Professor Lobkowicz who tactfully prepared and conducted the symposium.

Gajo PETROVIĆ



## PRAXIS – EDITION YOUGOSLAVE 1966

## SOMMAIRE

3ième ANNEE, № 1, JANVIER – FEVRIER 1966

STO JE POVIJEST ? (QU'EST-CE QUE L'HISTOIRE ?): Vladimir Filipović: *Priroda i povijest* (La nature et l'histoire, 3-11), Eugen Fink: *Likvidacija proizvoda* (La liquidation du produit, 12-23), Kostas Axelos: *Pitanje sheme i puta svjetske povijesti* (La question du schéma et du chemin de l'histoire mondiale, 24-33), Gajo Petrović: *Povijest i priroda* (Histoire et nature, 34-40), Agnes Heller: *Urijednost i povijest* (Valeur et histoire, 41-50), William D. Niemann: *Povijest, priroda i istina* (Histoire, nature et vérité, 51-55), Umberto Cerroni: *Pravo i historija* (Le droit et l'histoire, 56-69), Sveta Stojanović: *Moralnost revolucionarne avangarde kao historijska pretpostavka socijalizma* (La moralité de l'avant-garde révolutionnaire, postulat historique du socialisme, 70-76), Mladen Caldarović: *Demokratske institucije i revolucionarni kontinuitet* (Les institutions démocratiques et la continuité révolutionnaire, 77-81), Iring Fetscher: *Historijske pretpostavke socijalizma*: (Les postulats historiques du socialisme, 82-89), Gustav Wetter: *Da li ukidanje privatnog vlasništva prevladava klasnu podjelu* (L'abolition de la propriété privée dépasse-t-elle la division de classe, 90-96), Erich Hahn: *Kauzalitet i posredovanje* (Causalité et médiation, 97-100), Ivan Kuvačić: *O pristupu povijesnim zbivanjima* (Sur l'abord des événements historiques, 101-105). – PORTRETI I SITUACIJE (PORTRAITS ET SITUATIONS): Predrag Vranicki: *Engels i filozofija* (Engels et la philosophie, 106-114). – MISAO I ZBILJA (PENSÉE ET REALITÉ): Ante Pažanin: *Marx i dijalektički materijalizam* (Marx et le matérialisme dialectique, 115-130). DISKUSIJA (DISCUSSION): John Lach: *Još jednom o otuđenju* (L'aliénation, encore une fois, 131-138). – PRIKAZI I BILJESKE (COMPTES RENDUS ET NOTES): David Riesman: *Stratègie ouvrière et néo-capitalisme* (Rudi Supek, 139-142), David Riesman: *Usamljena gomila* (La foule solitaire, Ivan Kuvačić, 142-145), Francois Chatelet: *La naissance de l'histoire* (Vladimir Premec, 145), Georg Jánoska: *Die sprachlichen Grundlagen der Philosophie* (Vladimir Premec, 145-146), Vicente Muno: *Delgado: La logica nominalista en la Universidad de Salamanca 1501-1530* (Vladimir Premec, 146). – FILOZOFSKI ŽIVOT (VIE PHILOSOPHIQUE): Danko Grlić: *Simpozij o povijesnosti u Zwetllu* (Le symposium de Zwettl sur l'historicité, 147-150), *Kratke informacije* (Nouvelles brèves, 151-152).

3ième ANNEE, № 2, MARS – AVRIL 1966

UMJETNOST U SVIJETU TEHNIKE (L'ART DANS LE MONDE DE LA TECHNIQUE): Danko Grlić: *Čemu umjetnost* (A quoi bon l'art?, 155-166), Ivan Focht: *Umjetnička tehnika i tehnifikacija umjetnosti* (Technique artistique et

- Philosophie und Kunst, II, № 3, pp. 308-324
- Délégation des philosophes yougoslaves en Hongrie, II, № 3, pp. 367-369
- Sozialismus und Ethik, II, № 4, pp. 379-394
- KOLAKOWSKI Leszek**  
La compréhension historique et l'intelligibilité d'histoire, II, № 1/2, pp. 22-32
- LACHS John**  
Alienation Revisited, II, № 1/2, pp. 236-243
- MARKOVIĆ Mihailo**  
Cause and Goal in History, II, № 1/2, pp. 102-112  
Man and Technology, II, № 3, pp. 343-352  
The Personal Integrity in Socialist Society, II, № 4, pp. 405-412
- MUMINOVIĆ Rasim**  
Philosophie der Heimat, II, № 4, pp. 434-448
- NIETMANN William D.**  
History, Nature and Truth, II, № 1/2, pp. 66-70
- PEJOVIĆ Danilo**  
Technology and Methaphysics, II, № 1/2, pp. 202-216  
L'art et l'esthétique, II, № 3, pp. 296-307  
Visite des philosophes yougoslaves en Roumanie, II, № 3, pp. 369-370
- PESIĆ-GOLUBOVIĆ Zaga**  
What is the Meaning of Alienation?, II, № 3, pp. 353-359
- PETROVIĆ Gajo**  
Histoire et nature, II, № 1/2, pp. 71-77  
Kritik im Sozialismus, II, № 1/2, pp. 177-191  
Dialectical Materialism and the Philosophy of Karl Marx, II, № 3, pp. 325-337
- Les philosophes yougoslaves en URSS, II, № 3, pp. 370-376  
Marx and the Western World, II, № 4, pp. 498-503
- POSAVAC Zlatko**  
L'art dans le monde de la technique, II, № 1/2, pp. 257-258
- STOJANOVIĆ Svetozar**  
The Morality of the Revolutionary Avant-Garde as the Historical Pre-supposition of Socialism, II, № 1/2, pp. 159-164
- SUPEK Rudi**  
André Gorz: Stratégie ouvrière et néo-capitalisme, II, № 3, pp. 363-366  
L'homme sans mesure sociale, II, № 4, pp. 413-420  
Edgar Morin: Introduction à une politique de l'homme, № 4, pp. 489-491  
Serge Mallet: Le Gaullisme et la Gauche, II, № 4, pp. 491-493
- SIFLER Ljerka**  
Lucien Goldmann: Pour une sociologie du roman, II, № 3, pp. 360-363
- TADIĆ Ljubo**  
Le prolétariat et la bureaucratie, II, № 4, pp. 449-475
- TORDAI Zádor**  
Le caractère ouvert et déterminé de l'avenir, II, № 1/2, pp. 78-85
- VRANICKI Predrag**  
Sur certains problèmes des rapports dans le communisme, II, № 1/2, pp. 229-235  
Einige Gedanken über Humanität in der Theorie und der geschichtlichen Praxis, II, № 4, pp. 479-488
- WETTER Gustav**  
Überwindung der Klassenspaltung durch Beseitigung des Privateigentums? II, № 1/2, pp. 165-171
- ZIVOTIĆ Miladin**  
Is Equality a Moral Value of our Society, II, № 4, pp. 395-404





## **AN DIE MITARBEITER UND LESER**

Der Hauptteil der Zeitschrift PRAXIS bringt in der Regel Artikel über ein bedeutendes Thema oder Problem (der Maximalumfang der einzelnen Beiträge beträgt 20 Schreibmaschinenseiten mit normalem Abstand). Die nächsten Hefte werden folgenden Themen gewidmet sein (in Klammern die letzte Frist zur Einsendung der Manuskripte):

**BÜROKRATIE, TECHNOKRATIE UND FREIHEIT** (bis zum 1. 2. 1967)

**AKTUALITÄT DES MARXSCHEN GEDANKENS** (bis zum 1. 3. 1967)

**PHÄNOMENOLOGIE UND MARXISMUS** (bis zum 1. 4. 1967)

**SCHÜPFERTUM UND VERDINGLICHUNG** (bis zum 1. 8. 1967)

Ausser dem thematischen Teil beinhaltet die Zeitschrift auch folgende Rubriken (in Klammern ist der grösstmögliche Umfang der einzelnen Beiträge angegeben, und zwar in Schreibmaschinenseiten mit normalem Abstand):

**PORTRÄTS UND SITUATIONEN** (bis zu 16 Seiten)

**GEDANKE UND WIRKLICHKEIT** (bis zu 16 Seiten)

**DISKUSSION** (bis zu 12 Seiten)

**BUCHBESPRECHUNGEN UND NOTIZEN** (bis zu 8 Seiten)

**DAS PHILOSOPHISCHE LEBEN** (bis zu 6 Seiten)

Alle Manuskripte werden in zwei Exemplaren an folgende Adresse erbeten: Redaktion der Zeitschrift PRAXIS, Odsjek za filozofiju Filozofskog fakulteta, Zagreb, Ulica Đure Salaja b. b. In Betracht können nur jene Manuskripte gezogen werden, die bis jetzt noch nirgends veröffentlicht wurden. Die Manuskripte werden nicht zurückgesandt. Die in den einzelnen Beiträgen zum Ausdruck gebrachte Meinung deckt sich nicht unbedingt mit der Meinung der Redaktion.

