

PRAXIS

REVUE PHILOSOPHIQUE

πραξις

A quoi bon Praxis ● DE LA PRAXIS –
B. Bošnjak: Considérations sur la praxis –
G. Petrović: La praxis et l'être – P. Vranicki: Sur le problème de la praxis – D. Grlić: Pratique et dogme – R. Supek: Dialectique de la pratique sociale ● PORTRAITS ET SITUATIONS – D. Pejović: J.-P. Sartre ● PENSEE ET REALITE – M. Kangrga: Philosophe, que penses-tu? ● DISCUSSION – P. Vranicki: De la coexistence ● COMPTES-RENDUS ET NOTES: Sur les livres de K. Axelos, E. Bloch, V. Ehrlich, E. Fink, S. Lukić, R. Tucker, A. Schmidt et autres ● VIE PHILOSOPHIQUE: Sur le colloque international philosophique de Royaumont et autres rencontres philosophiques

1 • 1965

PRAXIS

REVUE PHILOSOPHIQUE

Comité de rédaction

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

Rédacteurs en chef

Danilo Pejović et Gajo Petrović

Secrétaire de rédaction

Boris Kalin

Rédacteur technique

Zlatko Posavac

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

EDITION YOUGOSLAVE: prix du numéro 250 dinars (étranger, 0,8 dollars ou l'équivalent en devises convertibles). Tarif d'abonnement pour 1965 (six numéros): 1.200 dinars (étranger: 4 dollars ou l'équivalent en devises convertibles).

EDITION INTERNATIONALE: prix du numéro, Yougoslavie 1.000 dinars, étranger 1,5 dollars ou l'équivalent en devises convertibles. Tarif d'abonnement pour 1965 (4 numéros): Yougoslavie 3.000 dinars, étranger 5 dollars ou l'équivalent en devises convertibles.

LES ABONNEMENTS se règlent par chèque au compte numéro 400-17-608-86 de la revue Paris. Les abonnements de l'étranger se règlent par chèque au même compte sous l'intitulé: PRAXIS, Zagreb. Narodna banka Jugoslavije, SDK pri filijali 417. Il est recommandé d'écrire lisiblement les noms et adresse de l'abonné et d'indiquer au verso l'année pour laquelle l'abonnement est payé.

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

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

SOMMAIRE

A quoi bon Praxis 3

DE LA PRAXIS

Branko Bošnjak / Betrachtungen über die Praxis 9
Gajo Petrović / Praxis und Sein 26
Predrag Vranicki / On the Problem of Practice 41
Danko Grlić / Practice and Dogma 49
Rudi Supek / Dialectique de la pratique sociale 59

PORTRAITS ET SITUATIONS

Danilo Pejović / Jean-Paul Sartre 71

PENSEE ET REALITE

Milan Kangrga / Was denkst du, Philosoph? 87

DISCUSSION

Predrag Vranicki / De la coexistence 106

COMPTES RENDUS ET NOTES

Milan Kangrga / Alfred Schmidt, Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx	113
Danilo Pejović / Ernst Bloch, Tübinger Einleitung in die Philosophie	119
Danilo Pejović / Kostas Axelos, Marx – penseur de la technique	120
Gajo Petrović / Robert Tucker, Philosophy and Myth in Karl Marx	122
Zlatko Posavac / Sveta Lukić, Estetička čitanka (Ästhetisches Lesebuch)	127
Rudi Supek / Vera S. Erlich, Porodica u transformaciji (La famille en transformation)	130
Branko Bošnjak / Ludvik Vrtačić, Einführung in den jugoslawischen Marxismus–Leninismus	132
Danko Grlić / Eugen Fink, Nietzsches Philosophie	133
Zlatko Posavac / Istorija Estetiki I – Geschichte der Ästhetik I	133

VIE PHILOSOPHIQUE

Danko Grlić / Le colloque international de philosophie de Royaumont sur Nietzsche	141
Branko Bošnjak / Der dritte internationale Kongress für die mittelalterliche Philosophie	144

IN MEMORIAM

Palmiro Togliatti	147
-----------------------------	-----

A QUOI BON PRACTIS?

Il y a tant de revues, aujourd'hui, et si peu de gens qui les lisent! A quoi bon donc encore une?

C'est que, dans toute cette surabondance, il nous semble que nous n'avons pas une seule revue qui réponde à nos désirs: une revue philosophique qui ne soit pas étroitement »spécialisée«, une revue philosophique qui ne soit pas seulement philosophique, mais qui traite aussi des problèmes actuels du socialisme yougoslave, du monde et de l'homme contemporains. Ce que nous désirons, ce n'est pas une revue philosophique de caractère traditionnel, mais pas non plus une revue théorique générale, dépourvue de pensée centrale et n'offrant aucune physionomie déterminée.

L'idée de lancer une revue de ce genre n'est pas venue du pur désir de faire naître une revue offrant une physionomie nouvelle, parmi toutes celles qui sont théoriquement possibles; l'idée est née de la conviction où nous sommes qu'une revue de ce genre répond à un besoin vivant de notre temps.

Le socialisme est la seule issue humaine offerte à l'humanité dans les difficultés où elle se débat, et la pensée de Marx la base théorique et l'inspiration la plus adéquate de l'action révolutionnaire. L'une des causes principales de l'insuccès et de la déformation de la théorie et de la pratique socialiste au cours des dernières décennies, est à chercher précisément dans le manque d'attention accordée à la »dimension philosophique« de la pensée de Marx, dans la négation ouverte ou dissimulée de son essence humaniste. Le développement d'un socialisme authentique, humaniste, ne saurait se faire sans le renouveau et le développement de la pensée philosophique de Marx, sans une étude plus approfondie de l'oeuvre de tous les marxistes importants, et sans une approche vraiment marxiste, révolutionnaire, non dogmatique, des questions ouvertes de notre temps.

Le monde contemporain est encore le monde de l'exploitation économique, de l'inégalité nationale, du manque de liberté politique, du vide de l'esprit, le monde de la misère, de la faim, de la haine, de la guerre, de la peur. Aux anciennes terreurs, il s'en est ajouté de nouvelles: la destruction atomique n'est pas seulement un avenir possible, elle se réalise aujourd'hui déjà, dans les cauchemars et les

angoisses qui empoisonnent notre vie quotidienne. Les succès sans cesse grandissants de l'homme dans la création des moyens de « domination » de la nature, le transforment, avec un succès sans cesse grandissant, en instrument auxiliaire de ses propres instruments. Et la pression de l'impersonnalité des masses, et les méthodes scientifiques de « manipulation » des masses, s'opposent de plus en plus au développement d'une personnalité humaine libre.

Il ne faut pas sous-estimer les efforts conscients accomplis par les forces sociales progressistes afin de surmonter cet état de choses inhumain et de réaliser un monde meilleur. Il ne faut pas oublier non plus les importants succès remportés dans cette lutte. Mais il ne faut pas manquer de remarquer que, même dans les pays où s'accomplissent des efforts pour la réalisation d'une société réelle humaine, les formes héritées de l'inhumain ne sont pas maîtrisées, et qu'apparaissent certaines déformations qui n'existaient pas auparavant.

Le philosophe ne peut pas regarder avec indifférence tous ces événements, non parce que, dans une situation difficile, chacun doit apporter sa contribution, et le philosophe comme les autres, mais parce qu'à la racine de toutes ces difficultés se trouvent des problèmes dont la solution est impossible sans la participation de la philosophie. Mais si la philosophie contemporaine tient essentiellement à contribuer à la solution de la crise mondiale contemporaine, elle ne doit pas être réduite à l'étude et à l'interprétation de sa propre histoire; elle ne doit pas être non plus une construction scolaire de systèmes encyclopédiques; encore moins l'analyse des méthodes de la science contemporaine ou la description de l'emploi quotidien des mots. Si elle veut être la pensée de la révolution, la philosophie doit se tourner vers les soucis essentiels du monde et de l'homme contemporains, et si elle veut atteindre l'essence du quotidien, elle ne doit pas hésiter à s'éloigner de lui en apparence, en plongeant dans les profondeurs de la « métaphysique ».

En réponse à ces conceptions, ce que nous désirons, c'est une revue qui ne soit pas philosophique, dans le sens où la philosophie n'est qu'un domaine particulier, une discipline scientifique sévèrement dissociée de toutes les autres, et des problèmes quotidiens de la vie de l'homme. Ce que nous désirons, c'est une revue philosophique dans le sens où la philosophie est la pensée de la révolution: la critique impitoyable de tout ce qui existe, la vision humaniste d'un monde vraiment humain, et la force inspiratrice de l'action révolutionnaire.

Le titre de « Praxis » a été choisi parce que la « pratique » cette notion fondamentale de la pensée de Marx, est ce qui exprime le mieux la conception de la philosophie exposée plus haut. L'emploi du mot dans sa forme grecque ne signifie pas que nous concevons la notion comme elle a été conçue quelque part dans la philosophie grecque. Nous avons seulement voulu nous prémunir contre la conception pragmatiste et « marxiste vulgaire » de la pratique, et signifier que nous visions le Marx originel. De plus, le mot grec, même si

on ne l'entend pas tout à fait dans le sens grec, peut servir à rappeler que, à la façon de l'ancien Grec, réfléchissant sur ce qu'il y a de plus quotidien, nous n'omettons pas pour autant ce qu'il comporte de non-quotidien et d'essentiel.

Les questions que nous désirons traiter dépassent le cadre de la philosophie considérée comme spécialité. Ce sont des questions où se rencontrent la philosophie, la science, l'art et l'action sociale, des questions qui ne concernent pas seulement tel ou tel fragment de l'homme, ou tel ou tel individu, mais l'homme en tant qu'homme. C'est en nous conformant à cette orientation vers des problèmes qui ne peuvent s'enfermer ni dans une spécialité particulière, ni même dans la philosophie conçue comme une spécialité, que nous nous efforcerons de rassembler nos collaborateurs. Nous désirons que collaborent à cette revue non seulement des philosophes, mais aussi des artistes, des écrivains, des savants, des hommes publics, tous ceux que les questions vitales de notre temps ne laissent pas indifférents.

Sans la compréhension de l'essence même de la pensée de Marx, il n'y a pas de socialisme humaniste. Mais notre programme n'est pas seulement d'aboutir, par l'interprétation de la pensée de Marx, à sa compréhension «exacte», ni de faire qu'elle ne soit que «défendue» sous cette forme «pure». Nous ne tenons pas à la conservation de Marx, mais au développement de la pensée révolutionnaire vivante inspirée par Marx. Le développement d'une telle pensée exige une discussion largement ouverte, à laquelle prennent part aussi des non-marxistes. C'est pourquoi notre revue publiera non seulement des travaux de marxistes, mais aussi les travaux de tous ceux qui s'occupent des problèmes théoriques qui nous concernent. Nous estimons que des critiques intelligents peuvent contribuer davantage à la compréhension de l'essence de la pensée de Marx que des adeptes bornés et dogmatiques.

Les points de vue exposés dans les travaux particuliers ne devront pas être attribués à la rédaction, mais aux auteurs signataires. Comme les lecteurs pourront le voir, les membres de la rédaction eux-mêmes ne sont pas toujours d'accord entre eux sur tous les points. La publication dans la revue d'un travail quel qu'il soit, que l'auteur fasse ou non partie de la rédaction, ne signifie pas que la rédaction soit en accord avec le point de vue exposé par l'auteur, mais seulement qu'elle considère ce travail comme un apport appréciable à la discussion sur les problèmes actuels du monde et de l'homme contemporains.

La revue «Praxis» est publiée par la Société croate de philosophie, dont le siège est à Zagreb. Cela se reconnaît dans la composition de la rédaction. Cependant, on ne peut pas traiter séparément les problèmes de la Croatie et ceux de la Yougoslavie, et les problèmes de la Yougoslavie d'aujourd'hui ne peuvent être isolés des grandes questions du monde contemporain. Ni le socialisme ni le marxisme ne sont quelque chose d'étroitement national, et le marxisme ne peut pas être le marxisme, le socialisme ne peut pas être le socialisme, s'ils s'enferment dans des cadres nationaux étroits.

Conformément à ces conceptions, la revue ne se contentera pas de traiter certains thèmes spécifiquement croates ou yougoslaves, mais elle s'attachera aussi, et d'abord, aux problèmes généraux de l'homme contemporain et de la philosophie contemporaine. Les thèmes seront abordés sous un angle socialiste et marxiste, donc internationaliste. A côté des collaborateurs de Croatie, nous nous efforcerons de rassembler des collaborateurs des autres républiques yougoslaves, d'autres pays et même d'autres continents, et en même temps que l'édition croate de la revue (en langue serbo-croate), nous publierons une édition internationale (en allemand, en anglais et en français). L'édition internationale n'a pas pour but de «représenter» la pensée yougoslave à l'étranger, mais d'encourager la collaboration philologique internationale pour l'étude des questions cruciales de notre temps.

Nous ne croyons pas que notre revue puisse «résoudre» ou même poser tous les problèmes actuels du monde contemporain. Nous ne le tenterons même pas. Nous nous efforcerons de nous concentrer sur certaines questions-clés. C'est la raison pour laquelle la revue ne se fera pas seulement au hasard des travaux qui lui parviendront; tout d'abord, la rédaction va proposer des questions déterminées dont elle jugera qu'elles sont importantes et qu'il est opportun de les traiter. Nous espérons que nos collaborateurs et nos lecteurs nous aideront à choisir ces thèmes.

Orientant la revue vers les questions cruciales de la philosophie et du monde contemporains, la rédaction s'efforcera de faire que la revue cultive une critique impitoyable de la réalité existante. Nous considérons qu'un esprit critique allant jusqu'à la racine des choses, sans reculer devant une conséquence quelle qu'elle soit, est l'une des caractéristiques essentielles de toute philosophie véritable. Nous estimons également que personne ne saurait jouir du droit exclusif ni du monopole de la critique quels qu'en soient le genre ou le domaine. Il n'est pas de problème, général ou particulier, qui soit seulement le problème intérieur de tel ou tel pays ou le problème privé de tel ou tel groupe social, organisation ou individu. Cependant, nous considérons que la tâche essentielle des marxistes et des socialistes des divers pays est d'étudier à la lumière de la critique, outre les problèmes généraux du monde contemporain, les problèmes de leurs propres pays. C'est ainsi que la tâche primordiale des marxistes yougoslaves est de faire une étude critique du socialisme yougoslave. C'est par cette étude critique que les marxistes yougoslaves pourront apporter le plus, non seulement à leur propre socialisme, mais aussi au socialisme mondial.

Si notre revue s'«approprié» le droit d'une critique limitée par rien d'autre que par la nature même de la chose critiquée, cela ne signifie pas que nous demandions pour nous-mêmes une position privilégiée. Nous estimons que le «privilegé» de la critique libre doit être général. Nous ne voulons pas dire par là que tous les fruits de la libre critique sont obligatoirement «bons»: «La presse libre reste

bonne, même si elle produit de mauvais produits, car ces produits sont les apostats de la nature de la presse libre. Un castrat reste un mauvais homme, même s'il a une belle voix.» (K. Marx)

Si tout peut être objet de critique, la revue «Praxis» ne doit pas en être exempte. Nous ne pouvons promettre à l'avance que nous souscrirons à tous les blâmes, mais nous saluerons toute discussion critique publique de la revue. Nous considérons que même une critique des plus défavorables n'est pas forcément un mauvais signe: «Les clameurs de ses ennemis ont pour la philosophie la même signification que les premiers pleurs de l'enfant pour l'oreille craintive et attendrie de la mère, c'est le cri de vie de ses idées, qui ont brisé l'écorce conformiste hiéroglyphique du système, et qui ont éclos dans les citoyens du monde.» (K. Marx)

Naturellement, notre but n'est pas de susciter des «clameurs» contre nous-mêmes. Notre plus grand désir est de contribuer, dans la mesure de nos possibilités, au développement de la pensée philosophique et à l'édification d'une communauté humaine des hommes.

BETRACHTUNGEN ÜBER DIE PRAXIS

Branko Bošnjak

Jeder Dialog über Begriffe muss notwendigerweise die Kontinuität, d. h. die Immanenz ihrer Entwicklung im Auge behalten. Was bedeutet das aber? Warum ist es notwendig, sich noch vor der Erörterung eines Problems darüber zu unterrichten, was vorher darüber gedacht worden ist? Ist das nicht ein unnützes Hineinziehen eines Begriffs in die Geschichte, die schon durch die Tatsache selbst, dass sie Vergangenheit ist, vielleicht kein Thema ist, das uns heute etwas sagen könnte? Bei den naturwissenschaftlichen Disziplinen könnte dem so sein. Doch für die Philosophie ist ihre Geschichte ein integrierender Bestandteil der Philosophie überhaupt. Deswegen ist die Erforschung der Geschichte philosophischer Probleme ein Weg in den geistigen Umfang und Inhalt des philosophischen Denkens überhaupt. Wenn man weiß, was vorher gedacht worden ist, kann man frühere Irrtümer vermeiden, andererseits es werden auch frühere positive Errungenschaften sichtbar. Die Kontinuität enthüllt ihr eigenes Wesen, ihre Entwicklung und ihren Einfluss.

Dieses methodologische Vorgehen ist auch beim Erklären des Begriffs Praxis vonnöten. Bei der Interpretation des Marxschen Begriffs der Praxis werden heute sehr gegensätzliche Thesen aufgestellt. Wie kommt es dazu? Zu diesen verschiedenartigen Auffassungen kommt es aus dem Grunde, weil der Inhalt des besprochenen Begriffs nicht immer klar bestimmt ist. Darf beim Interpretieren die Möglichkeit angenommen werden, dass es Begriffe gibt, von denen wir alle wissen, was sie bedeuten? Das kann man, doch werden dadurch Klarheit und Bestimmtheit nicht gewährleistet.

Der Begriff Praxis soll das Wesen der menschlichen Existenz auszudrücken. Die Interpretation der Praxis setzt aber eine bestimmte Philosophie als Ganzes voraus. Und Wahrheit ist eben das Ganze der Gesamtentwicklung. Folglich kann vom Anfang erst am Ende gesprochen werden, bzw. das Ende enthält das am Anfang selbst Dagewesene. Ein Anfang ohne sein Ende ist gar kein Anfang. Denn wessen Anfang wäre es, wenn dem nichts folgen würde?

Als der Terminus Praxis zur Bezeichnung der menschlichen Tätigkeit wurde, behielt er nicht mehr denselben Bedeutungsinhalt. Das Problem ist in dieser Hinsicht auch heute noch kein anderes geworden.

Verfolgen wir nun in kurzen Zügen die philosophische Entwicklung des Begriffs Praxis, um aus dem Ganzen Unterscheidende, und im Verschiedenen die geschichtliche Auffassung über die Stellung des Menschen in der Welt des Seins zu erschen. Von da aus wird sich auch der Gesichtskreis für die weitere Forschung vor uns auftun.

PRAXIS IN DER MYTHOLOGIE

Das griechische Wort »πράξις« (jonisch: πρήξις, Verb: πράσσω) kann mit *Handeln, Tätigkeit, Praxis* übersetzt werden. Der Begriff Praxis hat eine lange Geschichte und Vorgeschichte. Denn schon die Mythenwelt spricht von der Praxis. Zu jener Zeit war die Auffassung der menschlichen Existenz untrennbar an das ideelle Verhältnis zur Götterwelt gebunden. Raum gab es da für alle. Die Götter hatten ihre Funktionen unter sich gut verteilt, denn so hatten es auch die Menschen auf Erden getan. Und so wurde die Erde zum Vorbild für den Himmel.

Praxis war zuerst bloss ein Göttername. Es gibt zwar keine genaueren Angaben darüber. Dennoch weiss man, dass der Mensch eben in der Götterwelt die nötige Beständigkeit und Sicherheit für sein Tun und Schaffen gesucht hat. So wäre die Gottheit Praxis der allgemeine Ausdruck des Menschen für die irdische Existenz. Diese Gottheit konnte als Beschützerin jeder menschlichen Tätigkeit gelten. So beteuern einige Autoren gar nicht zu Unrecht, dass anfangs alles menschliche Handeln in zwei Begriffen enthalten war. Es waren dies zwei Musen, deren Namen eben den menschlichen Existenzmodi höchst adäquat waren: *Theoria und Praxis*.¹ Neben dieser allgemeinen Bedeutung hatte Praxis ihre Funktion auch auf dem Gebiete des Eros. Die Göttin Afrodite hatte viele Tempel, und diese ihr gewidmeten Kultorte waren immer massenhaft besucht. Auch die Stadt Megara hatte einen grossen Tempel der Afrodite. Aus überlieferten Texten weiss man, dass die Megaräer ihre Afrodite Praxis genannt haben.² Sie war Schutzgöttin der Verliebten, der Ehe und der Familie. Die Göttin Praxis stellte Ideal und Hoffnung des Menschen dar.

In der Welt von Homers Mythen steigt die *Praxis* auf den realen Boden des menschlichen Lebens herunter. Das ist jetzt eine Kategorie, die den Menschen sowohl ihr Streben als auch die ihnen gesetzten Grenzen andeutet. In der »Odyssee« (3, 72) ist die Praxis

¹ Hier wäre es nicht angebracht, auf alle Einzelheiten und auf die verschiedenen Thesen in der Literatur über dieses Problem einzugehen.

² Der Name Praxis muss nicht, wie einige Autoren meinen, eine Ableitung (bzw. Abkürzung) von Praxithea (Name einer attischen Heldin) sein, denn in den Texten (z. B. bei Euripides) trifft man auf den Begriff Praxis auch in der Bedeutung von Liebesverhältnis.

eine Handlung, die in einer bestimmten Absicht ausgeführt wird, d. h. man weiss genau, was man erreichen will oder möchte. Hier ist Praxis der Gegensatz zu einer nutzlosen Handlung, zu der es auf Grund ungenügender Entscheidung oder Überlegung kommt. In den Texten der »Odyssee« umfasst die Praxis schon die Tätigkeit sowohl eines Einzelnen als auch des ganzen Volkes. So liest man z. B. in der »Odyssee« (3, 82) den Vers: »Nicht in Geschäften des Volkes, im eigenen; dieses vernimmt jetzt...«. Ausserdem bedeutet *Praxis* auch eine nutzlose Anstrengung, d. h. eine Tätigkeit, welche die bestehenden Hindernisse nicht zu überwinden vermag (z. B. sinnloses Weinen).³ Das bedeutet nicht Enttäuschung, sondern Realität. Der Mensch kann auch manchmal zufrieden sein mit dem Geleisteten, doch es geschehen auch Dinge, die nicht ausschliesslich in seiner Macht stehen. Und so blieb in der Mythologie der Begriff *Praxis* als Ausdruck und Beweis der Anwesenheit des Menschen, obwohl das objektive Geschehen nicht eben in den Lauf des menschlichen Willens und seiner Bedürfnisse übertragen werden kann.

Der Mythos hat seinen Inhalt und auch seinen Umfang gezeigt: *Praxis* ist: Gottheit, Liebe, alltägliches Handeln, Sache des Einzelnen wie auch des ganzen Volkes.

In der weiteren Entwicklung des Denkens verblieb die Praxis ausschliesslich auf dem Boden der Realität. Das menschliche Leben wurde immer mehr zu einem Problem des Menschen selbst, und immer weniger blieb es ein eschatologisches Ideal.

DER TERMINUS *PRAIXIS* IN DER ANTIKEN PHILOSOPHIE

In der griechischen Philosophie ist der Begriff *Praxis* als Problem sowohl des Handelns als auch des Denkens klar bei dem Atomisten Demokrit ausgedrückt. Es ist dies kein blosser Zufall, denn Demokrit hat versucht, die Prinzipien der Ethik auf einer rationalen Auffassung der Welt und des Lebens zu gründen. Die Rolle des Menschen ist gross und verantwortungsvoll, denn der Mensch ist dazu berufen, sich selbst zu erhalten und zu entfalten. Der alte Weise sinnt nach über die Atome des Kosmos. Doch auch beim Mensch – meint er – gelangt man zu einer Basis, die nicht weiter teilbar ist (atomon). Es sind dies ethischen Prinzipien, die die Grundlage des Daseins ausmachen. Im Fragment 177 sagt Demokrit: »Weder verdunkelt edle Rede schlechte Tat, noch wird gute Tat durch der Rede Lästerung zuschanden«. Eine gute *Praxis* muss um sich selbst nicht Sorge tragen. Das ist die Botschaft des alten Denkers an alle, die imstande sind, vernünftig zu denken. Und wer nicht so denkt, schliesst sich selbst aus dem konstruktiven Dialog aus.

Durch das Begreifen des Handelns und der Wirklichkeit kann der Mensch einsehen, dass nicht alles bis zum Ende vorausgesehen werden kann. Es gibt Ereignisse, um die man nicht im voraus wissen kann. Es ist dies nichts Irrationales, sondern eine Vielfältigkeit, die sich in der Verbindung von verschiedenartigen Einflüssen äussert.

³ Odyssee 10, 202; 10, 568; Iliade 24, 524; 24, 550.

Deswegen ist das Problem des Anfangs und des Endes eines Handelns höchst bedeutend. Mit Recht sagt Demokrit, dass der Anfang der Praxis in der menschlichen Kühnheit (tolma) liegt, und über das Ende herrscht das unsichere Geschick, der Zufall. Dennoch meint er: »Vorher sich zu beraten, vor den Handlungen, ist besser als nachzubedenken.« (Frg. 66). Das menschliche Leben muss ständig auf die Praxis gerichtet sein. »Tüchtige Werke und Taten, nicht Worte soll man erstreben« (Frg. 55). »Fortwährendes Zaudern lässt die Taten nicht zur Vollendung kommen« (Frg. 81).

Hier findet man schon eine bedeutende Erfahrung verallgemeinert: Nicht das Wort ist wichtig, sondern die Tat; nicht leere Worte, sondern die reale Handlung. Der Mensch ist das, was er macht und was er vollbringt. Diese Gedanken bleiben auch weiterhin aktuell.

Das Problem der tugendhaften Praxis und der tugendhaften Taten soll zum bedeutendsten Ziel des Menschen werden. Und dies wird der Mensch erreichen, wenn er nach dem strebt, was dauerhaft und edel ist. Dadurch erschliesst Demokrits Problem der rationalistischen Ethik auch der politischen Praxis einen Wirkungskreis, die es genau wissen muss, worin die Menschlichkeit des Menschen beruht. Der Kampf um die Menschlichkeit muss den Hauptinhalt der politischen Praxis ausmachen. Deswegen sagte auch Demokrit: »Die Armut in einer Demokratie ist dem gepriesenen Glück bei den Fürsten um soviel mehr vorzuziehen wie Freiheit der Knechtschaft« (Frg. 251).⁴ Knecht des Reichen zu sein kann nicht das politische Ideal einer echten politischen Praxis sein.

In Platons Philosophie hat der Begriff Praxis mehrere Aspekte. Platon meint mit Recht, dass für das Leben die Praxis des Staates von höchster Bedeutung ist. Jeder Staat muss Sorge tragen, so eine Ordnung zu haben, dass er die gerechte Praxis von der ungerechten leicht unterscheiden kann. Um gerecht verfahren zu können, d. h. um die gerechte Praxis zu verwirklichen, muss der Mensch zuerst sich selbst zu einer harmonischen Persönlichkeit ausbilden. Mit Recht meint Platon, dass die philosophische Tätigkeit auch eine Metamorphose der Persönlichkeit ermöglicht. Wenn jemand die Probleme des Kosmos erforscht, muss er selber »kosmios«, d. h. harmonisch werden. Die drei Teile der Seele (Vernunft, Herz und Begierde) müssen harmonisch zusammenwirken. Erst dann, sagt Platon, kann man zum Handeln übergehen, was immer dabei vorliegen mag: Habe, Körperpflege oder aber Staats- oder Privatangelegenheiten. Bei allen diesen Tätigkeiten wird diejenige Praxis gerecht und schön sein, die der Grundauffassung von der Harmonie des Daseins entspricht. Und Klugheit wird nur jenes Wissen sein, das solch einer Praxis als Wegweiser dient. Damit ist klar, dass ungerechte Praxis eben jenes Handeln ist, welches Disharmonie hervorruft. Prinzip so einer Praxis ist nicht Klugheit, sondern Dummheit (Der Staat, IV. 17). Ein gerechter Staat kämpft um das allgemeine Wohl. Auf so einer Basis kann die gerechte Praxis verwirklicht werden (Der Staat, VI. 16).

⁴ Die Fragmente der Vorsokratiker, griechisch und deutsch von Hermann Diels, 5. Auflage, herausgegeben von W. Kranz, 1935, Berlin.

Jeder Einzelne hat seine Verpflichtungen gegenüber der Gemeinschaft und dem Staate. Zweifelsohne sind Verpflichtungen eine Voraussetzung der gesellschaftlichen Existenz. Im Erfüllen solcher Verpflichtungen sich und den anderen gegenüber erscheint die Praxis entweder als eine freiwillige oder aber als eine nicht freiwillige (Der Staat, X. 7 und X. 5). Platon meint, dass das Ausüben der Praxis von einer Seelenerregung begleitet wird, und dass es – folglich – nicht möglich ist, die gesamte Praxis in die zwei Kategorien des freiwilligen und des nicht freiwilligen Handelns zu fassen. Wenn z. B. jemand etwas im Zorn ausführt, so würde diese Praxis in der Mitte zwischen den beiden eben erwähnten Kategorien stehen (Gesetze, IX. 8).

Der Tradition der Philosophie Sokrates' entsprechend, dass die Begriffe in der Ethik erlernbar sind und dass Tugend identisch ist mit Wissen, beteuert Platon, dass echte Praxis durch Wissen realisiert werden kann (Alk., I. 117 D). Auf Grund der echten Praxis erlangt der Mensch Zufriedenheit und Seelenruhe. Das ist der Weg zur ethischen Seeligkeit. Doch stehen Erkenntnis (episteme) und Praxis beim wirklichen Handeln selbst nicht immer im Einklang. Denn so mancher sieht ein, was er tun müsste, und dennoch handelt er nicht so. Dieser Erfahrung gibt der römische Dichter im Vers Ausdruck: *Video meliora proboque, deteriora sequor*. Da es also zur Disharmonie zwischen der Erkenntnis und dem Handeln kommt, so ist es nötig, von verschiedenen Arten der Praxis zu sprechen.⁵

In seinen Texten unterstreicht Platon das Problem der Wertung der Praxis. Entscheidet bei der Wertung der Praxis der äussere Erfolg? Platon meint in der »Apologie« (C. 19), dass bei der Wertung der Praxis der äussere Erfolg nicht entscheidet. Dabei denkt er an Sokrates' Tod. Das Kriterium für die Praxis ist nicht bloss die Praxis, bzw. ihr Erfolg oder Misserfolg, sondern es sind dies die positiven Prinzipien, nach denen das geschichtliche Geschehen vor sich gehen soll. Es ist psychologisch völlig fassbar und annehmbar, wenn Platon sagt, dass schon der bloße Versuch einer guten Praxis im Wesentlichen gut ist, ohne Rücksicht auf seinen Erfolg oder Misserfolg (s. Phaidros c. 58 und Gorgias c. 62). Wer gut handelt, ist ein guter Mensch. Jedermann, der die gute Praxis pflegt (eu prattein), ist glücklich (Der Staat, I). Das Entscheidende in der Praxis ist nicht bloss das Was, sondern auch das Wie des Handelns (s. Symposion, c. 8 und 9). Und das bedeutet, dass zur Erreichung des Ziels nicht zu einem jeden Mittel gegriffen werden darf, wie man z. B. zur Zeit der Inquisition gedacht hat.

Platons Ansichten über die Praxis sind in seiner Philosophie begründet. Das Wesen des Platonismus ist, im Veränderlichen das Unveränderliche zu begreifen. Das gilt sowohl für die Theorie als auch für die Praxis. Deswegen ist Platons Ideal des Staates so beschaffen, dass es für immer Gültigkeit hat. Es darf nicht abgeändert werden. Wenn es sich ändert, so bedeutet das, dass es nicht vollständig ist. Die Praxis kann am besten von den Philosophen ausgeübt werden, denn diese kennen die Welt der Ideen.

⁵ Dieses Problem bearbeit Platon im Dialog »Protagoras«

Platons Problem der Praxis gilt als Problem noch heute. Die Frage gipfelt darin: Kann der Staat als Ganzes eine ideelle Praxis verbürgen, die zugleich auch allgemeine Gerechtigkeit bedeuten würde, in der dann jeder einzelne seinen passenden und ihm angemessenen Platz finden würde? So ein Ideal wäre aber Utopie. Wenn der Staat mit seinem Herrscher an der Spitze der einzige Ausübende der Praxis ist, dann bleibt die Diskussion sowohl über den Herrscher wie auch über so einen Staat stets eine offene Frage. Woran kann man ermessen, dass der ideale Herrscher gefunden worden ist? Das kann man nicht nach den Worten, sondern nur nach den Taten entscheiden. Dadurch sind wir notwendigerweise auf einen Prozess angewiesen, der sein Ende nie erreicht. Der ständige Weg über die Praxis ist das einzige, was übrigbleibt. Deswegen wird auch jedes Ideal zu einem relativen, d. h. es wird historisch. Und das ist schon ein Beweis dafür, dass die Praxis des Platonismus diesen nötigen geschichtlichen Rahmen nicht besitzt.

Das Ideal konnte bleiben. Doch für das Leben ist es überaus wichtig, was eben verwirklicht werden kann und wie zu erreichen ist. Die Menschen leben nicht nur in abstrakten Kategorien. Darüber war sich Aristoteles viel mehr im klaren als Platon. Mit seiner Bemerkung, dass die Wahrheit über Platon sei, hatte Aristoteles nicht nur Platons Theorie im Auge, sondern auch die Anwendung dieser Lehre im menschlichen Leben.

Bei Aristoteles hat der Begriff Praxis schon seine spezifischen Bestimmungen. Das Problem liegt nicht nur darin, das Verhältnis der einzelnen Möglichkeiten im Bereich der menschlichen Aktivität zu erforschen. Man muss allgemein ein Kriterium für so eine ganze Reihe von Kategorien des menschlichen Lebens bestimmen. Wovon soll man da ausgehen? Können wir z. B. bestimmen, wann ein Mensch gut ist? Auch für Platon war es wichtig zu erforschen, ob es schwer ist, gut zu sein oder wenigstens gut zu werden. Aristoteles erörtert z. B. in der »Nicomachischen Ethik« unter anderem die Frage: Wie lange soll man jemandem zürnen, der zu uns schlecht gewesen ist? Das ist ein ethisches Problem. Doch wie soll man es lösen? Hatte Pythagoras recht, als er sagte, dass alles Zahl und Zahlenverhältnis ist? Es steckt darin viel menschliche Erfahrung. Wenn man gerecht sein will, dann muss man gute Taten mit guten Taten erwidern. Schon dadurch erreicht man das Pythagoreische Zahlenverhältnis. Also, die Frage wird doch auf einen realen Boden übertragen. Und das ist die Auffassung von der Praxis und ihren Modi.

Aristoteles ist klar, dass das Kriterium des Guten nicht als eine abstrakte Kategorie behandelt werden kann. Er beteuert, dass abstrakt zwar vom Schönen, aber nicht auch vom Guten gesprochen werden kann. Er sagt, dass der Gehalt des Guten stets mit dem Handeln in Verbindung steht (en praxeî); das Schöne aber findet sich auch bei unbeweglichen Wesen (Met. 1078 a 31). Dem Guten jedoch begegnet man nur im Bereich des praktischen Lebens, und zwar bei den Wesen, die sich bewegen. Blosses Nachdenken ohne Handeln bringt keine inhaltliche Veränderung mit sich. Da der Mensch nicht nur Bewusstsein ist, so wäre auch eine Existenz ohne Praxis unmöglich.

Mit der Praxis kann auch die Notwendigkeit logischer Axiome bewiesen werden (Identität, Widerspruch, das Ausschliessen des Dritten). Aristoteles führt sehr eklatante Beispiele dafür an. Wenn jemand beteuern würde, dass gleich ist, was sich widerspricht, so könnte man z. B. die Frage stellen, warum sich jemand nach Megara begibt, wenn er dorthin gehen muss, und nicht zu Hause in Athen sitzen bleibt, wenn er meint, dass Hingehen und Nichthingehen dasselbe sei. Oder wenn er auf seinem Wege an eine Kluft kommt, so wird ihm nicht gleich sein, ob er sie umgeht oder hineinfällt. Aristoteles schliesst daraus, dass auf Grund der praktischen Tätigkeit alle Menschen darüber urteilen, was besser und was schlechter ist (Met. 1018 b 12–31).⁶

Bei Aristoteles ist Praxis ein Handeln, das auf ein Ziel gerichtet ist, das aus dem Wesen des Seienden hervorgeht. Keine Tat, die ihr Ende (ihre Grenze) hat, ist Selbstzweck (telos), sondern sie ist auf ein Ziel gerichtet. *Praxis ist folglich das Handeln, in dem ein Zweck vorhanden ist* (Met. 1048 b 18–35). Das Ausüben der Praxis mittels der Bewegung nennt Aristoteles bestimmten Zustand.

Haben Praxis und Bewegung von etwas Grenzen? Ja, unbedingt. Denn die Grenze ist Endpunkt von etwas, d. h. eine Ganzheit, über die es unmöglich ist weiterzugehen. Da ist auch die Form des Seienden (eidos) als Endpunkt jedes Dinges (to telos). Dieser Endpunkt ist der äusserste Punkt für Bewegung und Praxis. Um dieses zu erkennen, muss man auch das Problem des Denkens erforschen.

Aristoteles meint, dass die Philosophie die Wissenschaft von der Wahrheit genannt werden kann. Das Ziel aller theoretischen Forschung ist die Wahrheit und das der praktischen Erforschung die Tat (ergon). Wenn die Praktiker Beziehungen in der Welt des Seienden erforschen, dann suchen sie nicht nach einer Ursache an sich (das ist ein Problem der Ersten Philosophie), sondern das, was jetzt ist, und das, worauf sich das Jetzt bezieht. Hier beginnt das Problem der Theorie und der Empirie. Am Anfang seiner Metaphysik erklärt Aristoteles, wie der Mensch durch das Denken und das Gedächtnis zur Erfahrung (empeireia) gelangt ist. Die Erfahrung ist dem Wissen (episteme) und dem Können (tehne) ähnlich. Zu Wissen und Können kommt man durch Erfahrung. Ohne Erfahrung gelangt man nur zum Zufall (tyche). Die Erfahrung ist demnach Resultat einer gegebenen Praxis (des Handelns). Menschen mit Erfahrung sind oft fähiger als diejenigen, welche bloss wissen, aber keine Erfahrung besitzen.

Das Wissen hat wieder seinen Vorteil vor der Empirie, denn derjenige, der etwas weiss, der kennt auch die Ursache davon (aitia). Er kennt das Warum, und der Praktiker kennt nur das Was. Aristoteles

⁶ Hier wird die Auffassung klar, dass die Praxis das Kriterium der Wahrheit ist. Ich möchte da noch hinzufügen, dass diese Auffassung auch der Scholastik nicht fremd blieb. So beweist z. B. Anselmus, dass das Handeln massgebend ist für die Bestimmung der Wahrheit. Die Wahrheit liegt im Wesen der Dinge. Wenn wir uns, sagt Anselmus, an einem Orte befänden, wo es Heil- und Giftpflanzen gibt, und wenn uns jemand beteuern würde, dass diese Pflanzen heilbar sind, und dabei selber von jenen anderen ässe, dann wäre für uns massgebender das, was er tut, als das, was er spricht (Anselmus: Dialogus de veritate).

teles meint, dass die theoretischen Wissenschaften vor den praktischen zu stehen kommen und dass jene wichtiger sind als diese. Beim Suchen nach jenem Warum ist das zweifellos der Fall.

Es gibt keine Menschentat ohne den handelnden Menschen. Die Praxis als Handeln ist dasselbe wie der freie Wille (to proaireton). So ist die schaffende Praxis an den freien Willen gebunden (Met. 1025 b 20–25).

Wenn Aristoteles sagt, dass das Handeln und der freie Wille dasselbe sind (to auto gar to prakton kai to proaireton), dann hat er die Einheit des menschlichen Denkens im Auge. Einzig der Mensch ist Schöpfer. Der Mensch ist der Träger aller möglichen Tätigkeiten. Der Begriff Praxis ist bloss ein Teil des menschlichen Handelns in der Welt der Dinge. Von diesem Problem hat Aristoteles eine sehr klare Vorstellung. In den Met. 1025 b 20–25 sagt Aristoteles dass jeder Gedanke (dianoia)⁷ *entweder ein praktischer oder ein künstlerisch-schöpferischer oder aber ein theoretischer ist* (hoste ei pasa dianoia e praktike e poietike e theoretike . . .). Das bedeutet, dass sich die gedankliche und geistige Aktivität des Menschen auf Folgendes bezieht: 1) auf das menschliche Handeln, 2) auf das künstlerische Schaffen und 3) auf das Erörtern von Problemen (mit denen sich die Erste Philosophie beschäftigt, nachher auch die anderen Disziplinen). Demgemäss ist die »praktike« als Problem des Denkens nur ein Teil der menschlichen gedanklichen Tätigkeit. Aus der obigen Verteilung ist zu ersehen, dass das Denken entweder handelt oder bildet (schafft) oder theoretisiert (betrachtet).

Aristoteles' Deutung der Praxis enthält schon die Möglichkeit, die Qualität der Praxis zu unterscheiden. Ist alles, was getan wird, Praxis? Mit anderen Worten, ist es möglich, das Wort Praxis mehrdeutig zu gebrauchen? Zweifellos ist dem so. Wie das Wort »das Seiende« mehrdeutig gebraucht wird (z. B. bedeutet nicht dasselbe: eine gesunde Gesichtsfarbe, eine gesunde Gegend oder eine gesunde Arznei), so ist auch der Begriff Praxis in seiner Anwendung mehrdeutig. Wenn Aristoteles sagt, dass die Praxis solch ein Handeln ist, in dem das aus dem Seienden selbst folgende Ziel enthalten ist, dann ist klar, dass auch das betreffende Ziel, das die Verwirklichung (Entelechie) einer Möglichkeit, d. h. einer bestimmten Praxis ist, von dem Inhalt des Seienden abhängig sein wird. Wenn jemand, z. B., weniger Nahrung zu sich nehmen würde, um abzumagern, dann wäre das keine echte Praxis (im obigen Sinne), denn hier folgt das Ziel nicht aus dem Wesen des Dinges selbst.

Praxis wäre Verwirklichung dessen, was noch nicht ist, was aber dem Wesen der Substanz nach (hypokeimenon) verwirklicht werden kann. Das dialektische Verhältnis zwischen dem Möglichen und dem Wirklichen ist ein Prozess des ständigen Übergangs. Die Praxis wäre das Ende oder die Grenze so einer Entwicklung. Das würde bedeuten, dass Praxis verwirklichter Inhalt ist. Damit steht auch der Gedanke des Aristoteles in Verbindung, dass sich die menschliche gedanklich-geistige Tätigkeit entweder als praktische oder

⁷ In Platons Philosophie bedeutet »dianoia« die Erkenntnis auf dem Gebiete der Mathematik.

künstlerisch-schöpferische oder theoretische Tätigkeit verwirklicht. Hier kann man den Begriff »das Denken« durch »Philosophie« übersetzen. So würde man zu einer Einteilung der Philosophie in die theoretische, die praktische und die poetische kommen, wie sie Aristoteles auch vorgenommen hat. Zur theoretischen Philosophie gehört die Theorie (Erste Philosophie, Mathematik, Physik), zur praktischen: Ethik, Ökonomik, Politik, und zur poetischen das künstlerische Schaffen. Philosophie ist der allgemeine Ausdruck für Praxis. Wenn man unter dem Begriff Praxis nur den praktischen Teil der Philosophie verstehen würde, dann würde man das, was für Aristoteles weniger wichtig ist (denn die Theorie steht vor der Praxis), für die gesamte Praxis halten. Das bildet aber nur einen Teil der Praxis. Das Problem ist komplizierter: Der Mensch ist ein Wesen von dreierartiger Aktivität. Diese dreierartige Aktivität macht die Ganzheit des menschlichen Wesens aus. Dabei befasst sich der eine mit diesem, der andere mit jenem Teile. Bei Aristoteles gibt es noch nicht den Marxschen Begriff des ganzen Menschen, in dem sich die Entfremdung der Arbeitsverteilung nicht mehr äussern würde. Aristoteles hat deutlich gesagt, dass es drei Hauptgebiete der menschlichen Tätigkeit gibt. Er sucht die Lösung nicht für alle drei Teile in einem Träger. Bei Aristoteles handelt es sich um den Menschen als den Schaffenden, der seine freie Stelle in der Polis einnimmt (zoon politikon). Ohne die Aktivität in der Polis ist der Mensch nicht im vollen Sinne Mensch. In Verbindung damit meint Aristoteles, dass die Sklaverei als gesellschaftliches System aus der Natur des einzelnen Menschen erklärt werden kann. Das ist eine unhistorische Auffassung. Praxis ist für Aristoteles das Problem des freien Staatsbürgers. Diese geschichtliche Bedingtheit muss man vor Augen haben, wenn man von Aristoteles spricht.

Aus dem Dargelegten ersieht man, dass bei Aristoteles der Begriff Praxis im engeren und im weiteren Sinne interpretiert werden kann. Im engeren Sinne ist Praxis das, was Gegenstand des menschlichen praktischen Handelns ist. Der theoretische Ausdruck dafür ist die »filosofia praktike«. Im weiteren Sinne bedeutet Praxis eine Synthese der drei erwähnten Gebiete, die eben das menschliche Handeln, das künstlerische Schaffen und die reinen Probleme der Theorie umfassen. Eine Erklärung dieser Synthese konnte das Zeitalter der Antike nicht geben. Das ist ein Problem der neuzeitlichen Theorie und Technik, und am umfassendsten wird darüber in der marxistischen Philosophie gesprochen.

Aus dem *Zeitabschnitt des Hellenismus* muss man für den Begriff Praxis eine Formulierung anführen, die für die nacharistotelische Entwicklung wesentlich ist. Das ist die Beteuerung (schriftlich belegt bei Diogenes Laertius), dass die Natur den Menschen sowohl für die Theorie als auch für die Praxis befähigt hat. Für diese Meinung findet man viele Argumente bei den Stoikern und in ihrem Kosmopolitismus. Die stoische Idee vom Menschen war sehr rationell: Niemand ist Sklave der Natur nach. Aristoteles' Thesen von der Sklaverei der Natur nach, waren damals schon lächerlich geworden.

Die Natur als Ideal bestimmte auch das Wesen der Praxis als menschliches Handeln überhaupt. Dieses Problem ist der Hauptinhalt der stoischen Ethik. Ziel der Praxis ist das Ideal der Weisen. Das ist zugleich das Ende, das die Menschen über die Götter erhebt. Demnach kann der Mensch durch eine bestimmte Praxis zum höchsten Wesen im Kosmos werden. Das ist das Ergebnis der stoischen Auffassung der Praxis. (Hier ist es nicht möglich, die Ausführungen über die Idee der Praxis eingehender zu erörtern).

In der römischen Philosophie war das Problem des menschlichen Lebens und des menschlichen Handelns viel aktueller als das reine Theoretisieren. Die Römer liessen sich von der Philosophie im Handeln, nicht im Sprechen belehren (*facere docet philosophia non dicere*). Deswegen war auch in ihrem Suchen nach dem griechischen Erbe der Begriff Praxis von besonderer Bedeutung. Das ist aus den Texten Senekas, Marcus Aurelius' und Epiktets zu ersehen.

In der römischen Philosophie wurde der griechische Begriff Praxis durch das Wort *actio* (das Verb: *ago*, griechisch: $\acute{\alpha}\gamma\omega$) ins Lateinische übersetzt. Man könnte das Wort *actio* mit Tun, Handeln, Tätigkeit übersetzen.

Das Problem der Praxis konnte aber ohne die geschichtliche Interpretierung des Menschen nicht völlig gelöst werden. Der stoische Mensch der Natur war zu sehr an den Kosmos und zu wenig an die Gesellschaft und das geschichtliche Geschehen gebunden. Doch obschon die Philosophen der Antike das Problem nicht mit den Augen der neuzeitlichen Denker sehen konnten, haben sie dennoch den richtigen Weg angebahnt. Dieser Weg zeigt sich in der These, dass das Problem der menschlichen Existenz das Problem seiner Praxis ist. Obwohl es in der Antike verschiedene Antworten darauf gab, ist doch schon damals das Wesentliche richtig begriffen worden: Wenn man wissen will, was der Mensch ist und was für einen Menschen man braucht, muß man über das Problem der Praxis sprechen. Damit wird das Ziel ins Auge gefasst. Aber der Inhalt liegt in der Geschichte des Menschen selbst.

DER BEGRIFF PRAXIS IN MARX' PHILOSOPHIE DIE KRITIK HEGELS UND DER PHILOSOPHIE ÜBERHAUPT

Die Wirklichkeit oder die Realität der Welt ist das Hauptproblem der Marxschen Philosophie. Im Rahmen der Geschichte wird die Welt zum Werk des Menschen. Hier eben beginnt das Problem. Geschichte ist nicht bloss das Vergangene. Geschichtlichkeit ist Art und Umfang der menschlichen Tätigkeit in der Welt des Seienden. Ohne Geschichte würde der Mensch gestaltlos bleiben. Um sich zu bejahen, muss er sein Wesen verwirklichen. Und dieses Wesen kann nur durch die Praxis realisiert werden, als die Summe und Synthese des menschlichen Daseins überhaupt.

Der antike Begriff der Praxis hat den Rahmen des Einzelwesens und seiner Beziehung zum Kosmos nicht überschritten. Die Welt des Kosmos konnte aber die menschliche Geschichte nicht ersetzen,

und auch der Einzelne im Staate konnte nicht zum vollen Träger der Geschichte werden. Deswegen ist man leichter und früher zur Theorie vom Menschen als zu seiner Praxis gekommen.

In der neueren Philosophie findet man einen bedeutenden Versuch der Synthese des Verhältnisses von Theorie und Praxis in Hegels Philosophie. Hegels Art, die menschliche Existenz zu interpretieren, war nie eine bloße abstrakte Aneinanderreihung von Kategorien. Und so konnte Marx aus Hegels »Phänomenologie des Geistes« die realen Probleme des Menschen und seiner Geschichte entnehmen. Hegel stieß nämlich in seiner Explizierung des Phänomens von Geist und Bewusstsein auch auf das Problem des Arbeitsprozesses und der Beziehungen auf dem Gebiete des Handelns. So wurde die Auffassung von Praxis zum Bestandteil der Erörterung der Theorie. Die menschliche Praxis äussert sich auf verschiedene Weise. Doch ist diese praktische Seite für Hegel nicht das Grundlegende im Menschen, sondern nur eine Bestätigung der Bewegung in der Welt des Geistes, etwas, was die gedanklichen Kategorien der Bewegung ergänzt. Dieser Inhalt, für sich selbst genommen (ausserhalb der gegebenen Schemata), zeigt in der Welt des Konkreten eine reale Macht, weil er eigentlich der Ausdruck bestimmter gesellschaftlicher und geschichtlicher Beziehungen ist, in denen sich der Mensch durch seine Arbeit äussert. Hier ist auch die menschliche Praxis. Bei diesem Problem geht Hegel bis in die Einzelheiten. Das Verhältnis Subjekt-Objekt im Arbeitsprozess enthält auch die geschichtliche Tätigkeit des Menschen.

In Hegels Philosophie hat der Mensch seinen Platz in der Welt, in der Unmittelbarkeit, mit ihren Gründen und ihrem Inhalt. Deswegen liegt der Hegelsche Begriff der Praxis in der Immanenz des Geschehens. Dieser Wesenszug geht oft verloren in abstrakten Auslegungen. Und dennoch ist sie vorhanden. In seiner »Phänomenologie des Geistes« sagt Hegel, die Hand sei das Ding an sich eines jeden Menschen als Individualität. Die Hand ist ebenso wichtig für die Verwirklichung des Menschen wie die Sprechorgane. Die Hand ist der geistige Schöpfer des menschlichen Glückes. »Man kann von ihr sagen, sie ist das, was der Mensch tut; denn an ihr als dem tätigen Organe seines Sichselbstvollbringens ist er als Beselender gegenwärtig...«⁸ Hegel stimmt überein mit der Meinung, dass man nach dem Gesicht eines Menschen nicht schliessen kann, ob er gerecht ist oder ein Schurke. »Das wahre Sein des Menschen ist vielmehr seine Tat; in ihr ist die Individualität wirklich...«⁹ Die Tat hat die Macht, dass sie kein blosses Zeichen ist, sondern das Ding selbst. Und eben dieses Ding ist der Mensch als Individuum. Dadurch hört er auf, für andere Menschen nur ein gedachtes Wesen zu sein. Das wahre Sein ist folglich nur die Tat und nicht das Aussehen des Einzelnen. Demnach ist der Mensch nicht das, was er nach unserer Meinung tun könnte, sondern das, was er tatsächlich tut. Der Mensch kann sich irren und meinen, dass sein Inneres

⁸ Hegel: Phänomenologie des Geistes, hersg. von Johannes Hoffmeister, Verlag von Felix Meiner, Hamburg 1952, S. 231.

⁹ *ibid.*, S. 236.

etwas anderes ist als seine Tat, doch ist dem nicht so. Solche Überlegungen über Absichten und Möglichkeiten (doch ohne Tat) sind nach Hegels Meinung dem müssigen Denken zu überlassen. Vor dem Handeln kann die Natur der Individualität als Fähigkeit, Talent, Charakter u. ä. bestimmt werden. »Das Tun ist nämlich nur reines Übersetzen aus der Form des noch nicht dargestellten in die des dargestellten Seins...«¹⁰ Der Zweck des Handelns muss vor dem Handeln selbst klar sein. Das Individuum kann nicht wissen, was es ist, bis es sich nicht durch das Handeln dargestellt hat. Das Problem liegt folglich im Übergang des Zwecks in die Wirklichkeit. Doch das kommt ohne Arbeit nicht von selbst. »Die Notwendigkeit des Tuns besteht darin, daß Zweck schlechthin auf die Wirklichkeit bezogen ist, und diese Einheit der Begriffe des Tuns, es wird gehandelt, weil das Tun an und für sich selbst das Wesen der Wirklichkeit ist.«¹¹

Hegel ist klar, dass das menschliche Handeln nicht in einer Reihe von Isoliertheiten vor sich geht. Es besteht ein reales gesellschaftliches Verhältnis, das für jede Arbeit Stelle, Art und Möglichkeit bestimmt. Über diese Probleme spricht Hegel in seiner »Phänomenologie des Geistes« im Abschnitt: Herrschaft und Knechtschaft. Der Unterschied liegt in Selbständigkeit und Unselbständigkeit des Selbstbewusstseins. Doch im Handeln tritt das eine Individuum dem anderen gegenüber. So kommt es hier zu Gegensätzen, denn es besteht ein doppeltes Handeln: das eigene und dann das Handeln durch den anderen. Deswegen ist es kein Wunder, dass der eine des anderen Tod herbeiwünscht, denn es wird ja auch ein Kampf geführt auf Tod und Leben. Es bestehen da zwei gegensätzliche Gestalten des Bewusstseins: die eine ist selbständig und die andere unselbständig, jene ist Herr, und diese ist Knecht. »Der Herr bezieht sich auf den Knecht mittelbar durch das selbständige Sein; denn eben hieran ist der Knecht gehalten, es ist seine Kette, von der er im Kampfe nicht abstrahieren konnte, und darum sich als unselbständig, seine Selbständigkeit in der Dingheit zu haben, erwies.«¹² Für die Knechtschaft ist der Herr das Wesen. Obwohl die Furcht vor dem Herrn für den Knecht der Anfang seiner Klugheit ist, kommt dieses Bewusstsein erst durch die Arbeit zu sich selbst, »... weil für den Arbeitenden der Gegenstand Selbständigkeit hat.«¹³ Dadurch kommt das handelnde Bewusstsein zur Wahrnehmung des selbständigen Seins, welches jedoch »nur über Einiges, nicht über die allgemeine Macht und das ganze gegenständliche Wesen mächtig ist.«¹⁴

Hegels Begriff der Arbeit gibt das richtige Resultat kund: Der Herr lebt von der Arbeit des Knechtes. Wenn dem nicht so wäre, dann würde auch kein inhaltliches Verhältnis als der Unterschied zwischen Herr und Knecht bestehen. Un wo ist da ein Ausweg?

¹⁰ *ibid.*, S. 287.

¹¹ *ibid.*, S. 293.

¹² *ibid.*, S. 146.

¹³ *ibid.*, S. 149.

¹⁴ *ibid.*, S. 150.

Eben an dieses Problem knüpft Marx an, indem er einerseits auf die Verdienste von Hegels »Phänomenologie« hinweist, andererseits jedoch auch auf ihre Hinfälligkeit, den durch abgeschlossene Kategorien wird das Problem nicht auch wirklich gelöst. Der Mensch ist nicht bloss Selbstbewusstsein (an sich oder für den anderen). Wenn er Beispiele sucht für die einzelnen Grade der Entwicklung des Bewusstseins, so ist Hegel – nach Marx' Worten – sofort auf dem Boden der modernen Nationalökonomie. Hier begreift Hegel das Wesen der Arbeit und den wahren Menschen, weil er wirklich ist, begreift er ihn als Ergebnis seiner eigenen Arbeit. Doch auch diese Arbeit soll wiederum den Prozess der Abstraktion zeigen. Das menschliche Wesen, der Mensch, ist für Hegel mit dem Bewusstsein identisch. Folglich ist auch jede Entfremdung des menschlichen Wesens eben eine Entfremdung des Selbstbewusstseins.

Die Lösung dieses Verhältnisses wird nur so erzielt, dass der Prozess aus logischen Abstraktionen als einer Folge bestimmter Kategorien in die Aussenwelt übertragen wird. Deswegen meint Marx, auch trotz seiner Anerkennung für Hegel wegen dessen Erforschung des Problems der Arbeit im Bereich der Philosophie, dass das Thema vom Menschen nur durch klare Auffassungen und durch das Bestimmen sowohl der Rolle des Menschen als auch seines Handlungsvermögens gelöst werden kann. Das Problem ist also: der konkrete Mensch und seine konkrete, geschichtliche Praxis.

Marx' Begriff der Praxis fängt eben mit dieser Aufgabe an. Die Welt muss geändert werden. Es ist schon genug interpretiert worden. Dies ist verallgemeinert in der 11. These über Feuerbach. Überhaupt enthalten die Thesen über Feuerbach kurz gefasst das Wesen von Marx' Begriff der Praxis als der Idee der Revolution. Es gibt auch andere Schriften, in denen darüber gesprochen wird. Doch sieht man eben in den Thesen den Umfang des Problems im ganzen, wie ihn Marx sieht, und auch, worin die Lösung zu suchen ist. Die Kategorie Praxis soll die künftige Welt entdecken und auch verwirklichen. Wie ist nun so etwas möglich? Was war denn mit der vorherigen Philosophie? Warum taugt diese nichts? Marx macht seine Einwendungen eben auf Grund der Praxis. Der Hauptmangel des gesamten vorherigen Materialismus, den Feuerbach eingeschlossen, ist, dass die Aussenwelt (das Ding, die Wirklichkeit, die Sinneswelt) nur als Objekt verstanden worden ist, dem das Subjekt gegenübersteht, und nicht als die sinnliche menschliche Tätigkeit, nicht als Praxis, d. h. nicht als subjektive Handlung. Das Aussenobjekt ist aber ein Ergebnis der menschlichen Arbeit, d. h. der Praxis. Die Praxis ist die menschliche Tätigkeit als dingliche Tätigkeit. Darin liegt das Wesen des Äusserns der menschlichen Existenz. So sieht z. B. Feuerbach im »*Wesen des Christentums*« das Wesen des Menschen nur in theoretischer Beziehung, und die Praxis fasst er nur in ihrer schmutzigen Anwendung auf. Indem aber Feuerbach die Praxis auf die »schmutzige jüdische Grundlage« herabführte, konnte er die Bedeutung der revolutionären und praktisch kritischen Tätigkeit nicht begreifen.

Demnach wäre Praxis: die revolutionäre und praktisch kritische Tätigkeit des Menschen. Das bedeutet, dass der Mensch nicht einer fertigen Welt der Objekte gegenübersteht, welche er bloss betrachten würde. Diese Welt ist die Welt des Menschen. Um dieses sein zu können, d. h. um so ein Vermögen und Macht zu haben, muss sich der Mensch der Welt des Seienden gegenüber (und dadurch auch gegen sich selbst) revolutionär und praktisch kritisch verhalten. Das revolutionäre Handeln hat in der Geschichte sein klares Ziel: das Aufheben der Klassen und der Klassenverhältnisse. Praxis als praktisch kritische Stellungnahme zeigt auf, dass die Revolutionarität weder in die Welt der Illusionen noch in sinnlose Versuche des wirklichen Lebens übertragen werden kann. Übrigens, das Leben hat seine eigene Logik. Das muss man gelten lassen, denn die Geschichte kann sich nicht auf einem unrealen Boden bewegen.

Im Zusammenhang mit dem Problem der Praxis als der revolutionären Tätigkeit muss auch das Problem der Theorie als Teilproblem erforscht werden. Die Sache ist nicht einfach. Im allgemeinen kann man sagen, dass die Theorie, falls sie nur Theorie bleibt, keine ontologische Grundlage in sich hat, und dadurch auch keinen Inhalt des wirklichen Ausserns. Dass will nicht sagen, dass die Theorie dadurch hinfällig wird. Sie kann bestehen, doch nur als Gegenstand des Denkens. Um auch Wirklichkeit zu sein, muss die Theorie zur Praxis in Beziehung treten. In der zweiten These sagt Marx, dass der Mensch durch die Praxis die Wahrheit, d. h. Wirklichkeit und Macht, die Diesseitigkeit seines Denkens beweisen kann. Der Streit um eine Meinung, die von der Praxis isoliert ist, ist für Marx eine rein scholastische Angelegenheit. Die Aufgabe des menschlichen Handelns ist komplizierter, als es das blosses Theoretisieren ist. Der Mensch muss sowohl die Umstände ändern, in denen er lebt, wie auch sich selbst. Diese beiden Verhältnisse können nur als revolutionäre Praxis aufgefasst und begriffen werden. Diese Praxis schliesst dann auch die revolutionäre Theorie in sich ein. So muss z. B. das Verhältnis zur Religion sowohl in der Theorie als auch in der Praxis bewältigt werden. Keine von den beiden Stellungnahmen für sich macht ein Ganzes aus.

In der weiteren Darstellung seiner Kritik an Feuerbach sagt Marx, dass das Wesen des Menschen nicht das einzelne Individuum ist, das in sich die Abstraktion als sein Wesen hätte. Der Mensch ist in seiner Wirklichkeit ein Ensemble (Gesamtheit) gesellschaftlicher Verhältnisse. Isoliert aus dem geschichtlichen Verlauf der Dinge wird der einzelne notwendigerweise zur Abstraktion. In der 8. These gibt Marx eine Synthese des Vorhergesagten: »Alles gesellschaftliche Leben ist wesentlich *praktisch*. Alle Mysterien, welche die Theorie zum Mystizismus veranlassen, finden ihre rationale Lösung in der menschlichen Praxis und im Begreifen dieser Praxis.« Und das bedeutet, dass auch die Religion ein gesellschaftliches Erzeugnis ist.

Der alte Materialismus, der Sinnlichkeit nicht als praktische Tätigkeit aufgefasst hat, konnte nicht weiter vordringen als bis zum einzelnen Individuum und zur bürgerlichen Gesellschaft. Die Auffassung *des neuen Materialismus* ist die menschliche Gesellschaft oder die vergesellschaftlichte Menschheit.

In den erwähnten Thesen erscheint die Praxis als Zustand, Inhalt, Kriterium und Ziel. Die Praxis ist nur dann echte Praxis, wenn sie revolutionär und praktisch kritisch ist. Ohne diese Eigenschaften würde die Praxis mit dem objektiven Zustande identisch und zu einem blossen Bestandteil der »vernünftigen Wirklichkeit«. Die Praxis ist ihrem Wesen nach dialektisch. Wenn sie einmal beendet würde, so würde sie zu einem geschichtlichen Dogma, wäre keine ständig progressive Bewegung.

Dadurch ist das Kriterium der Praxis klar angegeben. Wenn die Praxis keine solche ist, dann ist sie überhaupt nicht das, was Marx Praxis nennt. Das wäre dann der blosse Schein der Praxis, d. h. ein Missgeschick (*δυσπραξία*).

Den Begriff »dyspraxia« hat Marx in *Aischylos' Drama Der gefesselte Prometheus* gefunden. In der Vorrede zu seiner Doktorarbeit 1841 zitierte Marx die Worte des trotzigen Prometheus, der Hermes, dem Diener der Götter, folgendermassen erwidert:

»Mit deiner Fron möcht ich dies mein Jammerlos (dyspraxian) Vertauschen nimmer, hör, es deutlich nimmermehr!«¹⁵

Mit diesem Vers wollte Marx die kämpferische Rolle der Philosophie verdeutlichen. Das Missgeschick oder die »dyspraxia« darf aber nicht das Ende, sondern muß eine Fortsetzung der Tätigkeit bedeuten, welche die »dyspraxia« in Praxis unwandeln wird.

Diese Beharrlichkeit hatte Marx ständig in sich. In seinem Briefe an Engels (vom 24. August 1867) sagt er, dass es ihn begeistert zu sehen, dass seine theoretischen Resultate von den Tatsachen völlig bestätigt worden sind. Und diese seine Resultate werden auch weiterhin bestätigt.

Auch auf Grund anderer Schriften Marx' kann man zu derselben Schlussfolgerung hinsichtlich der Praxis als der revolutionären Tätigkeit kommen. Dieselbe Meinung hat auch Engels vertreten. Und Lenin hat das Problem auf die revolutionäre Tätigkeit der Partei als des Anführers der geschichtlichen Bewegung angewandt. Die Oktoberrevolution bedeutete eine radikale geschichtliche Affirmation der marxistischen Auffassung von der Praxis. Unsere jugoslawische sozialistische Revolution war von ebensolchen Prinzipien und Kriterien durchdrungen.

Die Botschaft Marx' von der Praxis bleibt auch heute Aufgabe für alle, die um wahre sozialistische Beziehungen und humanistische Ziele kämpfen. Heute gibt es in der Welt, die sich für sozialistisch erklärt, viele Deformationen. Die chinesischen »Theoretiker« sind an die Stelle der einstigen Redner des Infobüro getreten. Das ist

¹⁵ Aischylos: Tragödien und Fragmente, übertragen von J. G. Droysen. S. 389. Alfred Kröner Verlag, Stuttgart 1939.

zweifelsohne eine eigenartige Praxis. Doch hat diese Praxis keinen revolutionären Grund und ist auch als Mittel der Geschichte gar nicht erwünscht.

Die Praxis ist das Wesen der Geschichte. Der philosophische Begriff der Praxis unterscheidet sich von der Praxis eines jeden einzelnen Verhältnisses, denn sie betrachtet den Menschen in Beziehung auf die Geschichte und das Sein. Und das bedeutet, dass sie den Menschen als den geschichtlichen Träger in der Welt des Seins begreift. *Die Uermenschlichung alles Bestehenden, das ist die Aufgabe. Das ist die Dimension der Praxis philosophisch betrachtet.*

Die wahre Praxis ist human und revolutionär. So eine Praxis kann als konkrete Vernünftigkeit charakterisiert werden. Die Praxis ist das Werk der Ideen, aber auch die Welt der Ideen. Wahre Praxis bedeutet humane (revolutionäre) Teilnahme an der Geschichte. Alles Antihumane ist notwendigerweise auch »antipraxis«. Im oben zitierten Drama Äschylos' ist Prometheus der Träger der gegen die »dyspraxia« ankämpfenden Praxis. Im allgemeinen ist die »dyspraxia« eine Handlung, die der menschlichen Dignität widerspricht, und eine Tätigkeit, die den Fortschritt und das Wesen des Menschen bedroht. So eine Praxis kommt einer Negation des Menschen gleich. Die faschistische Praxis im Zweiten Weltkrieg wurde zum grässlichsten Beispiel so eines Handelns.

Praxis ist das positive (humane) Leiten der Geschichte. Die Praxis muss die »dyspraxia« überwinden. Darin besteht das geschichtliche Wesen und das Revolutionäre der menschlichen Existenz. Nur durch ein solches Handeln kann der Mensch seinen Platz im Sein bestimmen und die Selbständigkeit seiner geschichtlichen Existenz sichern.

Im nominalen Sinne ist Praxis Konkretheit und Geschehen in der Wirklichkeit. Im marxistischen Sinne ist Praxis Kampf um den Humanismus. Das Kriterium der Praxis sind die positiven Ideale. Die Praxis ist auf ein positives Ziel gerichtet und bedeutet die Art und den Inhalt der Bewegung zu ihrer Verwirklichung. Die Praxis wird von Ideen geleitet, die Ideen erhalten ihrerseits ihren konkreten Inhalt in der Praxis. Die Praxis ist die Affirmation der Idee, die Idee ist wieder der Begriff des Zieles. Das Problem der Entwicklung liegt darin, dass sich die Praxis zu ihren Ideen emporschwingt.

Die Praxis ist der Inhalt der Existenz oder die Geschichtlichkeit des Seins. Hierin liegt die Synthese der Wirklichkeit und der Ideen. Deswegen beruht das Verhältnis: Idee-Praxis und Praxis-Idee auf gegenseitiger Bedingtheit. Praxis als Dialektik ist die geäußerte Wahrheit von sich selbst. *Nur die Praxis als Wahrheit kann das Kriterium des wahren Denkens sein.* Jede andere Praxis hat d'ese Qualität nicht, und auch nicht solch eine Bedeutung. Die Wahrheit der Praxis kann nur als Geschichtlichkeit der Praxis bestehen, und das bedeutet: in einer gegebenen Zeit und unter gegebenen Umständen. Praxis im marxistischen Sinne ist die dialektische Auffassung der Existenz und des Handelns. Über den Charakter solch einer Dialektik sagt Marx im Nachwort zur zweiten Auflage des

Kapitals (1873): »In ihrer mystifizierten Form ward die Dialektik deutsche Mode, weil sie das Bestehende zu verklären schien. In ihrer rationellen Gestalt ist sie dem Bürgertum und seinen doktrinären Wortführern ein Ärgernis und ein Greuel, weil sie in dem positiven Verständnis des Bestehenden zugleich auch das Verständnis seiner Negation, seines notwendigen Untergangs einschliesst, jede gewordene Form im Flusse der Bewegung, also auch nach ihrer vergänglichen Seite auffasst, sich durch nichts imponieren lässt, ihrem Wesen nach kritisch und revolutionär ist.«

Demnach bleibt auch weiterhin die Praxis ohne Vormund Aufgabe und Problem der marxistischen Auffassung von Mensch und Geschichte. Der Wirkungskreis der Praxis ist der Bereich, in dem der Mensch der Welt und dem Leben gegenüber steht. Die Idee des Fortschrittes und der Humanität ist der Boden, auf dem sich Marx' Problem der Praxis bewegt. Die Welt solch einer Praxis wird zur Welt der Zukunft. Ohne diese Möglichkeit wäre die Praxis nur eine unkontrollierte Gegenwart. Und eben allem Unkontrollierten widersetzt sich die Idee der dialektischen, der revolutionären Bewegung, und diese ist das Wesen der marxistischen Praxis.

PRAXIS UND SEIN

Gajo Petrović

I

Was den Menschen zum Menschen macht, ist nicht diese oder jene nur ihm eigene Eigenschaft oder Tätigkeit, auch nicht die Gesamtheit aller solcher Eigenschaften und Tätigkeiten, es ist vielmehr die allgemeine Struktur seines Seins, die Marx »Praxis« nannte. Der Mensch ist, nach Marx dasjenige Seiende, das auf die Weise der Praxis ist.

Diese Interpretation der Marx'schen Auffassung des Menschen ist nicht allgemein anerkannt; verbreiteter sind Interpretationen, denen zufolge der Mensch ein »ökonomisches Tier«, ein »Tier, das arbeitet«, oder ein »Tier, das Werkzeuge herstellt«, ist. Doch, obwohl solche Interpretationen eine gewisse Stütze in Marx finden, drücken sie das Wesen seines Gedankens keineswegs adäquat aus. Marx denkt wirklich, dass der Mensch in einer ganzen Epoche seiner Geschichte (in der Epoche der Klassengesellschaft) in erster Linie ein ökonomisches Tier ist. Bereits in dieser Zeit entwickelt er neben der ökonomischen Produktion auch andere, höhere Formen seiner praktischen Tätigkeit, und die ökonomische »Sphäre« ist nicht immer diejenige, die alle anderen bestimmt. Deshalb zeigt sich sogar in der Epoche, in der der Mensch in erster Linie ein ökonomisches Tier ist, dass er nicht nur das, sondern auch etwas anderes ist – das freie schöpferische Wesen der Praxis. In dem Falle, in dem er nur ein ökonomisches Tier ist, ist der Mensch ein selbstentfremdeter Mensch, der seine menschlichen Möglichkeiten nicht verwirklicht.

Dadurch, dass der Mensch als ein Wesen der Praxis charakterisiert wird, ist noch nicht alles gelöst; die schwierigsten Fragen beginnen erst. Falls wir nicht imstande sind zu erklären, was Praxis ist, haben wir durch die Bestimmung des Menschen als Wesen der Praxis nicht viel gewonnen. Es könnte manchem überflüssig erscheinen, was Praxis ist, erklären zu wollen. Das Wort ist zwar griechisch, aber wir Jugoslawen (Engländer, Russen, Franzosen,

Deutsche, usw.) verstehen es doch sehr gut und verwenden es mit Leichtigkeit! Das ist allerdings richtig. Nur ist ebenso richtig, dass wir dieses Wort so oft und mit einer solchen Leichtfertigkeit gebrauchen, dass wir dabei nicht bemerken, wie wir es in vielen verschiedenen und sogar sich gegenseitig ausschliessenden Bedeutungen verwenden. Einmal verstehen wir unter Praxis eine bestimmte stabilisierte *Sitte* oder *Gewohnheit* (zum Beispiel, wenn wir sagen: »Es ist Praxis, dass man sich so verhält«), ein anderes Mal – *neue Vorkommnisse*, die die Unhaltbarkeit der herrschenden Auffassungen zeigen (zum Beispiel, wenn wir sagen: »Die Praxis hat die allgemein anerkannte Meinung widerlegt«), ein drittes Mal bedeutet Praxis dasselbe wie *Erfahrung* (zum Beispiel, wenn wir sagen, dass jemand »grosse Praxis« in einem Geschäft hat), ein viertes Mal verstehen wir unter Praxis *Übung* (»mehr Praxis« – rät der Musiklehrer seinem Schüler), ein fünftes Mal ist es der Ort der ärztlichen *Tätigkeit* (ein Arzt mit »*Privatpraxis*«) usw., usw. Das Wort »Praxis« ist in der alltäglichen Sprache also nicht eindeutig. Es ist auch nicht eindeutig in der Philosophie. »Praxis« ist nicht dasselbe für Plato, Aristoteles, Kant, Hegel, James. Die These, dass der Mensch Praxis (oder ein Wesen der Praxis) ist, verpflichtet uns, erst einmal die Frage zu erörtern, was Praxis ist.

Einige meinen, dass Praxis in dem Sinne, wo der Mensch ein Wesen der Praxis ist, nicht definierbar ist, dass es ein Begriff ist, mit dessen Hilfe alle anderen definiert werden, der jedoch nur entweder unmittelbar begriffen oder konkret durch Beispiele bzw. durch die Aufzählung seiner Grundformen erläutert wird. Doch, als Seinsart des komplexesten Seienden ist Praxis sehr komplex. Deshalb ist auch der Begriff Praxis so komplex, dass wir ihn zwar analysieren und definieren, aber nie zu Ende zergliedern und bestimmen können. Es ist sehr schwer, eine vollendete und vollkommene Definition der Praxis zu geben. Aber man kann sagen, dass Praxis unter anderem universelles, freies, schöpferisches und selbstschöpferisches Sein ist. Wir können auch sagen, dass Praxis geschichtliches Sein oder Sein durch die Zukunft ist. Natürlich, solche Bestimmungen verpflichten uns zu vielen weiteren Fragen. Zum Beispiel zu solchen: Was ist schöpferische Tätigkeit? Was ist Freiheit? Was ist Geschichte? Aber solche Bestimmungen verpflichten uns auch zu einer »näherliegenden« Frage: Was ist Sein, und in was für einem Verhältnis steht es zur Praxis? Ist die Praxis nur einer der vielen Modi des Seins oder steht sie in einem ausgezeichneten Verhältnis zum Sein?¹

¹ Bevor ich an diese Frage herangehe, muss ich erwähnen, dass ich eine Reihe der hier aufgeworfenen Fragen und Thesen schon anderwärts erörtert habe. Über den Menschen als Wesen der Praxis und über die Praxis als universelle schöpferisch-selbstschöpferische Tätigkeit habe ich in meiner Arbeit »Pitanje o čovjeku i Karl Marx« (*Nasle teme*, Zagreb, No 4/1961) geschrieben, über die Selbstentfremdung des Menschen in meinen Arbeiten »Marxova teorija alijenacije« (*Filozofija*, No 3-4, 1959) und »Marx's Theory of Alienation« (*Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. XXIII, No 3, 1963), über das Verhältnis zwischen der Auffassung des Menschen als ökonomisches Tier und seiner Auffassung als Wesen der Praxis in den Arbeiten »Čovjek kao ekonomska životinja i čovjek kao pra'ak«

Was ist Sein? Die Frage ist zu schwierig und zu kompliziert, als dass sie eine kurze und einfache Antwort gestattet. Aber das ist kein Grund, die Frage überhaupt nicht zu stellen.

Wenn man sich mit dem Sein beschäftigt, kann man nicht ignorieren, was schon die grossen Denker gesagt haben. Man kann aber nicht am Anfang beginnen, von dem wir durch Jahrhunderte voll gedanklicher Anstrengungen und Berge von Interpretationen getrennt sind. Und wer versuchen wollte aufzuzählen, was andere alles über das Sein gesagt haben, der würde nie in die Lage kommen, selbst etwas darüber zu sagen. Deshalb werden wir, ohne in eine Darstellung der Geschichte des Begriffes »Praxis« verfallen, nur an einige »Details« erinnern, die uns hier »wichtig« sein können.

Als I. Kant den ontologischen Gottesbeweis erörtert, erklärt er nebenbei, was Sein nicht ist: »Sein ist offenbar kein reales Prädicat, d. i. ein Begriff von irgend etwas, was zu dem Begriffe eines Dinges hinzukommen könne.« Aber er ist viel weniger bestimmt, wenn er sagen will, was Sein ist. »Es ist bloss die Position eines Dinges, oder gewisser Bestimmungen an sich selbst.«²

Nicht viel einleuchtender sind die Beispiele, derer sich Kant bedient. Wenn ich zum Beispiel behaupte, dass Got ist, dann »setze ich kein neues Prädicat zum Begriffe von Gott«. Das ist schön gesagt. Und doch, was erreiche ich dadurch? Dadurch setze ich nur »das Subject an sich mit allen seinen Prädicaten und zwar den *Gegenstand* in Beziehung auf meinen Begriff.«³

Kant glaubt, dass das Wirkliche (zum Beispiel hundert wirkliche Thaler) nicht das Mindeste mehr enthielte als das nur Mögliche (zum Beispiel hundert mögliche Thaler), aber das bedeutet nicht, dass zwischen dem Wirklichen und dem Möglichen kein Unterschied besteht. Mein Vermögen ist sicherlich grösser mit hundert wirklichen Thalern als mit dem blossen Begriffe derselben! Kant empfindet also sehr gut: Sein ist nicht eine »Eigenschaft« der Gegenstände und Dinge wie alle anderen, es ist etwas Ungewöhnliches und wesentlich verschieden von allem anderen und doch nicht minder wichtig, sondern vielleicht sogar wichtiger. Aber was ist dieses Ungewöhnliche und Wichtige, ist er nicht imstande zu sagen.

(*Nase teme*, No 1, 1962) und »Man as Economic Animal and Man as Praxis« (*Inquiry*, Vol. 6, 1963); über die Möglichkeiten der Analyse und der Bestimmung des Begriffes Praxis und über Praxis als freies Sein – in den Arbeiten »*Čovjek i sloboda*« (*Čovjek danas*, Nolit, Beograd 1964) und »Theses on Man and Freedom« (erscheint in *Socialist Humanism*, Doubleday & Co, New York); über den Ausdruck »bivstvovanje« (»Sein«) in meiner Arbeit »*Bitak i biće*« (*Filozofija*, No 1, No 2, 1959). Alle diese Schriften nenne ich hier, da sie eng zusammenhängen, so dass einige Missverständnisse, die im Zusammenhang mit dieser Arbeit entstehen können, ihre Aufklärung in einer anderen finden können.

² I. Kant: *Kritik der Reinen Vernunft*, Herausgegeben von Dr. Kehrbach, Reclams Universal Bibliothek, Leipzig, S. 472.

³ *Ibidem*.

Der Seinsbegriff ist bei Kant nicht einmal terminologisch fixiert. Ausdrücke »Sein«, »Dasein«, »Existenz« werden von ihm promiscue verwendet. In einem ist er jedoch sehr bestimmt: Sein kann nicht ein »Merkmal« irgendeines Begriffes sein, so dass wir keinem Gegenstande das Sein auf Grund seines blossen Begriffes zuschreiben können. Ob ein Gegenstand unserer Sinne ist, können wir nur mit Hilfe der Wahrnehmung feststellen; wenn es sich um Gegenstände des reinen Denkens handelt, gibt es kein Mittel festzustellen, ob sie sind.

Alle diese Überlegungen haben bei Kant einen genau bestimmten Zweck: die Unmöglichkeit des ontologischen Gottesbeweises zu zeigen. Indem er sich bemüht, die Kantsche Kritik des ontologischen Beweises zu entkräften, insistiert Hegel, dass man hundert Thaler von Gott unterscheiden muss. Bei allem Endlichen unterscheidet sich das Sein wirklich vom Begriff. Aber das Unendliche unterscheidet sich prinzipiell vom Endlichen. Die Einheit von Sein und Begriff macht den Begriff Gott aus. Als er die Behauptung, dass der Begriff Gottes das Sein einschliesst, begründet, schreibt Hegel unter anderem: »Es müsste, kann man wohl sagen, sonderbar zugehen, wenn dies Innerste des Geistes, der Begriff, oder auch wenn Ich oder vollends die konkrete Totalität, welche Gott ist, nicht einmal so reich wäre, um eine so arme Bestimmung wie *Sein* ist, ja welche die allerärmste, die abstrakteste, ist, in sich zu enthalten. Es kann für den Gedanken dem Gehalte nach nichts Geringeres geben als *Sein*. Nur dies mag noch geringer sein, was man sich etwa beim Sein zunächst vorstellt, nämlich eine *äusserliche sinnliche* Existenz, wie die des Papiers, das ich hier vor mir habe; von einer sinnlichen Existenz eines beschränkten, vergänglichen Dinges aber wird man ohnehin nicht sprechen wollen.«⁴

Für Hegel ist Sein also »die allerärmste, die abstrakteste« unter allen Bestimmungen. Es gibt dem Gehalte nach »nichts Geringeres« als Sein! Diese Äusserungen sind Hegel nicht zufällig im polemischen Eifer entschlüpft. Mit ihnen stimmt Hegels Bestimmung des Seins am Anfange seiner Logik überein: »Das Sein ist das unbestimmte Unmittelbare; es ist frei von der Bestimmtheit gegen das Wesen, so wie noch von jeder, die es innerhalb seiner selbst erhalten kann.«⁵

Doch ist diese erste Hegelsche Bestimmung des Seins nicht zugleich auch die letzte. Jenes reine Sein, welches »das unbestimmte Unmittelbare« ist, kann in dieser seiner Reinheit und Unbestimmtheit weder sein noch gedacht werden. »Das Sein, das unbestimmte Unmittelbare, ist in der Tat *Nichts*, und nicht mehr noch weniger als *Nichts*.«⁶ Aber »Nichts« ist auch nicht das letzte Wort in der Hegelschen Analyse des Seins. Die unmittelbare Wahrheit des »Seins« und des »Nichts« ist ihre Einheit, »das Werden«. Doch

⁴ G. W. F. Hegel: *Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, Neu herausgegeben von G. Lasson. Dritte Auflage, Leipzig 1923, S. 80.

⁵ G. W. F. Hegel: *Wissenschaft der Logik*, I Teil, Herausgegeben von G. Lasson, Zweite Auflage, Leipzig 1932, S. 67.

⁶ *Op. cit.* S. 67.

ist auch das Werden weit davon entfernt, die endgültige Wahrheit über das Sein zu sein. Das Sein ist nicht nur »reines Sein«, »Nichts« und »Werden«, Sein ist auch Dasein und Fürsichsein; Qualität, Quantität und Mass; Wesen, Schein und Reflexion; Identität, Unterschied und Widerspruch, usw., usw. Im vollen Sinne des Wortes: »die absolute Idee allein ist *Sein*«. ⁷ Der Sinn der Forderung, das Sein zu zeigen, liegt in der Forderung, den Begriff zu realisieren. »Erfülltes« Sein ist »der sich *begreifende Begriff*, das Sein als die *konkrete*, ebenso schlechthin *intensive Totalität*«. ⁸

Von der Auffassung des Seins als des »unbestimmten Unmittelbaren« erhebt sich also Hegel bis zur Auffassung des Seins als der konkreten Totalität, als des bestimmtesten Mittelbaren. Demzufolge erscheint das »Sein« bei Hegel wenigstens in zweifachem Sinne: als die einfachste Kategorie, welche keine andere voraussetzt, und als die komplexeste Kategorie, die alle anderen einschliesst. Sein im ersten Sinne ist »reine Unbestimmtheit und Leerheit«, der Inhalt des Seins im zweiten Sinne kann nur durch eine Ableitung aller Seinsformen voneinander aufgedeckt werden. Beide Auffassungen des Seins rufen eine gewisse Unbehaglichkeit hervor. Die erste ist zu »leer«, die zweite – zu »voll«, in keinem der beiden Fälle wissen wir, wo wir eigentlich beginnen sollen.

III

Ludwig Feuerbach setzt sich der Hegelschen Kantkritik entgegen. Er meint dass die Kantische Behauptung von einem prinzipiellen Unterschied zwischen hundert vorgestellten und hundert wirklichen Thalern berechtigt ist. »Denn die einen Thaler habe ich nur im *Kopf*, die andern aber in der *Hand*; jene sind nur *für mich da*, diese aber auch *für Andere* – sie können gefühlt, gesehen werden; aber nur das existiert, was für mich und den Andern zugleich ist, worin Ich und der Andere übereinstimmen, was nicht nur mein – was *allgemein* ist.« ⁹

Daraus könnte mancher schliessen, dass Sein für Feuerbach einfach allgemeiner Gegenstand sein bedeutet. Er meint aber etwas anderes: »Sein ist Etwas, wobei nicht Ich allein, sondern auch die Andern, vor Allem auch der *Gegenstand* selbst *betheilt* ist. Sein heisst *Subject* sein, heisst *für sich* sein.« ¹⁰

Wirklich sein bedeutet also nicht nur gemeinsames Objekt, sondern auch Subjekt sein. Doch, durch was für eine Tätigkeit entdecken wir, was wirklich ist, was nicht nur Objekt, sondern auch Subjekt ist? »Im Denken bin ich absolutes Subject, ich lasse Alles nur gelten als Object oder Prädicat von mir, dem Denkenden, bin intolerant; in der Sinnenthätigkeit dagegen bin ich liberal, ich

⁷ *Op. cit.* II Teil, S. 484.

⁸ *Op. cit.* II Teil, S. 504.

⁹ L. Feuerbach: *Sämtliche Werke*, II Band, Leipzig, 1846, S. 308.

¹⁰ *Op. cit.* S. 309.

lasse den Gegenstand sein, was ich selber bin – Subject, *wirkliches, sich selbst bethätigendes Wesen*. Nur der Sinn, nur die Anschauung giebt mir Etwas als Subject.«¹¹

Wenn uns nur die Sinne und die Anschauung etwas als Subject (also als das Seiende) vermitteln, dann ist offenbar, dass ein nur abstrakt denkendes Wesen keine Vorstellung vom Sein besitzt. Sein ist die Grenze des Denkens. Und das Sein, wie es die spekulative Philosophie begreift, ist ein reines Gespenst, das zum wirklichen Sein und zu dem, was der Mensch unter Sein versteht, im Widerspruch steht. »Unter *Sein* versteht nämlich der Mensch sach- und vernunftgemäss *Dasein, Fürsichsein, Realität, Existenz, Wirklichkeit, Objectivität*. Alle diese Bestimmungen oder Namen drücken nur von verschiedenen Gesichtspunkten eine und dieselbe Sache aus.«¹²

Indem er von allem Inhalt des Seins abstrahiert und indem er das Sein von diesem Inhalte losgelöst zu denken versucht, unterstellt Hegel dem, was das menschliche Bewusstsein berechtigter und vernünftiger Weise unter Sein versteht, bodenlose Abstraktion. »*Das Sein ist kein allgemeiner, von den Dingen abtrennbarer Begriff. Es ist Eins mit dem, was ist*. Es ist nur mittelbar denkbar – nur denkbar durch die Prädicate, welche das Wesen eines Dinges begründen. Das Sein ist die Position des Wesens. *Was mein Wesen, ist mein Sein*.«¹³

Insbesondere hebt Feuerbach hervor, dass das bloss gedachte Sein nicht wirklich und die Frage nach dem Sein nicht nur eine theoretische Frage ist. »Die Frage vom Sein ist eben eine practische Frage, eine Frage bei dem unser Sein theilhaftig ist, eine Frage auf Tod und Leben.«¹⁴

Ein Wesen ohne Anschauung, Empfindung und Liebe wäre unfähig, den Unterschied zwischen Sein und Nichtsein zu begreifen. »Das empfindungs- und leidenschaftslose abstracte Denken hebt den *Unterschied zwischen Sein und Nichtsein* auf, aber der Liebe ist dieser dem Gedanken verschwindende Unterschied eine Realität. Lieben heisst nichts Anderes als diesen Unterschied inne werden. Wer nichts liebt – der Gegenstand sei nur welcher es wolle – dem ist es völlig gleichgültig, ob was ist oder nicht ist. Aber wie mir nur durch die Liebe, durch die Empfindung überhaupt Sein im Unterschied vom Nichtsein, so ist mir auch nur durch sie ein *Object* im Unterschied von mir gegeben. Der Schmerz ist eine laute Protestation gegen die Identification des Subjectiven und Objectiven. . . . So ist die Liebe der wahre *ontologische* Beweis vom Dasein eines Gegenstandes ausser unserm Kopfe – und es gibt keinen andern Beweis vom Sein, als die Liebe, die Empfindung überhaupt. Das, dessen *Sein* Dir *Freude*, dessen *Nichtsein* Dir *Schmerz* bereitet, das nur ist.«¹⁵

¹¹ *Op. cit.* S. 309.

¹² *Op. cit.* S. 310.

¹³ *Op. cit.* S. 311.

¹⁴ *Op. cit.* S. 313.

¹⁵ *Op. cit.* S. 323–324.

Indem sie dieses Prinzip aufstellt, unterscheidet sich die neue Philosophie wesentlich von der Alten. »Wenn die *alte* Philosophie sagte: was *nicht gedacht* ist, *das ist nicht*; so sagt dagegen die *neue* Philosophie: was nicht geliebt wird, *nicht geliebt werden kann*, *das ist nicht*. . . Wenn die *alte Philosophie* zu ihrem Ausgangspunkt den Satz hatte: *Ich bin ein abstractes, ein nur denkendes Wesen, der Leib gehört nicht zu meinem Wesen*; so beginnt dagegen die *neue Philosophie* mit dem Satze: *Ich bin ein wirkliches, ein sinnliches Wesen: der Leib gehört zu meinem Wesen: ja der Leib in seiner Totalität ist mein Ich, mein Wesen selber.*«¹⁶

Aber wenn nur das ist, was man empfinden und lieben kann, und wenn man nur das empfinden und lieben kann, was leiblich ist, so ist die Folgerung nicht weit davon: »*Raum und Zeit sind keine blossen Erscheinungsformen – sie sind Wesensbedingungen, Uernunftformen, Gesetze des Seins, wie des Denkens.*«¹⁷

Wenn Engels mit Dühring polemisiert, geht er von der Hegelschen anfänglichen Auffassung des Seins als einer unbestimmten Unmittelbarkeit aus. Zu den Dühringschen Ausführungen schreibt Engels nämlich: »Wenn wir vom *Sein* sprechen, und *bloss* vom Sein, so kann die Einheit nur darin bestehen, dass alle die Gegenstände, um die es sich handelt – *sind*, existieren. In der Einheit dieses Seins, und in keinen andern, sind sie zusammengefasst und der gemeinsame Ausspruch, dass sie alle *sind*, kann ihnen nicht nur keine weiteren, gemeinsamen oder nicht gemeinsamen, Eigenschaften geben, sondern schliesst alle solche von der Betrachtung vorläufig aus.«¹⁸

Nachdem er so mit eigenen Worten die Hegelsche Bestimmung des Seins als des unbestimmten Unmittelbaren wiedergegeben und nachdem er noch einige Erläuterungen gegeben hat, kritisiert Engels die Dühringsche Meinung, dass die Einheit der Welt in ihrem Sein besteht: »Die Einheit der Welt besteht nicht in ihrem Sein, obwohl ihr Sein eine Voraussetzung ihrer Einheit ist, da sie doch zuerst *sein* muss ehe sie *eins* sein kann. Das Sein ist ja überhaupt eine offene Frage von der Gränze an, wo unser Gesichtskreis aufhört. Die wirkliche Einheit der Welt besteht in ihrer Materialität, und diese ist bewiesen nicht durch ein paar Taschenspielerphrasen, sondern durch eine lange und langwierige Entwicklung der Philosophie und der Naturwissenschaft.«¹⁹

Obgleich er hier so streng die Materialität vom Sein unterscheidet und das Sein auf jene reine Unmittelbarkeit reduziert, die wir erhalten, wenn wir von allen inhaltlichen Bestimmungen des Seins

¹⁶ *Op. cit.* S. 324–325.

¹⁷ *Op. cit.* S. 332.

¹⁸ F. Engels: *Herrn Eugen Dühring's Umwälzung der Wissenschaft*, Zweite Auflage, Hottingen-Zürich 1886, S. 25.

¹⁹ *Op. cit.* S. 25.

abstrahieren, im weiteren Texte folgt Engels Feuerbach, und, indem er die angeführte Feuerbachsche These radikalisiert, schreibt er: »Denn die Grundformen alles Seins sind Raum und Zeit, und ein Sein ausser der Zeit ist ebenso grosser Unsinn, wie ein Sein ausserhalb des Raums.«²⁰

Feuerbach und Engels schliesst sich auch Lenin an. In seinem *Materialismus und Empiriokritizismus* führt er mit Zustimmung die zitierten Gedanken von Feuerbach und Engels an und, indem er sich der Auffassung, dass Raum und Zeit die »objektiv-realen Formen des Seins« sind, anschliesst, fügt hinzu: »In der Welt gibt es nichts ausser der sich bewegenden Materie, und die sich bewegende Materie kann sich nicht anders als in Raum und Zeit bewegen.«²¹

Lenin identifiziert also das Seiende und die Materie, beziehungsweise das Sein und die Materialität. In Übereinstimmung mit einer solchen Auffassung schreiben auch die Autoren des russischen philosophischen Wörterbuchs, dass das Sein »ein philosophischer Begriff ist, der die Natur, die Materie, die Aussenwelt, die objektive Wirklichkeit im Unterschied vom Bewusstsein, Denken, Empfindung bezeichnet.«²²

Die skizzenhaft angegebene Auffassung des Seins, die das Sein mit einem materiellen, räumlich-zeitlichen Sein identifiziert, ist nicht nur theoretisch möglich, sondern auch faktisch sehr verbreitet. Es ist dies unsere alltägliche, natürliche, dem gesunden Menschenverstand entsprechende, vulgärmaterialistische Auffassung, zu der wir alle spontan neigen, die Auffassung, der zufolge nur materielle Gegenstände etwas Seiendes sind.

Man soll einer solchen Auffassung des Seins nicht jeden Sinn und Wert abstreiten. Da sie sich den religiösen, mythischen, idealistischen und solipsistischen Auffassungen des Seins (zum Beispiel der Auffassung, dass sein wahrgenommen worden sein bedeutet) entgegenstellt, kann sie bedeutend, positiv und progressiv sein. Aber sie kann keineswegs eine Lösung sein, die uns begnügen würde. Wenn wir sie ernst nehmen und zu Ende denken, werden wir auf unüberbrückbare Schwierigkeiten stossen. Denn, wenn »ein Sein ausser der Zeit ebenso grosser Unsinn ist, wie ein Sein ausserhalb des Raums«, wie steht es dann mit unseren eigenen menschlichen Schmerzen, Leiden, Hoffnungen, Freuden, Ängsten? Ist das alles nur lauter nichtseiender Unsinn, oder ist das alles irgendwo im menschlichen Körper oder ausser ihm lokalisiert? Scheint es nicht doch ein wenig zu weit gegriffen, wenn wir sagen, dass die menschliche Liebe im Herzen, der Hass im Messer, die Begierde im Magen, die Freigebigkeit in den Händen und der Geiz in der Tasche ist?

²⁰ *Op. cit.* S. 33.

²¹ V. I. Lenin: *Materializm i empiriokriticizm*, Ogiz 1945, S. 154.

²² *Kratkij filosofskij slovarj*. Pod redakciej M. Rozentalja i P. Judina. Izdanie tretje. 1952, str. 48.

Indem er sich bemühte seine Behauptung über die Untrennbarkeit des Seins vom Wesen (*»Was mein Wesen, ist mein Sein.«*) zu begründen, schrieb Feuerbach unter anderem: *»Der Fisch ist im Wasser, aber von diesem Sein kannst Du nicht sein Wesen abtrennen. Schon die Sprache identifiziert Sein und Wesen. Nur im menschlichen Leben sondert sich, aber auch nur in abnormen, unglücklichen Fällen, Sein vom Wesen – ereignet es sich, dass man nicht da, wo man sein Sein, auch Wesen hat, aber eben wegen dieser Scheidung auch nicht wahrhaft, nicht mit der Seele da ist, wo man wirklich, mit dem Leibe ist. Nur wo Dein Herz, da bist Du. Aber alle Wesen sind – naturwidrige Fälle ausgenommen – gern da, wo, und gern das, was sie sind d. h. ihr Wesen ist nicht von ihrem Sein, ihr Sein nicht vom Wesen abgetrennt.«*²³

Nachdem er die angeführten Gedanken von Feuerbach zitiert hat, kommentiert Marx: *»Eine schöne Lobrede auf das Bestehende. Naturwidrige Fälle, wenige abnorme Fälle ausgenommen, bist Du gerne mit dem siebenten Jahre Türschliesser in einer Kohlengrube, vierzehn Stunden allein im Dunkeln, und weil Dein Sein, so ist es auch Dein Wesen. Desgleichen piecer an einem selfactor.²⁴ Es ist Dein »Wesen« unter einen Arbeitszweig subsumiert zu sein.«*²⁵

Die zitierte Feuerbachsche Begründung der Übereinstimmung von Sein und Wesen kommentiert Marx auch in der *Deutschen Ideologie*: *»Als Beispiel von der Anerkennung und zugleich Verkennung des Bestehenden, die Feuerbach noch immer mit unsern Gegnern teilt, erinnern wir an die Stelle der »Philosophie der Zukunft«, wo er entwickelt, dass das Sein eines Dinges oder Menschen zugleich sein Wesen sei, dass die bestimmten Existenzverhältnisse, Lebensweise und Tätigkeit eines Tierischen oder menschlichen Individuums dasjenige sei, worin sein »Wesen« sich befriedigt fühle. Hier wird ausdrücklich jede Ausnahme als ein unglücklicher Zufall, als eine Abnormität, die nicht zu ändern ist, aufgefasst. Wenn also Millionen von Proletariern sich in ihren Lebensverhältnissen keineswegs befriedigt fühlen wenn ihr »Sein« ihrem (...) (...) sich in Wirklichkeit und für den *praktischen* Materialisten, d. h. *Kommunisten*, darum handelt, die bestehende Welt zu revolutionieren, die vorgefundenen Dinge praktisch anzugreifen und zu verändern.«*²⁶

Durch Punkte ist hier der fehlende Teil ersetzt. Aber trotz der Lücke im Texte, der Marxsche Gedanke ist klar genug. Ausserdem, die beiden Textstellen ergänzen sich gut. Die beiden Stellen zeigen vor allem zweifellos, dass solche »metaphysischen« Erörterungen, wie die über das Verhältnis von »Sein« und »Wesen«, von Marx nicht als blosse spekulative Unsinnigkeiten betrachtet werden, sondern als wichtige Streitfragen, die Aufmerksamkeit ver-

²³ L. Feuerbach: Sämtliche Werke, II Band, Leipzig 1846, S. 311.

²⁴ Der *Selfactor* – ein automatisch arbeitender Teil der Spinnmaschine; *piecer* ein junges Mädchen, das die Maschine beaufsichtigt und die gerissenen Fäden wieder zusammenknüpft.

²⁵ K. Marx, F. Engels: *Werke*, Band 3, Dietz Verlag, Berlin 1962, S. 543.

²⁶ *Op. cit.* S. 42.

dienen. Die Textstellen zeigen auch, dass Marx eine bestimmte Stellung in dieser »metaphysischen« Frage bezieht; er weist die Identifikation von Sein und Wesen ab. Aber die Zitate von Marx zeigen auch etwas, was noch wichtiger ist: den Rahmen, in welchem er das Problem betrachtet, seine philosophische Grundposition und die Intention, mit der er philosophiert.

Indem er das allgemeine Verhältnis zwischen Sein und Wesen zu bestimmen versucht, geht Feuerbach von dem Verhältnis zwischen Sein und Wesen beim Fische aus, und aus dieser Fischperspektive betrachtet er das Verhältnis zwischen Sein und Wesen im Allgemeinen wie auch das zwischen Sein und Wesen beim Menschen. Es ist deshalb kein Wunder, dass er das, was beim Menschen wirklich Abnormität, aber eine »normale« Abnormität ist (denn die Möglichkeit dieser Abnormität, der menschlichen Entfremdung von sich selbst, ist in der »menschlichen Natur« begründet, ebenso wie auch in der »menschlichen Natur« die Möglichkeit der revolutionären Aufhebung dieser Abnormität, die Möglichkeit der Desalienation, begründet ist), als eine reine Abnormität betrachtet, als einen unabänderlichen unglücklichen Fall, mit welchem wir uns abfinden müssen. Auf diese Weise verfehlt er nicht nur Sein und Wesen des Menschen, sondern er nimmt auch eine konservative oder, milder gesagt, nichtrevolutionäre philosophische Position ein.

Marx glaubt dagegen, dass eine allgemeine philosophische Beantwortung der Frage nach dem Verhältnis von Sein und Wesen nur dann erreicht werden kann, wenn wir sie aus der Perspektive des menschlichen Seins und Wesens betrachten. Das Verhältnis von Sein und Wesen im Menschen ist bei Marx ein wesentlicher Wegweiser zur Beantwortung der Frage nach dem Verhältnis zwischen Sein und Wesen im Allgemeinen. Als eine entscheidende »Verifikation« der Gültigkeit seiner Lösung nimmt Marx den gegenwärtigen Menschen und sein Sein, »die Millionen der Proletarier«, den siebenjährigen Türschliesser in einer Kohlengrube, ein junges Mädchen an einem selfactor. Diese Beispiele, welche das Marxsche »konkrete« Herangehen an die »abstrakten« philosophischen Probleme illustrieren, könnten jedoch etwas Unrichtiges suggerieren. Mancher könnte denken, dass die ganze Marxsche Philosophie aus solchen »konkreten« Beispielen abgeleitet ist. In Wirklichkeit bildet die Grundlage des Marxschen Verfahrens ein allgemeiner philosophischer Standpunkt, der weder aus Beispielen noch aus etwas Bestehendem »abgeleitet« werden kann, die Auffassung, dass man »die bestehende Welt zu revolutionieren, die vorgefundenen Dinge praktisch anzugreifen und zu verändern« hat.

Dasselbe Hauptprinzip demonstriert Marx, wenn er, in einem Abschnitte, wo er Edgar Bauer für das Ignorieren der Differenz zwischen Sein und Denken kritisiert, schreibt: »Sie (die Arbeiter) wissen, dass Eigentum, Kapital, Geld, Lohnarbeit u. dgl. durchaus keine ideellen Hirngespinnste, sondern sehr praktische, sehr gegenständliche Erzeugnisse ihrer Selbstentfremdung sind, die also auch

auf eine praktische, gegenständliche Weise aufgehoben werden müssen, damit nicht nur im *Denken*, im *Bewusstsein*, sondern im massenhaften *Sein*, im Leben der Mensch zum Menschen werde.«²⁷

Man könnte noch mehr ähnliche Beispiele anführen. Das ist aber nicht nötig. Alle diese Beispiele würden dasselbe zeigen: Marx hat nie und nirgends die Frage nach dem Sein allseitig und eingehend analysiert. Aber bei Marx gibt es interessante und bedeutende Winke für die Erörterung dieser Frage. Der bedeutendste Hinweis ist vielleicht der soeben erwähnte: Der rechte Weg zur Auffassung des Seins geht nicht vom Fisch aus, sondern vom Menschen, nicht von den einfachsten, leersten Modi des Seins, sondern von der komplexesten, vollsten Seinsart, der menschlichen Praxis.

V

Nach Martin Heidegger ist die Frage nach dem Sinn von Sein die Grundfrage des heutigen Denkens und der heutigen Welt überhaupt. Nicht nur, dass es der Philosophie nicht gelang, auf diese Frage zu antworten, sondern sie stellt diese Frage überhaupt nicht mehr. Nicht nur, dass wir nicht wissen, was eigentlich »sein« bedeutet, sondern wir sind auch nicht im mindesten bestürzt, dass wir es nicht wissen. Auf der Jagd nach der möglichst vollständigen und erschöpfenden Erkenntnis des Seienden ist die Frage nach dem Sein in Vergessenheit geraten. Verständnis für den Sinn dieser Frage zu wecken, betrachtet Heidegger als seine historische Mission.

Es ist unmöglich, alles was Heidegger über das Sein geschrieben hat, hier zusammenzufassen. Deshalb werden wir uns mit einigen kurzen Bemerkungen begnügen.

Heidegger der wünscht den Sinn des Seins zu verstehen, glaubt, ähnlich wie Marx, dass die Frage nach dem Sinn des Seins keinesfalls von der Frage nach dem Sinn des menschlichen Seins (des Daseins) abgetrennt werden kann. In seinem Hauptwerke *Sein und Zeit* erschien diese Idee in einer radikalen Form; die Analyse und die Beantwortung der Frage nach dem Sinn von Sein des Daseins sollen der Analyse der Frage nach dem Sinn von Sein überhaupt *vorangehen*. Es ist die Grundintention von *Sein und Zeit*, über die Analyse des Sinnes von Sein des Daseins zur Analyse des Sinnes von Sein überhaupt vorzudringen.²⁸

Den Weg, den er in *Sein und Zeit* betritt, ist Heidegger nicht bis zum Ende gegangen. Er ist gerade dort stehen geblieben, wo er mit der Frage nach dem Sinn des Seins des Daseins endet und wo er zur Frage nach dem Sinn des Seins überhaupt übergehen müsste. Nachdem er auf Grund der Analyse des Sinnes von Sein des Daseins zu dem Schluss gelangte, dass die Grundverfassung des Daseins – In-der-Welt-sein, sein Sein – Sorge und der Sinn seines

²⁷ K. Marx, F. Engels: *Werke*. Dietz Verlag, Berlin 1958, Band 2, S. 55–56.

²⁸ Über diese Idee und ihre Realisation habe ich eingehender in meiner Arbeit »M. Heidegger und das Problem der Fundamentalontologie« geschrieben, *Filozofija*, 1960, No 1.

Seins – Zeitlichkeit ist, gibt Heidegger am Ende der ersten Hälfte seines Hauptwerks einige Hinweise, wie er anschließend die Frage nach dem Sinn des Seins überhaupt beantworten werde: »Die existenzial-ontologische Verfassung der Daseins Ganzheit gründet in der Zeitlichkeit. Demnach muss eine ursprüngliche Zeitigungsweise der ekstatischen Zeitlichkeit selbst den ekstatischen Entwurf von Sein überhaupt ermöglichen. Wie ist dieser Zeitigungsmodus der Zeitlichkeit zu interpretieren? Führt ein Weg von der ursprünglichen Zeit zum Sinn des Seins? Offenbart sich die Zeit selbst als Horizont des Seins!«²⁹

Die Antwort ist hier ohne Zweifel angedeutet. Aber sie ist nicht mehr als angedeutet. Der Teil, in dem diese Antwort entwickelt werden sollte, und der die Überschrift »Zeit und Sein« tragen sollte, ist nie geschrieben worden. Die Antwort ist auch in anderen Schriften von Heidegger nicht systematisch entwickelt worden, obwohl diese Antwort hier und da in mehr oder weniger »expliziter« oder »klarer« Form gegeben wird. So schreibt Heidegger in der im Jahre 1949 verfassten Einleitung zur fünften Auflage seiner Arbeit *Was ist Metaphysik* aus dem Jahre 1929 unter anderem: »Sein« ist in »Sein und Zeit« nicht etwas anderes als »Zeit«, insofern die »Zeit« als der Vornahme für die Wahrheit des Seins genannt wird, welche Wahrheit das Wesende des Seins und so das Sein selbst ist.«³⁰

In seiner *Einführung in die Metaphysik* (eine Vorlesung von 1935, publiziert 1953) wendet sich Heidegger »direkt« der Frage nach dem Sein überhaupt zu, während er die Frage nach dem Sinn von menschlichem Sein nur nebenbei streift. Aber auch hier haben die einleitende Erläuterungen das Übergewicht über jene, die abschliessend sein sollten. Nachdem er auf eine interessante Weise Grammatik und Ethymologie des Wortes »sein« erörtert hat reduziert Heidegger selbst den Wert diese Erörterungen auf ihr rechtes Mass, indem er bemerkt: »die Frage nach dem Sein ist keine Angelegenheit der Grammatik und Etymologie.«³¹

Von der antiken Philosophie bis in unsere Tage wurden Versuche gemacht, das Sein durch seine Beschränkungen zu erklären, durch die Bestimmung seines Verhältnisses zu dem, was von ihm verschieden ist und doch ihm als etwas Verschiedenes gehört. Sehr oft wurde Sein durch sein Verhältnis zum »Nichts« oder »Nichtsein« bestimmt; nicht viel seltener – durch sein Verhältnis zum Wesen. Der Bestimmung des Seins durch die erwähnten Entgegensetzungen begegnen wir auch in einigen Schriften von Heidegger. In seiner *Einführung in die Metaphysik* behauptet er, dass vier entscheidende zusammenhängende Entgegensetzungen bestehen, die eine eigene Notwendigkeit haben, die sich zwar in der Geschichte der Philosophie entwickelt haben, aber doch all unser Wissen, Tun

²⁹ M. Heidegger: *Sein und Zeit*, Siebente unveränderte Auflage, Tübingen 1953, S. 473.

³⁰ M. Heidegger: *Was ist Metaphysik*, Siebente Auflage, Frankfurt a. M. 1955, S. 17.

³¹ M. Heidegger: *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen 1953, S. 66.

und Sagen auch ausserhalb der Philosophie durchdringen. Diese entscheidende Entgegensetzungen sind: 1. Sein und Werden, 2. Sein und Schein, 3. Sein und Denken, 4. Sein und Sollen. Auf Grund der Erörterung dieser Entgegensetzungen kommt Heidegger zu folgendem Schluss:

»Sein ist im Gegenhalt zum Werden das Bleiben.

Sein ist in Gegenhalt zum Schein das bleibende Vorbild, das Immergleiche.

Sein ist im Gegenhalt zum Denken das Zugrundeliegende, Vorhandene.

Sein ist im Gegenhalt zum Sollen das je Vorliegende als das noch nicht oder schon verwirklichte Gesollte.

Bleiben, Immergleichheit, Vorhandenheit, Vorliegen – sagen im Grunde alle dasselbe: *ständige Anwesenheit*; ὄν als οὐσία.³²

Doch ist das, zu dem hier das Sein in Gegenhalt gesetzt wird (Werden, Schein, Denken, Sollen), nicht etwas nur Erdachtes, ein blosses Nichts, es ist auch etwas Seiendes. Aber Werden, Schein, Denken, Sollen können nicht in jenem Sinne von Sein seiend sein, in welchem sie dem Sein gegenübergestellt werden. Das bedeutet, dass der bisherige, ererbte Begriff von Sein nicht ausreicht, alles, was ist, zu denken. Auch in diesem Werke schliesst Heidegger, dass die Entgegensetzung, die zu einer entscheidenden Erläuterung des Seins führt, keine von den vier aufgezählten ist, sondern jene, die sich in den Worten *Sein* und *Zeit* ausdrückt. Leider gelingt es Heidegger nicht, über diese entscheidende Entgegensetzung hier mehr als in seinem Hauptwerke zu sagen.

VI

Marx und Heidegger ist gemeinsam, dass sie beide die Frage nach dem Sinn von Sein überhaupt als untrennbar von der Frage nach dem Sinn von menschlichem Sein betrachten. Aber ihre Antwort auf die Frage nach dem Sinn von menschlichem Sein ist nicht dieselbe, und demzufolge ist auch ihre Antwort auf die Frage nach dem Sinn von Sein überhaupt nicht dieselbe. Der Sinn des menschlichen Seins ist nach Heidegger *Zeitlichkeit*, nach Marx – freie schöpferische Tätigkeit, *Praxis*. Das, was Heidegger unter »Zeitlichkeit« versteht, hat allerdings gewisse Berührungspunkte mit dem, was Marx »Praxis« nennt. Und doch unterscheiden sich diese beiden Begriffe wesentlich.

Indem er das Sein des Daseins als Sorge bestimmt, betont Heidegger, dass er dieses Wort »rein ontologisch-existenziell« gebraucht und nicht im Sinne einer ontischen Seinständigkeit wie Besorgtheit oder Sorglosigkeit. Und indem er den Sinn der Sorge als *Zeitlichkeit* bestimmt, grenzt sich Heidegger von der traditionellen Auffassung ab, der zufolge sich die Zeit aus der Gegenwart zeitigt. Der Auffassung, der zufolge die Zeit nur eine unendliche, vorübergehende und irreversible Folge von »jetzt«-Punkten ist, setzt Hei-

³² *Op. cit.* S. 154.

degger seine Auffassung entgegen, dass sich die »ekstatisch-horizontale Zeitlichkeit primär aus der Zukunft zeitigt«. ³³

Ohne Heideggers Verdienste für die Erkenntnis der wesenhaften Verbundenheit von Sein und Zeit zu verneinen, ohne auch die Bedeutung seiner Kritik der vulgären Zeitauffassung zu bestreiten, muss man bemerken, dass die Erkenntnis der fundamentalen Bedeutung der Zeit nicht eine Heideggersche »Entdeckung« ist. Das Verständnis für die fundamentale Bedeutung der Zeit finden wir auch im alltäglichen unphilosophischen Bewusstsein, wie zum Beispiel in vielen Sprichwörtern und Rätselfragen.

Heidegger ist auch nicht der erste, der den Gedanken über die fundamentale Bedeutung der Zeit für das Sein philosophisch entwickelt hat. I. Kant zum Beispiel meinte, dass die Zeit die subjektive Form unseres inneren Sinnes ist, und gerade darum auch die formale a priorische Bedingung aller Erscheinungen überhaupt. Während der Raum als die reine Form der äusseren Wahrnehmung die a priorische Bedingung nur der äusseren Erscheinungen ist, ist die Zeit eine unmittelbare Bedingung der »inneren« und eine mittelbare Bedingung jener »äusseren«. Mit anderen Worten, alle »Erscheinungen« überhaupt, alle Gegenstände der Sinne sind nach Kant in der Zeit und stehen notwendig in Zeitverhältnissen.

Die Heideggersche Auffassung der Zeit und ihres Verhältnisses zum Sein ist nicht identisch mit der Kantschen und auch nicht mit irgend einer vor ihm. Aber sogar die auf neue Weise aufgefasste Zeit reicht nicht aus für die Bestimmung des Menschen, so dass auch Heideggersche Bestimmung des Menschen vor allem durch die Zeit »unangenehme« Konsequenzen hat.

Für Heidegger selbst ist es vielleicht das »unangenehmste«, dass er, trotz seiner antimihilistischen Grundeinstellung, auf den Positionen eines eigenartigen Nihilismus bleibt, wenn er das menschliche Sein auf das Sein zum Tode reduziert und die höchste Aufgabe des Menschen darin sieht, dass man in einem solchen Sein aushält, dass man seiner eigensten und unvermeidlichsten Möglichkeit nicht auszuweichen sucht und dass man ohne Illusionen in seiner selbstbewussten und sich ängstigenden Freiheit zum Tode ist.

Dieser Nihilismus, der schon in *Sein und Zeit* klar ausgedrückt und bis zu den letzten Konsequenzen in *Was ist Metaphysik* zu Ende gedacht wird, wo das Dasein als die »Hineingehaltenheit in das Nichts« und der Mensch als der »Platzhalter des Nichts« bestimmt wird, ist mehr verbal als wirklich in späteren Werken von Heidegger überwunden worden, in denen proklamiert wird, das Nichts das Sein selbst ist und dass der Mensch als Platzhalter des Nichts zugleich der »Nachbar« und der »Hirt« des Seins ist.

Eine andere unangenehme Konsequenz der Reduktion des Sinnes von Sein auf die Zeitlichkeit ist die, dass es Heidegger in seinem lobenswerten Streben, sich über den abstrakten Gegensatz zwischen Optimismus und Pessimismus zu erheben, nicht gelingt, sich von einem quietistischen Optimismus zu entfernen der zwar glaubt, dass

³³ M. Heidegger: *Sein und Zeit*, Siebente unveränderte Auflage, Tübingen 1953, S. 426.

die Seinsvergessenheit, die in der gegenwärtigen Technik kulminiert weder engültig noch aussichtslos ist, aber nichts darüber sagen kann, wo der mögliche Ausgang ist. Indem er ohnmächtig bemerkt, dass niemand wissen kann, ob, wann und wo das Denken den entscheidenden rechten Schritt macht, rät er uns nur, geduldig auf die Ankunft des Seins zu warten.

Ich glaube, dass man im Geiste von Marx zu einer solchen Auffassung sagen kann: Es wäre lächerlich zu verneinen, dass der Mensch unter anderem auch das Sein zum Tode ist, oder in seiner Vergänglichkeit nur eine unwichtige und zufällige Bestimmung zu sehen. Aber der Mensch reduziert sich nicht nur darauf, und ein wirklich menschliches Sein ist nicht nur eine passive Erwartung des »Nichts« oder der »Anrede des Seins«. Der Mensch ist Mensch nicht dann, wenn er passiv und geduldig erwartet, was die Zeit unvermeidlich mit sich bringt, sondern dann, wenn er wirkt und kämpft, um sein wirklich menschliches individuelles und gesellschaftliches Sein zu realisieren. Und wirklich menschliches Sein ist nicht stolze Abwartung des Nichts, sondern freie schöpferische Tätigkeit, durch die der Mensch seine Welt und sich selbst schafft.

Sollten wir nicht vielleicht eine solche schöpferische menschliche Tätigkeit, als authentisch menschliches Sein (*bivstvovanje*), vom Dasein (*bitisanje*) als einem entfremdeten Sein in lauter Vergänglichkeit unterscheiden? Und ist nicht auch Dasein etwas dem Tiere oder der Pflanze Unzugängliches, die in ihrem Seiendsein (*bivovanju*) noch nicht zum Bewusstsein ihres Seins gelangten, obwohl sie sich über die bloße Seiendheit (*bićenje*) des nichtlebendigen Seienden erhoben haben?

Jedenfalls dürfte die Verschiedenheit der Formen und der Niveaus des Seins nicht den Blick für die Einheit des Seins verschleiern. Und wenn der Sinn des menschlichen Seins nicht nur Zeitlichkeit ist, sondern auch schöpferische Tätigkeit, ist nicht auch der Sinn von Sein des nichtmenschlichen Seienden falsch gesehen, wenn es auf die Zeit reduziert wird? Steht nicht die Auffassung des Seins der materiellen Dinge der Wahrheit näher, die unter den der Materie eigenen Eigenschaften an die erste Stelle die Bewegung stellt, aber »nicht nur als *mechanische* und *mathematische* Bewegung, sondern mehr noch als *Trieb*, *Lebensgeist*, *Spannkraft*, als *Qual* – um den Ausdruck Jakob Böhmes zu gebrauchen – der *Materie*«. ³⁴

Auf die Frage, die wir zu Beginn gestellt haben: »Ist die Praxis nur einer unter den vielen Modi des Seins, oder steht sie in einem ausgezeichneten Verhältnis zum Sein?« können wir also mit einer andern Frage antworten: Ist nicht die Praxis derjenige authentischste »Modus« des Seins, der uns als einziger den wahren Sinn von Sein offenbart und deshalb auch nicht ein besonderer Modus, sondern das entwickelte Wesen des Seins ist? Ist nicht Praxis deshalb derjenige Ausgangspunkt, der uns ermöglicht, das Wesen der nichtauthentischen »niederen« Formen des Seins und den Sinn von Sein überhaupt zu sehen?

³⁴ K. Marx, F. Engels: *Werke*, Dietz Verlag, Berlin 1958, Bd 2, S. 135.

ON THE PROBLEM OF PRACTICE

by Predrag Uranicki

Productive life is, however, species-life. It is life creating life. In the type of life activity resides the whole character of a species, its species character; and free, conscious activity is the species character of human beings.

Karl Marx

It is quite natural and understandable that each epoch of human thought is constricted by corresponding historical and thought traditions. Just as the traditions of the generations that have gone are imprinted upon the consciousness of the living in all fields of life, so are they too in all branches of thought. When we consider our existence, and its meaning, the whole intelligent effort of mankind seems spread before us as a very complex, often somewhat opaque, history of man's consciousness, of his theories concerning himself and concerning being in general.

His consciousness, thought and theory seem at first to be something separate from man's historical and material being. This is expressed in various theses concerning, an assesment of, problems such as: the relation of theory and practice, the reflection of practice in theory, the lagging of theory behind practice, the primacy of one rather than the other.

Certain differentiations of thought also fall into certain traditions. Though further analysis may show this to be conditional or untenable.

Thus, for example, the distinction between being and thought is a historical distinction. If the category of being should by etymology and philosophical use denote something that is, or that something is, then that categorial designation belongs as much to reality in the sense of nature or history, as to thought. To identify nature or reality »outside myself« with the category of being, to place it in opposition to the categories consciousness, thought – is utterly inadequate.

It is quite understandable that the category of »being« can be, as indeed it has been, very variously determined, given very different content and even confined, for example, to the natural or the historical. But if only this last is acknowledged as being, then it is a logical inference that thought and consciousness do not exist. This faces us with a problem which is, it seems to me, insoluble on this basis.

The problem we are here trying to consider from this angle, the problem of practice or praxis – is also greatly burdened by tradition. Even the formulation of the problem given above shows the partial position from which many proceed. Just as a whole series of limited, partial occurrences of a simple »practical« action, seem to us quite devoid of any theory, so too do many theoretical preoccupations seem to be unconnected with »practice«, seem even to be severed from, or opposed to it.

This is how things appear if we simplify this complex material which we are investigating – the history of mankind, – man's historical life. In single, simplified examples there seem to be many cases when we have practice without theory, when these two seem to be disconnected or in a one-way relationship. Historical reality is, however, much more complex, and the category »practice« also shows very great complexity.

What then we wish here to examine is not any particular practical activity *but practice as the basis of humanity, the philosophical characteristic of man.*

In this sense, following Marx, we see man as *par excellence* a being of practice, a being who freely and consciously transforms his own life. Practice is an *eo ipso*, polyvalent category for it embraces all sides of man's being. We do not need here to repeat what has been said so many times since Marx, and what it is the precondition of all speculation: that man exists and develops only by transforming his natural and social reality and that in this way he transforms himself also.

What interests us here is the structure of the concept of practice in relation to theory, and the structure of the real relations of man as expressed by the category practice.

»Practice« is something which essentially determines the character of man's existence. Here lies his ontological-anthropological meaning. If we did not consider *history* as a lasting laborious conscious-unconscious process, sometimes with, sometimes without perspective, in each epoch more radically and deeply transforming natural and historical being – then we should deny any possible rational approach to an explanation of our origins, of the mainstream and the tributaries of life.

Animals too »change« the world, but only in proportion to their relatively unchangeable structure. That is, unconsciously, unfreely, without aiming at development, in a fixed, unplanned, unconsidered, non-revolutionary way. In such »change« there is no historical pro-

cess, there is a propensity to repetition, »temporality« is seen only as biological growth and ageing, as biological changes, not as historical actions – creations.

Man changes the world, in conformity with his own structure, however not only in conformity with his physical and biological structure, but also with the historical. His transformation of reality means at the same time the transformation of his power over individual and historical structure. *His changing of the world is not a circle but a process.*

And just for this reason man is the only creative being. *So much is he a creative being that his very being and essence are subject to his creation.*

If we embrace the whole of this creativity of man by the concept of practice, then we must conclude that man creates his own history, his historical life, according to the possibilities of his own practice.

And these possibilities are always and only historically given: as the real instruments of production, as the level of technical and scientific development, of social organization, of the technical and cultural profile of individuals, of international relations and influences, etc. Thus, if we turn to the existentialist formula that existence precedes essence, we can perfectly easily reverse it, and say that at the same time essence precedes existence. For man is not just an individual being creating himself independently of the historical structures and processes of which he is a component part. He is to just as great an extent created by all those relations which are historically given.

Practice involves all sides of a man's life so that man is essentially a »practical being«. In his childish games, at work, in family relations, in scientific experiments, in artistic creation, or in his historical acts, man is always in a practical, immediately sensuous relationship to his object (nature, other men, etc.), and not simply in a contemplative relationship.

If practice is essentially conscious, to a greater or lesser extent free, and planned, creation, transformation of a reality which is not only reality of thought, but above all reality of the medium of man's being, that is, natural historical reality then, we repeat, this concept embraces man in his totality: in his family, as a producer, in his political, artistic and scholarly work etc.

In all these practical relations men conduct themselves more or less explicitly, and consciously also in a theoretical way. Man cannot be in any kind of practical relationship towards the world, not even on a very primary and simple level, without some kind of »theory«, without certain purposes, attitudes, concepts, ideas.

However practical man's life may in essence be it shows itself as such *only* by being at the same time theoretical. The concept of practice shows in this way its three essential sides: the sensuous-concrete, the theoretical-abstract, and the emotional-experiencing. Practice is not possible without some definite, emotional attitude in the sense that it must satisfy some kind of need; nor is it possible if it does not

sensuously change and create objects and reality; and finally sensuous changing of objects is not possible if it is not conscious, planned, theoretical and free.

»A spider conducts operations that resemble those of a weaver, and a bee in the construction of her cells puts to shame many an architect. But what distinguishes the worst architects from the best of bees is this, that the architect raises his structure in imagination before he erects it in reality. At the end of every labour process we get a result that already existed in the imagination of the labourer at its commencement. He does not only effect a change of form in the material in which he works, but also realizes a purpose of his own that gives the law to his *modus operandi*, and to which he must subordinate his will«. (Marx, *Capital*, vol. I, ch. 5)

The defining of man as a practical being is only possible if practice is understood as a unity of the sensuous and the theoretical activity. The functioning of a machine, (and even of the simplest tool) is theory put into operation, or the realization of theory. Just as theory (even the simplest) is the sublimation of a certain human creativity, sensuous and theoretical.

In practice the relationship of these two elements is mutual, functional, they condition each other. The relative independence of abstract thought makes it possible for it to lag behind or to anticipate concrete-sensuous activity. In the same way the complexity and spontaneity of man's sensuous activity (in the first place his productive and historical activity) make it very difficult to produce a simultaneous theoretical view of all these processes.

As the concept of practice embraces the sensuous and the theoretical – it is inadequate to oppose theory and practice, as if they were two things which should be a unity; practice itself, understood as a fundamental function of man, contains both in itself.

To separate them would be to allow the possibility of a kind of practice which did not include consciousness, hypotheses and theory: as if a theory were possible which did not involve the total experience of man's sensuous activity.

Practice of this kind would be animal practice, and such a theory would be nonsense. It is understandable that there will be nuances of degree here. *There may be various discrepancies of level in what, in the supreme creative moment of practice, is a basic unity. In the same way theoretical activity may be separated out, if we consider individuals who engage in it (in connection with the historical division of labour) but not in reference to history as a totality, in reference to the creation of history as a unified and total act or process.*

To consider the two side by side would mean that man was not a total being, nor was his history a total creation, but that he created various independent and parallel histories, – of technics, physics, science, law, philosophy etc.

Although there is relative independence in all these fields of activity because of division of labour as it has existed up to now, the above mentioned division would destroy the dialectical unity of man as a being of practice, as an individual and a historical being.

History as the unified life of man, is thus a unified history of the way man has changed the world and created new historical structures: if by this we understand also natural-historical reality, man himself and his highly varied creations (artistic, philosophic etc.).

From this it follows, as more detailed investigation of various epochs would show, that any great discrepancy between man's sensuous and theoretical activity (which is what discrepancy between theory and practice is usually called) never existed nor can possibly exist.

Every one of man's historically determined levels, every level of his practice, is constructed then of a corresponding level of sensuous and theoretical action. Man's material, social and theoretical practice are found to have indivisible relations with and effects upon one another.

History is the unified work of man. Not one of man's activities exists by itself and for itself alone. Not one can be understood without taking into account whole historical epochs, man's historical existence as a whole, the integrity and polyvalence of his fundamental existence as a being of praxis.

Marx gave plastic expression not only to the thesis of the existence of one single science – history, but also to the thesis that fetish consciousness is an expression of a definite, low level of sensuous existence. »The extent to which the solution of a theoretical problem is a task of practice, and is accomplished through practice, and the extent to which correct practice is the condition of a true and positive theory is shown, for example, in the case of *fetishism*. The sense perception of a fetishist differs from that of a Greek because his sensuous existence is different. The abstract hostility between sense and spirit is inevitable so long as the human sense for nature, or the human meaning of nature, and consequently the *natural* sense of *man* has not been produced through man's own labor« (E. Fromm, *Marx's Concept of Man With a Translation from Marx's Economic and Philosophical Manuscripts* by T. B. Bottomore, New York 1961, pp. 148–149).

This thesis concerning the united character of human »practicality« or concerning history as the development of human practice – regardless of whether, in the social division of labour, some function more as »theoreticians« and others as »manual workers« – should be adopted as fundamental to analyses and explanations of history.

If the fetishism of primitive people can be explained by the low level of development of their sensuous transformation of reality – which only tells us that, including this fetish consciousness, the level of their practice is low – one can demonstrate the same for every other consciousness and historical being.

In the Europe of antiquity the development of crafts, navigation, warfare and other actions which mean some kind of transformation – had reached a level which, in consideration of the sensuous-transformatory and theoretical-explanatory was much higher than that of the fetish conscious society.

But even this level of historical practice in antiquity had its very clearly defined limits: in the whole development of productivity and technique, in social structure and organization and also in conceptions. The level of man's transformation of the world at that time and his practical experience could only result in the conception of laws, of various kinds of causality and in abstract thought which made itself the object of investigation and which evokes permanent wonder at the great intellect of antiquity. But the level of control of natural processes (which is the counterpart of transformation of reality) was still low, still largely conditioned by an exterior-perceptive relationship towards the problems of reality. That is why their principles have a sense character: air, fire, water etc., atoms and molecules being also given on the basis of perception and thus conceived – in the same way their social thinking is only an expression of one kind of social existence which is that of the *polis*, and the structure of *polis* and tribes have clearly defined bounds.

There is no need here to repeat the example of modern history with its development of concepts of mechanics and mechanisation. We shall only call attention here to this: that only on that historical level of the development of practice where the working class started becoming not only a conscious subject, but also the real creator of history – and this meant that the development of human practice had reached a point where hired labour, that is the proletariat, was possible – was the rounding off of a conception of history made possible in which the sensuous-transformative, economic-productive moment in human practice got its proper place.

As long as the main creators of history were classes or groups which were not closely bound up with production – the economic moment and economic production could not essentially enter into theoretical calculations. The given consciousness of given historical being, of given historical practice had to lay emphasis mainly on what formed the existence of »higher« forms of human activity. Overestimation of ideas, of consciousness and other spiritual demiurges – was the inevitable consequence of a given practical-historical existence.

Contemporary historical practice, with its very high level of transformation of reality, and with its high level of technics and science is increasingly creating a hitherto unknown unity in our world, and with it mutual dependence, and thus also on the theoretical, and social level concepts which correspond to this level of our »sensuous existence«. Concepts of substance, teleology, various other mystic and pragmatic ideas are disappearing. New conceptions of laws and objects take their place, new ideas of interpersonal relationships, of coexistence etc.

Regardless, then, of to what extent and how the historical division of labour leads one group of people more to sensuous and another more to theoretical activity – a certain level of historical practice includes a certain realization of sensuous and theoretical action. And the most abstract philosophical thought basically contains in

itself the complete natural-historical transformatory and creative activity of man. Man's practice, that is his own history, his work has these two main sides which are the correlatives of each other.

The opposite of practice is not therefore theory, since practice in fact includes theory. The opposite of practice is only »theory« which has no connection with practice, the simple imaginings of a limited consciousness.

In the same way, in so far as the essence of man's existence and development is practice, that is, constant, tireless, laborious, free and creative transformation of the reality in which man is moored – the verification of man's hypotheses cannot be anything else than that practice, that work, that human life which is an endless confrontation of his thoughts and actions, a unity of the sensuous and the theoretical activity.

Wherever we have creativity, free production – we have practice. If theory were unilaterally determined by sensuous action and reduced to being simply a reflection then man would not be a free, creative being, a being of practice. For practice involves the directive moment, foresight, projecting, planning, control etc. Just because theoretical thinking is both a creation and a material and sensuous transformation of things we find in it only the other side of the unified practice of man.

It is here that we have the most profound definition of consciousness as conscious being. Consciousness is the moment of man's sensuous transformation of the world, and that transformation is only made possible by consciousness. One proceeds from the other, one conditions the other. That is why the level of human practice basically corresponds to the level of his given historical consciousness and *vice versa*. That is why essentially historical consciousness, the consciousness of definite historical generations, can never be in advance of their existence, their historical being. The consciousness of each generation is the consciousness of its historical being, for if this were not so – historical practice would be impossible. A certain contradiction, disagreement etc. between historical consciousness and sensuous existence may and must always occur in given epochs. This is for the simple reason that man will never be content with his existence, that the development of new forces (material and spiritual) gives rise to new views, desires, and efforts. But this cannot lead to complete discrepancy, for if it did it would mean the dissolution of man's practice itself. In such a situation there would be no perspective, no way out. Up to now there have only been isolated examples of this – historically it is unimaginable.

If we have seen that man's generic life is free, conscious action which is synonymous with practice, then the wholeness, the totality of man is to be found in the unity of all these moments.

In other words man is a »physical« and a »spiritual« being, and it is only the necessary, and up to a certain level, progressive historical division of labour that has led individuals or groups to one activity or the other.

The fragmentation and crippling of the personality and a whole series of other consequences which result from this division of labour are well known phenomena in man's development.

The situation in which men find themselves, be they tethered to a machine or absorbed in advanced specialisation means that they lose some of their important characteristics as beings of practice, width, versatility, theoretical powers, and also some of their sensitivity in a multifaced relationship not only towards history but towards other men.

Such fragmentation of personality has always been, and always will be the best instrument for various inhuman deeds in the interests of various situations which are to be forced on man.

That is why today, along with the essential task of transforming human practice as it has been up to now, the practice of class domination and of domination over man in general – priority must simultaneously be given to the reintegration of man as a being of practice.

PRACTICE AND DOGMA

by Danko Grlić

»Practice« is a term which in a colloquial sense is very widely and very variously used. When we speak of a doctor's »practice«, we have in mind a very definite pursuit within a limited period of time; when describing a businessman as »practical«, we think of him as being able, resourceful and shrewd; when pointing out the value of our socialist »practice«, we emphasize historical experience and assess developments which have taken place throughout a whole country, even a whole system. When arguing for a general cession of abstract theorizing and a commencement of »practical« action, we mean all concrete acts in the sphere of sensuous material reality, as opposed to those in the sphere of theory.

It would appear that the last, »most abstract«, »most general«, and, therefore, probably, »most philosophical« distinction, has somehow become crucial in certain theses of contemporary philosophical thought.

Indeed it is just the determination of the relationship to theory that is basic to many arguments about the meaning and purport of the idea of practice. Thus, the related terms »theory and practice« are often taken as being fundamental, even when attempts are made to characterize practice, from a Marxist position, as a wider, more comprehensive notion into which theory can be subsumed, when the fact that theory is immanent in practice is considered to be the specific of human practice. Consequently, human practice – from this point of view – is always theoretical, and human theory is inconceivable without certain »practical« repercussions, if it really is a »serious« theory, i. e. a thought tending towards realization, and if it is expressed within co-ordinates of a particular place and time, and not empty speculation and idle thought. Human practice is thus distinguished from animal »practice« just because it is purposeful, planned, ideally preconceived; a consequence of its having first been theoretical. A frequently adduced proof of this argument is the well-known quotation from Marx's *Das Kapital*, though Marx is dealing with the analysis of the concept of labour, not practice, and

although the subject of Marx's objection is the narrower concept, which, at best, can only be part of universal human practice: »We presuppose labour in a form that stamps it as exclusively human. A spider conducts operations that resemble those of a weaver, and a bee puts to shame many an architect in the construction of her cells. But what distinguishes the worst architect from the best of bees, is this, that the architect raises his structure in imagination before he erects it in reality. At the end of every labour-process, we get a result that already existed in the imagination of the labourer at its commencement. He does not only effects a change of form in the material in which he works, but he also realizes a purpose of his own that gives the law to his *modus operandi*, and to which he must subordinate his will.« (K. Marx, *Capital*, vol. I, ch. 5)

This thesis of Marx, extended to all spheres, taken as absolute, lop-sidedly interpreted as the basic characteristic of the total sum of human practice has often resulted in theoreticians unconsciously taking as basic and preponderant in defining the category of practice relationship theoretical-practical, ideal-material, imagined-realized.¹

Regardless, however, of whether practice includes or does not include theory – or whether both practice and theory can be comprehended only through some third thing, which determines the possibility of establishing this relationship – the question nevertheless arises: can practice be determined at all simply on the basis of its relation (immanent or transcendent) to theory?

A particular concept may sometimes not be determined and wholly explained only through a positive statement of the content immanent in it and it is extremely important for the delimitation of its scope and the comprehension of its meaning that it also be determined *negatively* towards that which is really opposed to it as its counter-concept. What is, then, opposed to *human practice*?

If we intend to determine negatively this central concept of Marx's thought according to Marx's *fundamental* views (although not always in accordance with certain of his own observations and accidental distinctions, in some places where practice is even opposed to theory) we could, I think, argue that human practice stands in

¹ Such a thesis, e. g. in the sphere of artistic creation or artistic »practice« would ultimately mean a confirmation of the Plotinian or Crocean conception, according to which a work of art is in fact complete as internal expression. It is finished as imagined, and everything else – as Plotinus would say – is slave work, not artistic work. Every other work in concrete material is a technical pursuit, not decisive for the essential in art, but a mere skill, a more or less successful realization of the artist's ideal conception. It is question, however, whether the artist actually first conceives the work of art in his mind, realizing it only subsequently, or whether matter itself (e. g. colour, plastic material, etc.) somehow *in the course of realization* also determines the fundamental structure of the work of art. Therefore, this work does not owe its final form only to a pre-conceived concept, but also to the matter from which it has been created, and which changes and by its specific laws often determines in artistic creation the entire appearance, meaning, and value of the work itself. The same head, »conceived« quite identically in the ideal scheme, is artistically completely different if »realized« in marble, or bronze, or wood. (This fact was in a sense taken account of by Plato, when speaking about necessity, about constraint peculiar to matter as such.)

opposition to all that is passive, merely meditative, non-creative, all that is adaptation to the world, a yielding to the nature of the world and to its particular social conditions. True human practice, consequently, is not acceptance of the »facts«, of objective reality and its laws, of moral or ideological imperatives or accepted norms, of something heteronomous, in which man is always at a disadvantage and is the pawn of superior forces, spiritual or material. Human practice – as opposed to animal adaptation – could be defined as the *true transformation of the world*, a transformation which is historically relevant, as an *active interference* with the structure of reality. Human practice is, therefore, not different from animal »practice« through being – or at least not only through being – always theoretical as well, but primarily because it transforms the world, and does not conform to it; the world being always – epistemologically speaking – its object. Human practice is not creating itself and not created, because of particular conditions transcendent to it, because it is not – to use the old terms of Spinoza – only *natura naturata*, but also *natura naturans*. Consequently, put more simply, practice which deserves this name, is always *creative*. It is not at all an ideal or actual *state*, but an unceasing living *process* of alteration and transformation. However, this process is not a process destined sometime to terminate in inactivity, it is not a process meant to stop being a process, not even on account of those factual »imperfections« of modern reality which aim at a conflict-free »perfection«. It seeks to attain no *ultimate* and final »results«, no life of bliss in this or the other world, in paradise or some promised land. Future practice, towards which contemporary practice is open and is leading us, will again be transformation. Accordingly, this practice will never completely satisfy »true« human nature, and the belief in such concrete, wholly unalienated nature is itself a sort of mythological alienation. Therefore, practice is a negation of that eschatological view, which believes in the end of the world, the end of history, and the end of the possibility of the »eternal« development of human nature, i. e. believes in the final »stabilisation« of human nature and society.

Naturally, to define human practice (i. e. practice worthy of human beings) as *transformation* is still not to define it adequately in content. Certain questions are necessarily implied – in order to avoid a banal relativism – of the *quality, purpose, and meaning* of this transformation. But, even without any closer definition, without distinctions – which could, for instance in opposition to mere natural change, be looked for in the sphere of historically relevant change, a change, consequently, including the concept of *progress* as well – such an »empty« definition of practice as transformation can also have quite concrete repercussions in the theoretical and sensuous-real sphere of human activity.

Man's fundamental vocation, his constitutive characteristic, and his mission (both as theoretician and practician in a narrower sense) become so – to consider only certain ideological repercussions of practice thus understood – no longer a passive acceptance of everything that has once, somewhere been established as correct, no

»transplantation« of earlier theoretical postulates to our time (or simply their »elaboration« under »our specific conditions«), no »application« of certain eternal principles to our reality, but a revolutionary transformation of these principles. Man cannot, as for instance a philosopher, have the ambition to transform the world if he does not at the same time transform his own ideas and principles. It is, therefore, an inevitable pre-requisite for him – in order to constitute himself as human – to be actively, personally, ceaselessly engaged in fighting for possibilities of an invariably new, increasingly progressive, non-standard thought and action. Practice, thus, ceases to be an inert insistence on something existent, some *status quo ante*, or, again, a self-contented life in the past or present. On the contrary, it is made up of such human penetration into all spheres of reality that it transcends the existing, and includes elements of projection into what is, as yet non-existent, into the future. Such human practice cannot be resignedly made to conform to some general category, to the scheme of certain superhuman forces or material conditions. For, this practice means self-awareness of the fact that the existence of these forces is made possible, and the conditions created and changed, by man, the subject of real historical changes, leading from the »kingdom of necessity« to the never sufficiently free and never fully liberated »kingdom of freedom«. Practice is thus opposed to everything established, dogmatic, rigid, static, once-for-all determined, fixed, standard; to everything that has become dug into the past and remained hypostatized. From this point of view, dogmatic practice cannot be practice at all; therefore, it is, in fact, *contradictio in adiecto*, an insoluble contradiction, which can only conditionally be used as a term, in order to make clearer the counter-term, i. e. anti-dogmatic practice or, simply, practice. For, schema and dogma, invariable emphasis on the same principles, a »faithful« adherence to whatever has once been proclaimed true are nothing but a substitute for *practical impotence*. Therefore, a strict attachment to any once-stated theses (even if they are the so-called fundamental theses) cannot be made to conform to the sense of the concept, the quintessence of all that Marx meant by human practice.

This is the reason why it is absurd to insist in Marx's name persistently and in detail on everything that Marx ever and on any occasion said or wrote. For, anything – regardless of the freshness, revolutionary enthusiasm, and intellectual force with which it may have been expressed – may sometime become dogma. And it may well be that today, more than ever, the basic *historical assumptions* have been negated of any dogma whatever that had its relative justification in certain historical conditions, as an efficacious, though frequently simplified, slogan as a call to direct action. It is just because these historical assumptions have been so clearly refuted today, that we often find ourselves in a paradoxical situation when even some dogmatists agree »in principle« that Marx's thought is no dogma, that certain assumption should be developed and not allowed to stagnate and should be restated for and because of a different time. Therefore, even the dyed-in-the-wool high priests of dogma at

times very »resolutely« and »radically« argue that »quotation mania« and a talmudic approach to Marx should be done away with. It is, thus, persistently repeated from all sides that Marxist thought *should* have unfettered and full development. Even so – though dogmatists will admit it less readily (perhaps now and then only, at intimate moments or within the closest circle) – this line of thought is somehow not developing adequately. The idea concerning the transformation (if we do not count all those changes for worse), it has just slightly ossified, has become repetitive, has lost in vigour, freshness and applicability to life. All those – and they are not many – who, like Plekhanov, Rosa Luxemburg, Lukacs, Fromm, Marcuse, Horkheimer, Lefebvre, Bloch, Goldmann, Kolakowski, and others, attempted, with more or less success, to develop the idea individually, were either completely rejected by those holding the »official« Marxist position, or were, at least, declared to be dubious theoreticians, replete with grave errors and constantly »deviating« to the left or right.

It is, therefore, necessary with full force to ask the questions: why is this so, why is it that this line of thinking, whose development is so fervently desired by everyone, still does not advance much or keeps deviating?

It is an undoubted fact, – as we have said – that in Marxist philosophy (as well as in some humanities) a structure of thought has prevailed in which – both with dogmatists and with those that verbally disassociate themselves from dogmatism – it is emphasized, until it has become little more than a tedious platitude, that Marxist thought *should* develop in keeping with the changes of the real world. At the same time, however, as soon as anyone dares to say anything about some particular problem, which reveals a *different* view, deviating, however slightly, from the one held by Marx, he will find himself the target of a hail of ready, concerted, abusive or ironical attacks: he is »correcting« Marx, we know well those who »complement« Marx, who claim the right to »criticize« Marx, to be more contemporary than him, those primitive innovators, woolly-headed abstract humanists, renegades, etc., etc. It is beyond doubt that no reasonable person can argue that everything new is at the same time good, and that everything new also means the overcoming of the old. Moreover, frequently (and most often when Marx is involved), the question of authority is based on too simplified a dilemma: either original thought or the complete recognition of somebody else's authority; as if the entire history of thought and reality so far had evolved only around these two extremes. For, insofar as we do not tend to exaggerate, to paint everything with too restricted a palette, discarding all nuances; insofar as struggling against authority, we ourselves do not fall victim to the »authority« of inevitable and unavoidable needs for radical decisions – we shall be compelled to admit that the alternative: authority or one's own attitude, in this most radical form, is only an apparent antinomy. Because, there is no country, or social system, or ideological climate, in which every germ of individuality has to such a degree been suppressed, that per-

sions become simply faceless executors of every desire, idea or accidental thought of authority; in which persons become such cowards, genuflectors, and adulators that they entirely lose any individuality. There is, likewise, no philosophy nor any major theoretical venture in history which, irrespective of its revolutionarity, is totally free of the authority of tradition. Nevertheless, in spite of all this, the question of authority, even of supreme ideological authority, is today an open issue facing Marxist philosophy. For, how – this, after all, seems to be the crucial question, the answer to which is nearly always avoided – are we to *develop* Marxist thought at all (not only »elaborate« it or scholastically systematize and »complement«), if we cannot, in principle, have *different*, even *divergent* views on some issues from those held by the classics. Marx is – it is almost banal to repeat this truth acknowledged today by many bourgeois theoreticians also – one of the greatest theoreticians, whose intellect, will, and talent frequently transcend the horizons of his time; he is one of the towering geniuses of world history. However, are we to *exempt from history* Marx of all people; who had such a genius for and displayed such a profound insight into the essence of the historical; are we to declare him to be outside time and space; someone whose thought cannot become obsolete ever and anywhere, whose every word is inviolable law surpassing all historical reality, and binding for all time and every historical moment? This can be effected only through a Hegelian termination of history; if we shut out those new horizons of theoretical and real historical progress, first so radically and daringly revealed by Marx.

Within the same context of the problem of absolute and eternal truths we may raise the question, why – in order to preserve, at any price, an almost mythological belief in everything said by the classics – is it very often passed over in complete silence (or, at best, »camouflaged« by various »felicitous« formulations and ambiguous terms) that Lenin actually had *different* views from Marx, and Marx from Engels in various, often fundamental questions.²

To be »faithful« to Marxism-Leninism, so favourite a catchphrase, for many even now means adhering to *all* of Marx's and Lenin's dicta; often completely ignoring the fact that their views on some problems – particularly as concerns positive, scientifically established theses (e. g. the tendency towards pauperisation of the working class, scientifically deduced from the then obtaining figures on the constant decline of the proletarian living standards) – are really *antiquated*, and that clinging to all their statements (and not only to actual words, but also to the spirit of some of their theses) now often at the same time means an inability to grasp certain essential characteristics of the modern socialist and communist movement. In other words: it means not being a Marxist. In discussions with orthodox dogmatists, such as the Chinese, for instance, we shall, really not achieve much just by wrangling about who has remained more »faithful«

² Nobody will maintain, I think, that the question of the world revolution, for instance, or the problem of the possibility of revolution in one isolated country is an accidental issue for Marxism.

to, say, Lenin; because at times we shall find ourselves in the paradoxical situation that in certain questions dogmatists will perhaps be able to find in his works *more* appropriate quotations – and not only »dislocated«, and thus forged, quotations and views – than creative Marxists. But is it enough to demonstrate that Marx and Lenin had different views on a problem from ours now, in order to make it an *eo ipso* proof that *we* are wrong? And is not today's trend towards discovering the »true« Marx, the »original« Marx very often also burdened by the view that being a Marxist today means finding confirmation for one's theses only in Marx's and Lenin's writings? To be sure, we can find in Lenin's works a whole series of quotations about the need for, among other things co-existence and peaceful co-operation with countries of different social structures. But the Chinese can probably find just as many or even more, quotations concerning the need for armed revolution, and for the ceaseless and inexorable struggle. This was indeed often emphasized by Lenin – and quite rightly – as an unavoidable pre-requisite for the establishment of a socialist society, under the conditions of the preparation and eruption of proletarian revolution, under the conditions of the birth pangs of the first socialist country, and of foreign intervention. If, however, what we might call conditionally our »thought practice« does not diverge from those co-ordinate systems, which were the only ones within which thought was permissible and possible in the time of Marx and Engels, if we do nothing but argue that it is a »dirty lie«, that we have at any time or in any place deserted classical thought, we shall not only be brought to a position when we can do nothing but helplessly and fruitlessly revolve within a scheme out of keeping with modern reality, but shall also often find ourselves showing that it is the dogmatists who »are right«, who are more »faithful« to the classics, more faithful to the spirit of tradition. For, dogmatic »practice« is faithful, often more faithful than the most faithful religious »practice«, to the past; because the schematism of dogmatic thought exactly lies in leaving thought in the past, in leaving it static, in arresting real history and the history of ideas at certain fixed constants.

To face this fact squarely, emphasizing no blind »faithfulness« as the highest virtue and no attachment to the tradition of the classics as the sole standard for Marxism or anti-Marxism, would be – it seems to me – one of the first (but not the only) pre-requisites for any thought that wants to call itself creatively Marxist in our epoch. Today, unfortunately, even within anti-dogmatic theses, discussions of these problems are timidly and adroitly avoided, and a varying gradation of terms, from rigid ones, such as »disloyal betrayal«, to more liberal ones, like »creative application«, helps towards settling the manner of thought into a mould which only obscures and certainly does not raise questions of attitude to tradition. It is, indeed, most paradoxical that in different variants »faithfulness« should remain the fundamental category and virtue of those philosophers who believe that their thought follows in Marx's footsteps; when

such faithfulness to their teacher was not shown even by those sterile philosophemes linked to the closed idealistic systems, such as the neo-Kantians, neo-Hegelians, and others. However, forcing on Marx some of *our* views, representing them as merely an elaboration and completion of what he, allegedly, started but did not manage to finish (having been too busy), is really not an occupation that could be considered worthy of a Marxist thinker.

But there is a magic word for all this, shelving every such attempt at transformation. We have got a magic formula, a reliable, tested label, blackening without redress every effort towards creative individual thought. This word is *revisionism*. Transplanted from a period when it really meant an attempt to weaken the essential revolutionary aspirations of the masses, when it meant dulling the combative edge, capitulation before burning issues, ideological confusion, and the betrayal of the proletariat, it still exclusively retains the pejorative meaning of a false, distorted approach to contemporary problems. And we seem very often to be afraid that this attribute might – no matter by which side – be attached to us, it is as if we as individuals were still apprehensive of being thus called.³ We do not it appears ask ourselves whether it is now negative to state openly, without any pharisaic scruples, that it is necessary to carry out and keep on carrying out a real *revision* of certain views of the classics. Is not such a revision an imperative of the present historical moment, in order to save the fundamental humanistic core of Marxism, and in order that certain new revolutionary values of socialist, and consequently creative, practice may be created under contemporary conditions, and carried over into a new period, as Marx did in the conditions of his time?

Revising something, however, means taking personal »responsibility«. And the fact that an individual (even society as a whole) might have to rely on himself, gives rise to apprehension in face of the unknown. This apprehension is revealed in the search for support in everything that can be found in the earlier thought or experience of the great, in familiar systems and the heritage of ideas. Thus we shall often find and »recognize« ourselves in that which we are not at all. This is only a slightly modified theological attitude, and an instructive illustration of the possibility of appearance of the religious, heteronomous man even outside religion. It is the attitude that it is exactly that other thing which can solely guarantee our own existence. That »other thing« is always the superior, better,

³ This attribute is sometimes attached to individuals, for fear that those same dogmatists – who often call all of us as a whole revisionists, or used to do so – might »hold it against us« because of our too »radical« views. It is, therefore, »necessary« that we should somehow officially disassociate ourselves from those embarrassing individuals, whose statements could be »drawn on« in a campaign against us, and who, after all, have never asked for permission »from above«. The belief that everything published or publicly said wears an »official« stamp is at the root of this corrupted attitude. As if writers and thinkers did not always and in principle express and utter *their own* views (for, if they merely »elaborated« some general directives, how could they ever be called thinkers), and as if their every word had a governmental character, needing an imprimatur from higher authority, in order to avoid »embarrassing« political repercussions.

surer, more reliable thing; it is that fulcrum, that constant which can be found either in God, or real human nature, or historical determinants, in all those things that will take the responsibility and risk for everything that we actually are.

The static quality of dogmatism and the dynamism and changeability of true Marxist practice is also reflected in the attitude towards the function and scope of criticism. The hierarchical gradation of individuals, statically determined in minute detail within a particular society, requires also a precisely determined system in which one knows exactly who may »criticize« whom, where, why, and when. If anyone, in any manner tried to shake or even simply question that conservative, safe order, he would be met with incredibly obstinate opposition. So-called criticism »from below« (as if anyone could be »up« or »down« in criticism, as if those taking part in critical debate did not always need to be equal) may, under this system, only go as far up as individual managers; while senior leaders may only be subject to criticism by yet higher-level leaders. Often completely ignoring public opinion, believing that there are those who are »qualified« to criticize higher leaders, a number of these leaders will »liberally« allow criticism to take even a »vertical« direction on the imaginary scale of critics and criticized. However, it is characteristic of this »liberalism« that it often develops into a more frenzied and rigid dogmatism than ever before, since its representatives reproach themselves with their own liberality and broad-mindedness, which in the end brings even them into question, although it was they who had so benevolently given their approval to it in the first place. Then a hurried investigation of the life histories of such critics starts – because it has always been typical of dogmatists to react not to *what* is said, but *by whom* – conferences behind closed doors are called, threats about familiarity with certain secret documents are made, hidden purposes and sordid aims are mentioned, the critic is unmasked as a former enemy – and the question which he has raised and the phenomenon which he has criticised do not attract a single word in the general uproar. Unless we can discard this kind of approach to problems and individuals in the sphere of ideas and reality, i. e. in practice, the possibility will always exist that a »liberal« relationship will be turned into »disciplined« restriction, even persecution, and an apparent and verbal humanism become open anti-humanism.

Out of the fixed, settled, unchangeable sphere of the existing, we shall not be led into true socialist practice by anybody else, anyone from below or above, not be admitted by any administrative permission, or by any pass confirmed at any level. Anti-dogmatic, i. e. socialist or creative practice, or, which is the same, simply practice or praxis in the Marxist sense of the word, can always and only be made and secured, and must always be secured anew, by us ourselves, i. e. only by those who cannot as men recognize anything human as »above« or »below« themselves. Woven into the fabric of his practice will be every single word of ours backed by a true conviction

concerning the necessity of progress, every single action which is directed towards a real future from a dynamic interpretation of real, contemporary life. Only thus, by refuting and demolishing all ideological and material constants, all soured unchangeableness, stability, petty-bourgeois self-satisfaction with the already attained, shall we be able – as was so ingeniously done by Marx from the horizon of his world – to speak dialectically and contemporarily to the modern world, and to transform impotent dogmatic schematism into anti-dogmatic practice. In doing so, we must, however, be aware of the fact that the critics of past and the builders of new practice will at the same time be forging the critical weapons with which they themselves can be subjected to criticism, ever anew and from ever new horizons. It is just this that is the true humanistic meaning of *revolutionary practice*, and this practice can never, anywhere in the name of anything be stopped. It is by reason of this that man, that finite, mortal, impotent being is »practically« infinite, immortal and omnipotent.

DIALECTIQUE DE LA PRATIQUE SOCIALE

Rudi Supek

Si l'on considère l'un des traits quel qu'il soit par lesquels on caractérise le phénomène toujours trop peu théoriquement expliqué du stalinisme – étatismes, bureaucratisme, dogmatisme ou sectarisme –, on trouvera toujours à la racine l'abus de la catégorie de la totalité appliquée à la pratique sociale. Il suffit déjà de faire observer que le stalinisme sur le plan politique signifie l'opposition dogmatique de l'«état socialiste» à la société socialiste, sur le plan économique, de l'économie sévèrement centralisée et planifiée à des collectivités de production, sur le plan social, de la volonté institutionnelle à l'initiative des individus et des collectifs, sur le plan culturel de l'idée de «direction éclairée» à celle de création libre. L'essentiel, cependant, dans ce dogmatisme, ce n'est pas seulement que le pouvoir politique ait réussi à réunir entre ses mains une puissance politique, économique et d'idées comme personne dans l'histoire n'en avait possédé depuis l'époque des pharaons, mais encore que cette énorme puissance sociale ait pris appui sur les aspirations humaines les plus profondes et les plus nobles, de sorte qu'elle détenait la caution théorique et morale de ses actes et, que les comptes se réglent avec elle post hoc, quand le développement de l'histoire a prouvé de lui-même son inconsistance. Si nous réussissons à montrer qu'elle résidait dans un abus spécifique de la catégorie de la totalité, qu'elle représentait du point de vue dialectico-théorique une «déviation» ou une «révision» des principes marxistes, nous voulons dire aussi par là que le stalinisme n'était pas un «phénomène historiquement nécessaire», mais une forme particulière d'abus des possibilités historiques objectives que toute révolution porte en elle-même. Le centre de gravité se trouve dans les possibilités historiques, et non dans la «nécessité objective», c'est-à-dire dans la responsabilité subjective spécifique de ceux qui font l'histoire, et du fait même de la nature de cette subjectivité, le stalinisme est d'abord un problème théorique, et non l'aberration incontrôlée de facteurs historiques. La force du stalinisme se trouvait justement dans la cohérence et la justification théoriques de tous les actes socialo-pra-

tiques – ce qui fait sa force encore aujourd'hui – et par conséquent, le règlement de comptes doit se faire d'abord sur le plan théorique. Il est paradoxal que dans ce règlement de comptes, sur le plan politique, on comprenne si mal la nécessité d'une analyse théorique et idéologique du stalinisme, en se contentant d'y voir plutôt une question pratique, ou d'en donner une explication on ne peut plus naïve et mythologique, telle que celle du «culte de la personnalité». Il a pu arriver aussi que certains marxistes qui ont essayé, après la mort de Staline, de donner une explication théorique du phénomène portant son nom, aient fait l'objet de sanctions politiques de la part de ceux-là mêmes qui annonçaient la lutte contre les «crimes et les méfaits» de Staline. (Nous pensons ici au cas bien connu des philosophes Lukacs, Lefebvre, Bloch, etc.). En même temps, il fallait supporter les déclarations de certains idéologues officiels selon lesquels «le stalinisme ne représentait pas une révision dans la théorie, mais seulement dans la pratique», lesquels idéologues sont toujours personnes gratae dans la lutte contre le stalinisme. De tels cas prouvent à quel point il était nécessaire, dans l'analyse du stalinisme, d'aller jusqu'à la racine de la chose elle-même, afin de dissiper la confusion théorique et morale qui règne toujours autour de ce phénomène, sans tenir compte de la détérioration politique des rapports entre les mouvements communistes qui se réclament de Staline et ceux qui le rejettent. La caractéristique essentielle de ces oppositions est leur faiblesse théorique, et le fait que, dans l'explication des oppositions contemporaines du développement du mouvement communiste, elles se situent au-dessous du niveau de la situation historique même.

Quand on veut éclairer théoriquement le marxisme tel qu'il apparaît dans l'explication théorique du stalinisme, donc explicitement, ou dans sa pratique sociale, donc implicitement, on voit apparaître la plupart du temps la notion de matérialisme vulgaire, et ces derniers temps, de positivisme. Par là on a en vue une *conception naturaliste de la dialectique* comme «dialectique de la nature», et son élargissement à l'histoire sociale comme à un cas particulier ou spécial. Cela a eu pour effet d'écarter certaines catégories dialectiques essentielles (telle que la négation de la négation), d'introduire la théorie mécaniciste du reflet, et d'éliminer la théorie dialectique de l'aliénation, de transformer le sujet politique en sujet absolu du mouvement historique, et de dégrader la pratique humaniste jusqu'à en faire un pur «reflet de l'infrastructure dans la superstructure», ce qui signifiait entre autres choses, la soumission de l'ensemble des problèmes sociaux à l'économisme vulgaire, de la création culturelle à l'idéologisme simplifié et total, et de l'héritage culturel au nihilisme culturel. Cependant, tous ces processus et notions ne sauraient être compris si l'on oublie de considérer que la pensée dialectique a subi une révision non seulement dans le sens du positivisme simple (qui dans sa variante scientifique, a une orientation anti-idéologique!), mais précisément dans l'esprit du *positivisme organiciste*.

Si Staline avait réalisé la totale politisation et étatisation de la vie sociale, en se fondant sur la philosophie de Hegel, on pourrait l'accuser d'avoir fait abus de l'explication abstraite de la catégorie

de la totalité chez Hegel. Cependant, le stalinisme n'a jamais atteint dans la théorie un niveau philosophique permettant l'interprétation hégélienne de la réalité sociale. Du fait de sa structure sociale *pré-bourgeoise*, il est resté au niveau du XVIII^e siècle éclairé (d'où le matérialisme vulgaire et la transformation de la dialectique en «dialectique de la nature»), et ce quand il se présentait comme le plus progressiste (au nom de l'évolutionnisme et du darwinisme!). Mais, quand il s'agit d'exprimer théoriquement les tendances conservatrices sur le plan social, il se révèle aussitôt anti-hégélien – car la dialectique hégélienne pouvait représenter un certain danger – et il se fonde sur le positivisme organismique, lequel, sans aucune réserve dialectique, soumet l'individu et toute la société à une volonté supérieure, surindividuelle et politique. De même que sur le plan historique il ne connaît que «les lois objectives du développement social», qui sont aussi inconditionnées que les lois de la nature, de même sur le plan de l'action sociale et politique, il connaît seulement ce «sujet idéal» («l'avant-garde du prolétariat», «la direction politique», «la direction éclairée»), qui est le seul à connaître, formuler et objectiver socialement ces lois objectives, et représente donc l'organe de l'«avenir social» en même temps que le démiurge réel du mouvement historique réel, autrement dit connaît le «droit chemin», tout en le fabriquant lui-même. Dans ce cas le sujet politique est non seulement l'interprète autorisé du mouvement historique, mais aussi l'unique facteur permettant l'accomplissement des tâches historiques. Le savoir et la volonté sont unis en une volonté surindividuelle (indépendamment du «culte de la personnalité») à laquelle doivent se soumettre toute volonté et tout savoir individuels et en même temps la volonté et le savoir de certains groupes ou organisations sociales, car la totalité d'une transformation révolutionnaire exige l'oeuvre et la présence d'un sujet (individuel ou collectif) également total et indivisible. L'individu, en dépit de ses facultés créatrices et du savoir dont il dispose, n'est que la partie d'un organisme supérieur auquel il reste soumis, et son activité ne peut se dérouler que dans les limites déterminées d'avance qui lui sont prescrites par le tout ou par l'organe de direction du tout, tout écart étant, par sa nature même, déviation, désistement, opposition ou rébellion, et pouvant s'expliquer, selon les circonstances, par l'une ou l'autre des notions ci-dessus. L'individu n'est à la hauteur de sa tâche et de ses actes que lorsque parle à travers lui la volonté collective, la conscience collective, et la représentation collective, qui sont constituées, cela s'entend, par la partie la plus progressiste d'une société politiquement organisée. C'est la raison pour laquelle dans un tel organisme la hiérarchie est le principe essentiel de l'organisation du savoir et de la volonté, que la chose intéresse le révolutionnaire de type stalinien, le renégat révolutionnaire de type comtien, ou le contra-révolutionnaire du type de Maïstre ou de Bonald. Ils exigent tous la soumission inconditionnée des membres au tout, de la raison individuelle à la raison collective, de la volonté personnelle à la volonté sociale. La soumission devient la vertu majeure des citoyens

et l'exégèse des textes et des dogmes officiels la tâche essentielle des philosophes; la politique devient une nouvelle espèce de théologie, et la philosophie ancilla politicae.

Quel est la cause qui a amené la déviation du marxisme en positivisme organiciste? La réponse à cette question nous mènerait trop loin, et notre but n'est pas ici de chercher les motifs. Nous nous contenterons d'indiquer certains thèmes dans le cadre desquels il faut chercher une réponse à la question posée. *1^{er} thème*: Qu'advient-il de la pensée marxiste quand la révolution socialiste atteint des pays socialement et économiquement sous-développés (sans compter l'encerclement capitaliste)? Est-ce que, dans ces pays sous-développés (au sens hégélien du mot, c'est-à-dire les pays qui ne sont pas passés par un développement historique total) elle produira nécessairement le stalinisme comme une phase inévitable de son développement? Ou est-ce qu'au contraire le remplacement de l'encerclement capitaliste par un encerclement socialiste (pays socialistes développés) réussira à empêcher l'apparition de cette phase? *2^{ème} thème*: La théorie léniniste du «chaînon faible» de la chaîne impérialiste comme étant le sol révolutionnaire le plus favorable dans la phase de développement actuelle (phase qui durera jusqu'à quand?) suppose, du point de vue stratégique, des «alliés dans la révolution» (bourgeoisie révolutionnaire et paysannerie), donc l'influence de ces alliés sur le cours même de la révolution. Par exemple: la faiblesse de l'industrialisation et de la base prolétarienne dans la révolution socialiste peut être compensée par le renforcement des organes centralisés du pouvoir politique, ce qui va à l'encontre du processus de la démocratisation socialiste. Doit-on en conclure que la politisation et l'étatisation de la vie sociale sont un processus inévitable, et jusqu'à quel point? D'autre part, jusqu'à quel point la prolétarianisation de la paysannerie (industrialisation et urbanisation rapides, ou création d'un prolétariat industriel à partir d'une paysannerie), ne suscite-t-elle pas une paysannisation du prolétariat, c'est-à-dire sa bureaucratisation (si l'on considère que le «col blanc» reste l'idéal du paysan)? *3^{ème} thème*: L'existence d'«alliés dans la révolution» (bourgeoisie et paysannerie révolutionnaires), qui constituent la masse principale de l'action révolutionnaire (par rapport à la couche mince du prolétariat), et que la révolution socialiste doit, par nature, nier ou décomposer, ne définit-elle pas en premier lieu une révolution socialiste qui doit d'abord s'émanciper soi-même, autrement dit une révolution socialiste de «la révolution socialiste»? Puisque le but révolutionnaire des alliés dans la révolution constitue une étape historiquement arriérée, il est nécessaire de rompre avec eux idéologiquement, ce qui est déjà fait, et aussi politiquement, ce qui se fait après le renforcement du pouvoir, de sorte que ces tâches politiques remplacent les tâches sociales de la révolution socialiste. Ou plus exactement, comme sa tâche sociale est de réaliser l'industrialisation et le prolétariat comme réalité sociale, c'est-à-dire de créer seulement les conditions de la révolution socialiste sous son aspect positif, ces tâches sociales s'épuisent en grande partie dans le besoin constant de faire que le prolétariat s'affirme comme force sociale, et non se décompose dans la société

socialiste. D'où la politisation et l'idéologisation de toute la vie sociale sur la base d'un programme qui devrait être dépassé car il correspond au « sous-développement historique », c'est-à-dire à une phase de développement qui concerne la société capitaliste et non la société socialiste. D'où aussi l'aveuglement total sur le véritable contenu de la révolution socialiste (pour la démocratie socialiste, pour l'humanisation du travail, pour l'humanisme socialiste de la culture et de la philosophie).

4^{ème} thème: Dans quelle mesure l'existence des alliés dans la révolution, dont il convient de se libérer politiquement pour s'en libérer socialement, fait-elle naître, dans le mouvement révolutionnaire même, le danger perpétuel du « révisionnisme » ou du « sectarisme », une méfiance et une suspicion constantes, le changement des ennemis de classe en alliés provisoires, et des alliés véritables ou des forces personnelles, quand elles avancent quelque opinion différente, en « ennemis de classe » et en « traîtres » ? De quelle manière le « révisionnisme » et le « sectarisme » se désagrègent-ils dans la réalisation positive de la démocratie socialiste par la voie de la socialisation véritable des organes politiques du pouvoir ? Et par quelle voie les organes politiques du pouvoir essayent-ils de se défendre en créant de toutes pièces des « ennemis de classe » et des « traîtres au socialisme », art dans lequel le stalinisme est passé maître ?

5^{ème} thème: Dans quelle mesure les oppositions qui apparaissent entre les pays socialistes peuvent-elles être expliquées comme des oppositions inévitables, par les différents degrés de développement du socialisme, ou par les différences de stratégie et de tactique envers les alliés dans la révolution, ce qui est le progrès et l'affirmation du régime socialiste pour tel pays socialiste apparaissant à tel autre comme « un retour au capitalisme » et « une trahison de la révolution socialiste » ? C'est un thème particulièrement intéressant pour la sociologie de la connaissance, car il permet de voir à quel point les mouvements socialistes qui se réclament du marxisme peuvent se montrer « socialement aveugles ». Autre question intéressante : dans quelle mesure faut-il, dans l'explication du mouvement historique, attribuer l'insuffisance idéologique aux moments purement tactiques (idéologiques) par lesquels on cache les intérêts véritables (économiques, démographiques, militaires, politiques), et comment agit sur cette « insuffisance » l'existence du « hiatus historique », c'est-à-dire le « saut non-dialectique dans le socialisme » (l'absence de toute une époque historique qui s'appelle « société bourgeoise » dans la conscience sociale) ?

6^{ème} thème: Dans quelle mesure la nécessité sociale de construire à l'aide de l'industrialisation, la base sociale de la société socialiste, a-t-elle masqué, par suite d'un économisme vulgaire (comme principal instrument de la puissance politique), tous les vrais problèmes sociaux – les rapports humains dans la production et dans la vie sociale ?

7^{ème} thème: Comment le besoin d'unité politique a-t-il fait que, dans les conditions objectivement nécessaires mentionnées plus haut, les principes de l'organisation politique aient été appliqués schématiquement, c'est-à-dire non-dialectiquement, à l'organisation sociale entière, autrement dit reportés du centralisme démocratique dans le parti sur la planification sévèrement centralisée

dans la production, et que la logique de ce centralisme, ait été appliquée non seulement dans la production matérielle, mais aussi dans la production de l'esprit, et davantage encore dans celle-ci que dans celle-là? Dans quelle mesure un centralisme de cette sorte a-t-il influé sur la réduction de l'initiative des individus et des organisations sociales, sur la sélection négative des cadres (surtout la fuite des «meilleurs têtes» des sciences sociales dans les sciences exactes et la technologie!) et sur la baisse générale de la création culturelle, que seuls peuvent mesurer ceux qui ont un sens profond des problèmes culturels? Nous nous en tiendrons là dans l'énumération des thèmes importants du débat, qui nous ramènent tous au même problème: celui de la dialectique de la pratique sociale.

Si l'on voulait exprimer par une formule le sens du stalinisme du point de vue de la dialectique sociale, on pourrait dire que «l'âme politique de la révolution sociale» a avalé la révolution sociale. En d'autres termes, que le tout politique abstrait («état socialiste», «parti politique» ou «avant-garde de la classe ouvrière») a réussi à refouler le tout social concret (la société socialiste, l'autogestion ouvrière et sociale, la communauté sociale, la personne humaine). En énumérant les thèmes possibles du débat sur les causes du stalinisme, nous avons pu voir que la plupart d'entre eux concernent une politisation excessive de la révolution socialiste; si l'on ajoute à cela le côté subjectif de l'hypertrophie de la puissance politique (la dégénérescence subjective de ceux qui jouissent depuis longtemps d'un énorme pouvoir politique auquel ne répond aucun mécanisme de contrôle social), on voit clairement comment un «tout abstrait» a pu se dresser au-dessus de la communauté sociale, et contre elle. On dirait que Marx flairait ce danger d'hypertrophie de la puissance politique, quand dans sa polémique avec «le Prussien», il lui signifiait d'avoir à choisir entre «la révolution socialiste avec une âme politique» et la «révolution politique avec une âme sociale»: «Que le Prussien choisisse entre la paraphrase et le non-sens! Cependant, autant la «révolution sociale avec une âme politique» est une paraphrase et un non-sens, autant la «révolution politique avec une âme sociale» est raisonnable. La révolution d'une manière générale est l'abolition du pouvoir existant et la destruction des rapports anciens — *acte politique*. Mais le socialisme ne peut pas se faire sans la révolution. Cet acte *politique* lui est nécessaire dans la mesure où lui sont nécessaires la destruction et la dissolution. Cependant, là où commence son *activité organisée*, là où apparaît son *but en soi, son âme*, là le socialisme rejette le manteau politique». Le point de vue de la révolution politique est un tout abstrait — la conquête du pouvoir et de l'état. Le point de vue de la révolution sociale est un tout concret: la réalisation de la communauté sociale et de l'être de l'homme. Cependant le point de vue du tout concret, ou de la communauté sociale, ou du but en soi de la révolution socialiste, *ne peut pas être l'affaire d'une phase ou d'une étape* dans l'édification du socialisme: elle doit être donnée avec le premier pas de la révolution socialiste, avec le premier pas de la révolution politique, c'est-à-dire avec la conquête même du pouvoir. L'abolition et la négation du pouvoir

et des rapports sociaux de la société bourgeoise ne peuvent s'accomplir qu'avec l'édification simultanée, ou comme le dit Marx, l'activité organisée de la révolution sociale. Comment cela?

Sur le plan politique, Lénine faisait déjà observer que «le but doit être présent dans les moyens du pouvoir politique», c'est-à-dire que la dictature du prolétariat, en prenant l'état à la bourgeoisie, doit édifier une nouvelle forme de pouvoir, ou s'appuyer sur une nouvelle forme de pouvoir – les conseils ouvriers. (Nous n'analyserons pas ici la raison pour laquelle cette forme de pouvoir ne pouvait pas se maintenir dans les conditions concrètes du pouvoir soviétique.) De toutes manières, la dictature du prolétariat doit contenir depuis le début, bien qu'à des degrés variés au cours de sa durée dans le temps, un certain dualisme du pouvoir – le pouvoir d'état (d'abord comme mécanisme de *destruction* des anciens rapports) et le «pouvoir soviétique» (la gestion ouvrière et sociale comme mécanisme d'*édification* des nouveaux rapports sociaux).

Sur le plan économique et social, la réalisation de la société sans classe (par l'abolition progressive des différentes formes d'exploitation de l'homme par l'homme dans le cadre de la propriété privée et les rapports de salariat) doit s'accompagner de l'aspect positif de l'édification d'une communauté sociale qui signifie l'abolition des différentes formes de l'aliénation de l'homme. Même une communauté sans classe en tant que telle peut représenter une forme parfaitement aliénée de l'existence humaine, comme le prouvent de nombreux exemples de communautés communistes utopistes, de factions communistes religieuses, de communes nivellatrices ou de communisme niveleur, ou seulement la société sans classe stalinienne. C'est pourquoi si l'on veut que la réalisation d'une communauté sans classe coïncide avec la véritable réalisation d'une communauté humaine, il faut supprimer toutes les sources de l'aliénation politique, économique et sociale de l'homme. La société sans classe stalinienne représente en même temps le sommet de l'aliénation politique (toutepuissance de la bureaucratie et fétichisme de l'état) et le sommet de l'aliénation économique – soumission des collectivités de travail à la planification centralisée de l'état. Sur le plan économique et social, la société socialiste, ou la communauté socialiste, ne peuvent être édifiées sans l'introduction dans le système social de deux catégories essentielles en fonction desquelles un tout social devient un tout dialectique concret: *les catégories de la communauté et de la personne*. La communauté cependant ne constitue pas une limite mais seulement un médium, le théâtre où l'individu réalise pleinement son être humain et social. Comme la société humaine ou le genre humain, la personne humaine transcende sa communauté sociale, car la personne est «la totalité idéale de la société». C'est par là que la conception dialectique du tout (et par conséquent de la «communauté socialiste») se distingue de la conception organique et organiciste du tout que caractérise le positivisme et du stalinisme, qui soumet définitivement la personnalité humaine à la communauté. Et cette soumission est accentuée par une sorte de «jésuitisme rouge» qui ne saurait concevoir sa propre existence sans sainte hiérarchie ni «direction éclairée».

Le plan culturel exige, plus que tout autre, la réalisation de cet aspect constructif et positif de l'édification de la société socialiste. La culture ne peut pas exister, comme certains aspects de l'idéologie, seulement comme négation du passé ou de l'ancienne société. Elle recherche, par ses sensibilités et ses buts, l'affirmation du futur et du possible. Si l'on soutient, en gros, que le marxisme est la critique de tout ce qui existe, alors la critique, sur le plan culturel, n'est pas seulement une analyse impitoyable de toutes les formes de l'inhumanité et de la déshumanisation de l'homme, et leur condamnation, mais aussi la recherche la plus libre, l'investigation, l'expérimentation de tout ce que la nouvelle culture devrait être, et de tout ce qui pourrait dessiner le nouveau profil de l'homme. Sans la liberté de la création culturelle (dans le domaine de la science, de la philosophie et des arts), il est impossible de se faire une idée de ce que pourraient être la nouvelle culture socialiste et le nouveau profil de l'homme. En effet, la culture socialiste ne jaillit pas spontanément, ni comme »reflet de la nouvelle base«, ni comme négation pure de la société bourgeoise. La classe ouvrière s'est donné pour rôle de nier l'ancienne société, mais Lénine s'est opposé très violemment à la création d'une »proletkulture« telle que la concevait Lunatcharski, car il savait que la culture ne peut pas être l'affaire d'une classe (elle-même aliénée en tant que classe!), mais d'une nouvelle société dans laquelle la classe ouvrière doit jouer le rôle d'émancipateur de toute la société, donc défendre les valeurs que se partageront tous les hommes. La politisation de la vie sociale dans le sens étatique a rendu impossible le fait même de poser la question de la culture socialiste, à plus forte raison de travailler à son édification. Dans la période stalinienne, deux conditions essentielles faisaient défaut: la liberté de la création personnelle avec le libre combat des pensées, et la formation libre de l'opinion publique. Le »sommet politique« avait totalement monopolisé l'opinion publique dans des buts politico-idéologiques, de sorte qu'elle avait cessé d'exister comme opinion publique sociale, et par conséquent comme chaînon essentielle dans la réalisation des valeurs culturelles. En ce qui concerne les problèmes de la culture socialiste d'aujourd'hui, nous nous trouvons, quarante ans après la Révolution d'octobre, au point de départ du développement (avec un bagage d'expériences la plupart du temps négatives), ce qui sera un objet de regret et de résignation pour les esprits qui auraient déjà voulu se trouver dans les langes de la culture socialiste, et pour les esprits enclins aux tentatives créatrices, un objet d'inspiration et de bonne humeur!

Il n'est plus nécessaire aujourd'hui de polémiquer sur le malentendu nommé réalisme socialiste. Sa faiblesse essentielle consiste en ceci qu'il se présente comme l'»art socialiste véritable«, ce qui veut dire art socialiste définitif, de sorte qu'il ne respecte pas ce qu'on appelle »le développement dans la société socialiste«, et encore moins sa dialectique! Il est par définition non-historique, et comme tel, non-social, c'est-à-dire hypostase d'une spéculation ontologique. Emprunté à la société bourgeoise, au moment où elle aboutit, après les illusions du romantisme, à la conscience critique de soi, le réalisme

comme moyen de critique sociale de n'importe quelle forme de réalité sociale, aurait pu jouer un rôle très positif dans la société socialiste (et il y avait réussi chez les plus grands créateurs!). Cependant, en lui appliquant le qualificatif de »socialiste« et en développant la théorie du »typique dans le socialisme«, les théoriciens et critiques ont émoussé son tranchant critique et en ont fait une fonction apologetique. Le réalisme socialiste était ainsi amené à désigner comme »réellement existant«, au nom du »typique«, non ce qui existait vraiment, mais ce qu'il était souhaitable, du point de vue politico-pragmatiste, de voir exister, et sa vertu réaliste et critique lui servait à présenter comme existant seulement ce dont on trouvait l'existence souhaitable. C'est ainsi que le réalisme dans le socialisme a vécu sa négation (encore une fois chez les esprits les plus dociles et politiquement les plus conformistes!), et qu'il est devenu un moyen de mystification idéologique bien précis. Quand nous parlons de ce rôle mystificateur, nous pensons à la véritable vocation de l'art, qui est de plonger dans la personne et de précéder le mouvement social, et non à son rôle »d'éducateur populaire«, comme »art de masse« ou »art pour les masses«. Nous abandonnons cette fonction aux productions guérassimoviennes, qui nous montrent par exemple une fille de village, en robe immaculée, bien repassée, propre, tenant dans une main la photographie de son ami soldat, et dans l'autre une lettre du front, tableau exprimant le patriotisme socialiste, et qui veut dire que les garçons et les filles de village disposent pour se reconnaître, non seulement des photographies des photographes de village, mais aussi de leur propre écriture. (Ce qui est le mérite de la révolution socialiste, mais il reste à se demander qu'elle est le rapport de ceci avec la culture socialiste!)

Ce qu'il est essentiel de souligner quand on parle de l'état de la culture socialiste sous le jdanovisme ou le stalinisme, c'est que la »culture de masse« avait réussi à dévorer la »culture de la personne«, cette dernière étant condamnée d'avance, du point de vue du positivisme organismique, comme expression de l'individualisme bourgeois. La fausse application de la catégorie de la totalité dans le domaine de la vie culturelle a abouti à faire que la culture a été assimilée seulement à la socialisation particulière des individus (selon les lois des réflexes conditionnés de Pavlov, étant admis que cette méthode ait fait ses preuves chez les chiens), tandis qu'on abandonnait totalement le principe essentiel de la culture socialiste: *l'individualisation ou personnalisation des valeurs sociales*. Tout ce que Marx a écrit à ce sujet, concernant la théorie de l'aliénation, le développement de la personne intégrale, l'absence de critères historiques et sociaux »préalablement donnés« – car la société socialiste au moins, à défaut d'une autre, suppose le libre engagement social des individus – les pragmatistes politiques qui nourrissent des ambitions bourgeoises-éclairées, ne le comprennent évidemment pas.

Quand on parle de la dialectique de la pratique sociale, il ne faut pas perdre de vue la dialecticité du tout social, c'est à dire le procédé dialectique appliqué à la catégorie de la totalité. Le procédé dialectique appliqué à la catégorie de la totalité, exige non seule-

ment que la société soit considérée comme un »tout concret«, et non comme un »tout abstrait«, par quoi l'on entend que *le particulier et le singulier* ne peuvent jamais être sacrifiés au nom du *général* et du tout, mais aussi que l'on sache établir ce qui a, à un moment historique déterminé, ou dans la structure sociale concrète, le caractère du général, le caractère du particulier, le caractère du singulier, et *quelle portée* accorder dans l'action sociale à ces moments de la réalité sociale. La liberté et la nécessité ne sont pas identiques ni de même nature à tous les niveaux de la réalité sociale ou de l'action sociale; elles se déterminent différemment au niveau général ou institutionnel, au niveau de la communauté sociale et des rapports sociaux, et au niveau de l'action individuelle. Parlant des problèmes de la production, Marx a signalé ces différences quant au déterminisme social. Dans ses derniers manuscrits, qui traitent du problème de la dialectique sociale, il est dit: »La production, la distribution, l'échange, la consommation, créent ainsi un véritable jugement: la production est le général, la distribution et l'échange le particulier, la consommation le singulier, sur lequel le tout se referme. Il y a certainement un rapport, mais superficiel. La production est déterminée par des lois naturelles générales; la distribution par le hasard social, et elle peut de ce fait avoir une action plus ou moins favorable sur la production; l'échange se trouve entre les deux, comme mouvement social formel, et le dernier acte, la consommation, qu'il faut comprendre non seulement comme un but final, mais comme une fin dernière, se trouve tout simplement en dehors de l'économie, en dehors dans la mesure où il agit de nouveau au point de départ et réintroduit le procédé tout entier.« (Esquisse d'une critique de l'économie politique, p. 11).

Cette position est caractéristique, parce qu'elle introduit dans la conclusion, outre les moments dialectiques, relativement à leur généralité ou particularité, le problème de leur *déterminisme réel* dans le mouvement social. Ainsi ici, le général est identifié avec la production comme »loi naturelle«, c'est-à-dire dans la mesure où la production est conditionnée par le développement général technologique et scientifique, donc par quelque chose qui, comme »loi naturelle«, se trouve en dehors d'elle et la conditionne entièrement. Cependant, la distribution sociale est conçue ici du point de vue du déterminisme comme un »cas social«, ce qui revient à dire que deux sociétés ayant atteint le même stade de développement des forces de production, peuvent avoir un système de distribution et d'échange tout à fait différent (par exemple les états d'Amérique du nord et l'Union soviétique). »Hasard social« signifie tout simplement ici possibilité de l'intervention subjective ou socialement arbitraire (par l'acte politique pur, c'est-à-dire par la »révolution politique«). Il est intéressant que l'acte final de ce mouvement – la consommation – se trouve en dehors de l'économie, bien qu'elle la détermine, puisqu'en même temps, elle se trouve à son point de départ comme force d'impulsion. La fin ou le but final de la production doivent toujours être expliqués par des buts ou des significations non-économiques.

Vu sous cet angle, le mouvement économique reste seulement un moyen d'atteindre d'autres buts extra-économiques, et il est comme tel soumis à ces buts. Sur le but final, qui se trouve dans le domaine de la consommation, on a très peu réfléchi jusqu'à maintenant dans le socialisme. La cause en est connue: c'est la soumission des buts extra-économiques aux buts économiques, par la voie de l'action politique. La production est posée comme but réel, et le travail de production comme vertu cardinale socialiste, ce qui a donné lieu sur le plan culturel à toutes les aberrations, à commencer par l'«éducation technique». Le sens réel du mouvement social et son déterminisme essentiel sont renversés et altérés à l'instant même où les »lois naturelles« (qui sont valables pour la base technologique de l'économie) sont transformées en »lois du développement social«. C'est ainsi que sont changés aussi en »lois objectives« les mécanismes de distribution et d'échange sociaux, ce qui revient à sacrifier l'idée de communauté productive humaine, comme les lois elles-mêmes de la consommation, à sacrifier la catégorie du singulier: la personne humaine. Le positivisme organicisme dans sa variante socialiste a perdu »par hasard« deux moments dialectiques essentiels – le particulier et le singulier, partant deux catégories essentielles de la réalité sociale – la communauté sociale et la personne humaine. Il a tout simplifié et schématisé au nom du »général« et de l'»objectivement nécessaire«, et tout est devenu, dans le mouvement social, aussi clair et simple que dans les »lois naturelles« de la »matière morte«. Il a vraiment réussi à tuer dans la vie sociale le cœur du mouvement social – la communauté sociale, et dans la vie culturelle, la raison du mouvement social – la personne. Jamais les rêves des anti-individualistes contre-révolutionnaires chrétiens et des apologistes de la »raison collective« n'ont trouvé réalisation plus complète, que dans cette société qui se réclamait de la dialectique de Marx! Habent sua fata libelli.

La société socialiste, au lieu d'avoir à l'esprit, bien que soumise à la réalisation de la base technologique productive, la catégorie de la communauté humaine et comme »but final et fin dernière« la personne, et d'essayer, dans le domaine où elle n'est soumise *en aucun cas* à une »loi naturelle« impitoyable, c'est-à-dire dans le domaine de la culture, de garder des idées et un style de vie en harmonie avec le but final, a réduit le domaine de la culture à n'être qu'un moyen pour réaliser les tâches technologique de la production. L'organicisme positiviste a fourni une caution idéologique à ce procédé, noyant le marxisme dans les eaux du conservatisme positiviste, et transformant l'»intelligentzia honnête« en intelligentzia technique. Le domaine de la culture a perdu son autonomie et sa liberté d'action, et c'est ainsi que s'est produite la fuite naturelle des meilleurs cerveaux du domaine humaniste dans celui des sciences exactes et des sciences techniques. Le socialisme, au lieu de travailler à l'approfondissement de son contenu socialiste, a travaillé au renforcement de son asservissement bureaucratique-technocratique. La sélection négative des cadres, à laquelle conduit tout pouvoir politique monopoliste, au lieu de trouver dans le domaine culturel une

contre-partie et une source possible de débureaucratization, en faisant le vide dans ce domaine, a consacré l'alliance de la bureaucratie politique et de l'intelligentzia technique, qui, dépouillée de son noyau humaniste, devient automatiquement technocratique. Aussi, dans le socialisme étatique, est-il devenu difficile de distinguer le politicien du technocrate, car la politique est devenue d'abord une certaine « technique » (avec la méthode des réflexes conditionnés dans le domaine de l'opinion publique), et la technique une certaine politique technocratique (avec le complexe d'infériorité des techniciens envers la science et surtout envers son aspect humaniste). Si la société socialiste continuait à se développer dans ce sens, on verrait apparaître le phénomène du « nouveau Léviathan », du monstre bureaucratique-technique, où tout serait planifié, depuis la production, la distribution, l'échange, jusqu'à la consommation, matérielle, mais aussi culturelle, depuis les besoins intellectuels jusqu'aux besoins hormonaux. Ce serait la victoire d'une sorte de « totalité abstraite », et les amateurs de tous abstraits trouveraient dans cette société la même satisfaction qu'en leur temps les stylites dans les paysages désertiques. Il faut croire en la dialecticité réelle de la raison humaine et de la nature, et qu'un tel avenir nous sera épargné. Mais ne perdons pas de vue que l'abus de la dialectique de la totalité sociale a causé déjà bien du mal aux sociétés socialistes. La « voie yougoslave vers le socialisme » constitue avant tout une réhabilitation de la catégorie de la communauté (avec l'autogestion ouvrière et sociale) et de la catégorie de la personne (avec la liberté de la création scientifique et artistique), et il nous revient de donner à ces moments dialectiques essentiels de la pratique sociale, la plénitude de leur sens et de leur contenu.

Les meilleures idées et intentions, fixées au niveau des institutions sociales, peuvent être défigurées, altérées et aliénées dans le sable du pragmatisme social et de la routine, si elles ne sont pas soutenues par la conscience sociale et par le caractère personnel des rapports humains de chaque jour. Une idée qui, à travers les institutions, n'aurait pas pénétré dans la société vivante, se trouve inévitablement détérioré par un comportement purement conventionnel ou formel, autrement dit de la duplicité de l'homme et de sa division entre la confession idéale de l'idée et son application, moins idéale. Dans ce cas, les plus belles idées peuvent être défendues par les personnes les plus corrompues. Ce n'est qu'au niveau de la communauté humaine et des rapports vivants entre les hommes qu'une idée générale peut montrer toute sa valeur, autrement dit quand elle se vérifie comme générale dans sa particularité et sa singularité. C'est celle qui vaut pour toute société, mais en particulier pour celle qui entend édifier une véritable communauté socialiste.

JEAN-PAUL SARTRE

Danilo Pejović

La pensée française du vingtième siècle apparaît incontestablement aujourd'hui comme l'une des piliers de l'esprit européen, avec une portée qui atteint les plus hauts sommets de la conscience de soi dans le monde. Parmi les nombreux avantages qui la distinguent des autres esprits nationaux, elle présente la particularité d'unir en elle par des liens immédiats et indistinctibles, des activités qui par ailleurs sont traditionnellement distinctes et jusqu'à maintenant trop souvent et trop partialement opposées: la philosophie et la littérature. Laissant dans l'ombre la science française contemporaine (qui, abordée sous l'angle de la philosophie, nous permettrait découvrir des courants singuliers et intéressants, tel la pensée de Jean Rostand), cette réflexion unitaire fait désirer d'être introduit dans les cercles intimes de l'union, pour d'aucuns illégitime, et pour certains, »concubinage honteux«, où vivent depuis longtemps déjà en France la pensée philosophique et l'art du mot.

Surgissant après la Deuxième Guerre mondiale au premier plan de la vie intellectuelle contemporaine, l'esprit français d'aujourd'hui, curieusement, perpétue moins les traditions nationales qu'il n'assimile fructueusement les différents courants d'idées de ses voisins, du vingtième siècle ou du siècle dernier. S'il semble pour cela qu'il ne soit pas toujours »autonome«, il présente l'originalité de réussir à fondre toutes les influences étrangères en un courant de pensée qui lui est propre, à donner à ses idées une forme indépendante inédite, des accents inattendus, des mutations surprenantes, y ajoutant la richesse de son expression nationale.

Si l'on se propose de trouver dans la philosophie française d'aujourd'hui, l'homme qui en est l'exemple le plus parfait, il est difficile de ne pas s'arrêter au nom de Jean-Paul Sartre,

Des nombreux ouvrages littéraires et philosophiques de Sartre, quelques-uns seulement ont été traduits en langue croate; toutefois, on peut affirmer qu'une grande partie de notre public intellectuel connaît son oeuvre, il est vrai pas toujours bien.

C'est précisément là la difficulté, pour qui tente le plus modestement de dessiner le profil intellectuel de Sartre dans notre pays. Il est connu depuis longtemps, mais fragmentairement, partiellement, et ce qui est pis, inexactement. Quand sa création était à son zénith, dans les dix premières années d'après la guerre, c'était à qui le rejetait, avant même de le connaître, ne fût-ce qu'en surface. En le baptisant avec facilité »décadent irrécupérable«, »petit-bourgeois dévoyé«, »fraudeur idéologique«, et même »ennemi de classe«, la majorité des critiques marxistes de la personnalité et de l'oeuvre de Sartre se contentaient en bloc, de le ranger systématiquement et définitivement parmi les adversaires du marxisme, pour la seule raison qu'il avait rejeté leurs points de vue assez superficiels sur Marx et le marxisme. Cependant, à partir du moment où Sartre s'est rangé lui-même en paroles et en actes parmi les marxistes, la majeure partie de ces mêmes »critiques«, avec la même sincérité (!), rivalise d'épithètes approuvatives pour le louer sans réserve et sans esprit critique, pour l'encenser sans élégance. Il se passe ceci de curieux et de fréquent que les ennemis de naguère deviennent les amis, et les amis les ennemis. Car il y a aussi certains disciples de ses idées qui renient aujourd'hui trop violemment leur maître, lui reprochant d'avoir rejeté la partie la plus valable de son oeuvre et d'avoir »trahi« l'existentialisme! Est-ce que Sartre politicien dément Sartre philosophe et écrivain?

Laissons jacasser les pies, et signalons une autre difficulté à laquelle se heurte aujourd'hui tout essai d'explication critique de l'oeuvre de Sartre. La littérature et la philosophie étant chez Sartre si étroitement liées qu'on ne peut les séparer qu'en mutilant leur intégrité et leur unité organique, il est presque impossible de présenter l'une sans l'autre. Conscient de cette difficulté, nous tenterons cependant, sous toutes réserves, de mettre au premier plan les conceptions philosophiques de Sartre, sans perdre de vue qu'elles sont souvent exprimées avec le plus de rigueur, jusqu'en 1960, dans les pièces dramatiques, et qu'elles s'expriment parfois plus clairement dans un dialogue ou un essai, que dans le cheminement lourd, un peu germanique et pénible, du développement systématique des épais traités de philosophie. Nous n'avons pas la prétention d'apprécier ici la valeur artistique et littéraire de Sartre écrivain, mais nous ne renoncerons pas à éclaircir les problèmes philosophiques que ses oeuvres artistiques »traduisent« avec plus ou moins de succès en langue vulgaire.

En considérant aujourd'hui l'oeuvre de Sartre et sa longue influence sur les esprits européens de notre temps, on entrevoit de mieux en mieux les contours de *deux phases* dans sa création. La première phase correspond à l'époque de l'existentialisme et du mouvement existentialiste en France de 1945 à 1960. La deuxième phase de la pensée de Sartre apparaît déjà dans la première phase vers 1952, se précise en 1957 dans *Question de méthode*, pour prendre sa forme définitive dans *Critique de la raison dialectique* en 1960. Elle est marquée par un rapprochement avec le marxisme, puis par un passage définitif aux positions d'un marxisme non dogmatique. Si,

malgré tout, nombreux sont ceux qui ne croient pas encore aujourd'hui que Sartre soit devenu marxiste, il faut leur conseiller de regarder de plus près les textes qu'il publie depuis une dizaine d'années, et de suivre avec un surcroît d'attention son activité publique, qui se déroule sans aucun doute, si ce n'est au centre, du moins dans le cadre du mouvement ouvrier. Cela pour ceux qui continuent à hausser les épaules avec suspicion, s'ils ne se répandent plus en murmures lorsque quelqu'un ose trouver une place pour Sartre parmi les courants de la philosophie marxiste contemporaine.

Pour saisir toute la singularité de la position intellectuelle et morale de Sartre dans le monde actuel, il faut retourner un peu en arrière et commencer par lui-même. Bien que l'on puisse dire avec certitude pour quantité de penseurs et de poètes contemporains, que leur oeuvre est avant tout le fruit de l'*expérience individuelle* de chacun en particulier et de la position qu'il occupait dans le monde au temps des guerres mondiales et des révolutions, cela n'est vrai pour personne comme pour Sartre. A cause d'une enfance sombre, il se sent *bâtard* dans le monde (F. Jeanson), jeté dans le chaos et foulé aux pieds par les événements. S'il n'a pas connu la faim, il s'est senti étranger partout, surtout dans sa propre maison, cellule de l'ancienne société bourgeoise qui se décompose lentement mais sûrement sous nos yeux. C'est justement parce qu'il est né dans ce milieu bourgeois, parce qu'il y a grandi, qu'il s'est mis très tôt à le détester, à le mépriser radicalement, tel Hugo dans *Les mains sales*. Tout en grandissant comme un rejeton de cette classe en décomposition, il s'efforce vigoureusement de se détacher d'elle complètement, et devenu par vocation un intellectuel «librement flottant», il atteint pour finir l'«espace vide», parvenant à se défaire et à se libérer de sa classe, sans toutefois aller jusqu'au bout, car s'il a commencé à vivre en dehors de sa classe, il n'en est pas pour autant devenu membre intégrant d'une autre classe, dans cette société divisée en groupes antagonistes.

C'est en cela précisément que consiste l'«intersituation» et la «liberté» de l'intelligentzia de la première moitié du XX^e siècle: elle est déjà *dé-classée*, mais nulle part encore *re-classée*, de sorte qu'elle flotte librement dans le monde, comme l'oiseau sans volée. Cette quête d'une volée est un avantage apparent, et en fait, une apatridité profonde. D'autant plus que, déclassée, elle cherche perpétuellement une place au soleil, et qu'elle a beau tenter d'adhérer à une classe, de s'«engager» dans la lutte de cette classe, de s'intégrer à cette classe, personne n'en veut ni ne l'aime ni ne l'accepte. Tout le monde la repousse comme «autre», malgré ses efforts pour être de la maison, tout le monde la maudit, tout en la reconnaissant, de façon toute négative, il est vrai: comme le bouc émissaire chargé de tous les péchés!

Si cette attitude est un comportement normal de la part de la bourgeoisie, est-ce que les autres classes ne sauraient qu'imiter, et sans beaucoup d'esprit, ce «bon ton» bourgeois, tout en rejetant d'un geste tout ce qui est bourgeois? Les errances de l'intelligentzia d'aujourd'hui, allant à l'aventure comme Ahasvérus, nous donnent-elles à pressentir le destin de l'esprit dans les intempéries du monde?

Sartre est le représentant par excellence de cette couche sociale, et son destin personnel est le modèle d'après lequel il façonne quantité d'idées à lui. Mais il serait faux en même temps que de mauvais goût, que d'essayer, à la manière de certains idéologues vulgaires, d'aujourd'hui forts en escamotages à bon marché, de réduire toute l'oeuvre de Sartre à la conscience de soi d'un intellectuel solitaire de notre temps. La genèse sociale de ces idées est certes instructive, mais elle ne saurait épuiser par elle-même, même de loin, une idée dans son être historique. Cet intellectuel veut adhérer au socialisme, il se fixe à gauche, il essaye même d'être un extrémiste de gauche, à seule fin qu'il y ait quelqu'un qui l'accepte pour sien, mais cela lui réussit mal. On le repousse plus souvent qu'on ne l'accepte, bien qu'il soit prêt à assumer un rôle moins important que celui auquel il a droit.

La pensée ou l'action, tel est le dilemme de l'intellectuel contemporain, et il est prêt supporter beaucoup de choses, à pâtir sans fin, pour se libérer de cette incommode solitude au sein du cosmos. Mais c'est en vain: tous sont envers lui de mauvaise foi.

Sartre a balancé souvent, il s'est tenu plus ou moins près de la gauche, mais une chose est sûre: il a cherché honnêtement le contact. Il s'est engagé courageusement, sur bien des points, même quand tous le désavouaient, et tel il demeure aujourd'hui: un homme qui lutte.

Sa philosophie de la première phase est connue sous le nom d'*existentialisme*, et représente une variante spécifiquement française des courants de la pensée contemporaine connus sous le nom de *philosophies de l'existence*. Tout l'effort accompli par Sartre pour le développement de ses idées de fond, consiste à faire que la philosophie qu'il défend ait une efficacité dans le monde et se transforme en acte historique et en oeuvre humaine. Si l'on perçoit dans tout cela certains accents pessimistes, il faut considérer qu'ils sont la conséquence inévitable du milieu social dont il est issu, de l'époque à laquelle il écrit, qui est celle de l'occupation allemande, et du tournant faustien de tout penseur de Platon jusqu'à Marx: le souci où il est que la parole devienne oeuvre, que la philosophie ne reste pas une théorie contemplant le monde dans ses changements capricieux, mais qu'elle y prenne part, qu'elle joue elle aussi un rôle actif dans l'accomplissement de l'histoire, qu'elle ne se tienne pas en marge du monde mais à sa source même.

En ce sens, tout ce que Sartre a jamais écrit appartient à ce genre d'écriture qu'il nomme assez explicitement *littérature engagée*, notion qui peut s'appliquer à tous les domaines de son activité d'écrivain pendant de longues années: la philosophie et le roman, le théâtre et l'essai, les articles politiques ou même nécrologiques publiés à l'occasion de la mort d'un ami ou d'un ancien compagnon de lutte. Albert Camus, Maurice Merleau-Ponty, dont il s'est séparé en 1952.

Quelle est cette littérature engagée, »qu'est-ce que la littérature«, et »que signifie écrire«?

Tout d'abord, Sartre établit une distinction entre la littérature d'une part, et de l'autre la poésie et toute autre forme d'art: musique, peinture, etc. Ce qui distingue de ces dernières la littérature en

prose, c'est, selon Sartre, son caractère *utilitaire*, et le fait que l'écrivain en prose n'emploie pas son matériel – les mots – pour eux-mêmes, à la manière du poète qui les manie comme des choses (!). Tandis que le poète répugne à employer les mots comme matériaux en vue de quelque chose d'autre, l'écrivain s'en sert comme d'outils pour atteindre des buts concrets bien déterminés: mettre quelques choses en évidence dans le monde, découvrir les phénomènes qui s'y cachent, et leur signification pour l'homme.

»En sorte que, à travers les quelques objets qu'il produit ou reproduit, c'est à une reprise totale du monde que vise l'acte créateur... Car c'est bien le but final de l'art: récupérer ce monde-ci en le donnant à voir tel qu'il est, mais comme s'il avait sa source dans la liberté humaine... L'écrivain choisit d'en appeler à la liberté des autres hommes pour que, par les implications réciproques de leurs exigences, ils réapproprient la totalité de l'être à l'homme et referment l'humanité sur l'univers«. (*Qu'est-ce que la littérature*, Situations II, p. 106-107).

Le monde est la tâche posée à la liberté humaine, et ne se constitue que dans l'acte même de la liberté: l'acte libre d'écrire est une forme exceptionnelle de l'acte de constitution du monde. C'est pourquoi l'écrivain doit »recourir à de nouveaux moyens: ils existent déjà; déjà les Américains les ont décorés du nom de »mass media«; ce sont les vraies ressources dont nous disposons pour conquérir le public virtuel: journal, radio, cinéma« (Ibid. p. 291).

L'insistance avec laquelle Sartre souligne la fonction utilitaire, pratique, expressive de la langue, en tant que témoignage, et intégration de l'acte créateur d'écrire dans l'acte de la liberté humaine considéré comme un devoir et un appel à la liberté des autres, tout cela nous conduit avec suffisamment de clarté aux sources de la »théorie littéraire« de Sartre et à la définition du rôle social du mot écrit.

Quelles sont ces sources?

Elles découlent de la phénoménologie de Husserl et de l'ontologie de Heidegger, mais il s'avèrera aussi bientôt que la philosophie de Sartre emprunte beaucoup à certains thèmes élémentaires de la pensée de Hegel, de Marx, de Kierkegaard et de Freud.

Est-ce à dire que Sartre n'est pas un penseur indépendant, mais seulement le continuateur éclectique et le vulgarisateur des idées des autres?

Absolument pas. Et il a au contraire développé certaines thèses essentielles de ces penseurs jusqu'à leurs conséquences dernières.

Son oeuvre philosophique principale a pour titre *L'Être et le Néant* et pour sous-titre *Essai d'ontologie phénoménologique*. C'est l'ouvrage philosophique le plus volumineux, et presque le seul grand, de tout l'existentialisme français athée; il fut conçu d'abord comme devant comporter deux tomes, mais le deuxième tome annoncé, qui devait traiter de la morale existentialiste, n'a jamais paru.

Gabriel Marcel faisait déjà remarquer en 1944 que l'influence de Heidegger était sensible dans cette oeuvre »presque à chaque page«. (cf. *Homo viator*, Paris 1947, p. 233), mais il omettait d'ajouter que

les catégories sartriennes de l'existence humaine se distinguaient des structures du Dasein de Heidegger en ceci qu'elles étaient peintes existentiellement (ontiquement) d'une manière exclusivement négative et qu'elles avaient une résonance pessimiste, désespérée et nauséuse. Ce que Sartre annonçait déjà indirectement en déterminant l'expérience de l'existence, l'être dans le monde, comme une *nausée*, dans le roman du même nom, en 1938.

Ce qu'est l'être dans le monde en tant que nausée, cela découle visiblement de son enracinement profond dans la gratuité parfaite, et cela annonce déjà implicitement le renversement de la relation essence-existence:

»L'essentiel, c'est la contingence. Je veux dire que, par définition, l'existence n'est pas la nécessité. Exister, c'est *être là*, simplement: les existants apparaissent, se laissent *rencontrer*, mais on ne peut jamais les *déduire*. Il y a des gens, je crois, qui ont compris ça. Seulement ils ont essayé de surmonter cette contingence en inventant un être nécessaire et cause de soi. Or aucun être nécessaire ne peut expliquer l'existence: la contingence n'est pas un faux semblant, une apparence qu'on peut dissiper; c'est l'absolu, par conséquent la gratuité parfaite.» (*La Nausée*, Livre de poche, p. 185).

Simplement jetée dans le monde, l'existence ne peut jamais s'expliquer: la question – pourquoi j'existe? – est en elle-même absurde. »Tout est gratuit, ce jardin, cette ville et moi-même. Quand il arrive qu'on s'en rende compte, ça vous tourne le cœur et tout se met à flotter... voilà la Nausée.» (*La Nausée*, Livre de poche, p. 186. Cf. aussi *L'Être et le Néant*, Paris 1950, p. 425).

Utilisant la terminologie de Hegel, Sartre distingue deux sortes d'êtres: *l'être-en-soi* et *l'être-pour-soi*. Tandis que le premier caractérise l'être total sauf l'homme, le second terme d'être-pour-soi est réservé pour caractériser l'existence de l'homme. Ces deux formes d'être se distinguent par leur façon d'exister: l'être-en-soi est simplement matière, quelque chose de massif, lourd, intense, visqueux et pénétrant, qui tend à niveler, à engloutir, à absorber tout ce qui est. A cela s'oppose l'être-pour-soi, caractérisé non par la position mais par la contra-position, par le face à face, par l'opposition à l'être-en-soi. Seule la *conscience* peut avoir comme qualité ontologique le face à face, l'avoir-quelque-chose-pour-objet, et la conscience n'appartient qu'à l'homme, qui est seul à se représenter quelque chose dans le monde et jusqu'au monde lui-même.

Il n'est pas douteux que derrière cette distinction se cache la *conscience intentionnelle* de Husserl, de l'époque de la phénoménologie de la constitution: la conscience constitue ses contenus comme des phénomènes dans l'acte de représentation, tout découle du *cogito*.

Tandis que l'être-en-soi se caractérise par sa position face à la conscience, donc par sa positivité, l'acte de représentation se déroule comme la négation de l'être-en-soi réel. Se fondant sur la doctrine du Néant de Heidegger, de la première phase de sa pensée philosophique (*Was ist Metaphysik?* 1929), Sartre considère que l'origine de la négation réflexive se trouve dans l'acte pré-réflexif du *cogito*

en tant que *néantisation* créant la particularité ontologique de l'être-pour-soi. Ce n'est donc pas la négation en tant que structure du jugement qui est la source du *Néant*, mais l'inverse. Le Néant en tant que structure de l'être-pour-soi est la source originelle de la négation réflexive. L'être-pour-soi existe de telle façon qu'il néantise l'être-en-soi. (EN, p. 47 sqq). L'être-en-soi est massif, visqueux, nauséabond, et il existe de telle façon qu'il est ce qu'il est. Au contraire, l'être-pour-soi ontologiquement n'est pas d'être, mais de *n'être* pas du fait même qu'il néantise. Vu de plus près, cela se révèle comme le mode d'être qui est ce qu'il n'est pas et qui n'est pas ce qu'il est. Ce qui donne, si on l'interprète en l'appliquant au sens temporel de l'être: l'être-en-soi est ce qu'il est parce qu'il est perpétuellement »maintenant«, autrement dit parce qu'il est toujours ce qu'il a été et qu'il ne peut pas être autre chose: il est purement spatial, extratemporel.

En revanche, l'être-pour-soi n'est plus ce qu'il est, mais il est déjà ce qu'il n'est pas encore, et il s'avère de la sorte que sa détermination temporelle ne découle pas de »maintenant«, mais de ce qui n'est pas encore maintenant, et qui *peut être*, et qui est le futur. L'être-en-soi est tout entier dans sa présence-immanence pure, l'être-pour-soi dans la transcendance de cette immanence qui se révèle comme une facticité pure et simple. Bien plus: l'essence de ce qu'il est consiste en lui-même, car il était depuis toujours ce qu'il est maintenant, et »ce qui était être« (ΕΙΣ ΤΙ ΕΝ ΕΙΝΑΙ) depuis toujours la marque de la détermination ontologique de l'essence.

Donc, dans l'être-en-soi, l'essence précède l'existence, tandis que chez l'être-pour-soi il en va autrement: en tant que Néant il est néantisable, parce qu'il n'est pas ce qu'il est, ce qui veut dire qu'il n'a pas d'essence qui le précède, mais qu'en lui l'existence en tant que néantisation précède l'essence: il est ce qu'il n'est pas, c'est à-dire ce qu'il peut être. (*Sein-können* de Heidegger).

Sartre de cette façon effectue le renversement du couple ontologique traditionnel essence-existence, et, déterminant l'être-pour-soi comme *existence*, il souligne la primauté du Néant sur l'être. Il n'est pas nécessaire de démontrer que le subjectivisme moderne atteint là son sommet.

Mais l'homme en tant que réalité humaine n'est pas être-pour-soi seulement grâce à ses actes. Ces derniers sont liés à la conscience, et la conscience en tant que conscience intentionnelle a tous les caractères de la subjectivité. L'homme est aussi un corps, et par là même il appartient aussi à l'objectivité, à l'être-en-soi, ce qui fait qu'il se tient entre l'être-en-soi et l'être-pour-soi, entre l'Être et le Néant. Les néantisations de l'être ne se font pas seulement par des jugements négatifs, mais d'abord grâce à des expériences telles que l'absence, le recul, le détachement, l'abandon, l'hésitation, la distraction, l'inimitié.

»Le néant ne peut se néantiser que sur fond d'être... ni avant ni après l'être, ni, d'une manière générale, en dehors de l'être, mais... au sein même de l'être, en son cœur, comme un ver«. (EN, p. 57.)

Et la néantisation, si elle s'actualise, ne peut être que *liberté*, que l'homme découvre dans une angoisse kierkegaardienne:

»... c'est dans l'angoisse que l'homme prend conscience de sa liberté ou, si l'on préfère, l'angoisse est le mode d'être de la liberté comme conscience d'être, c'est dans l'angoisse que la liberté est dans son être en question pour elle-même«. (EN, p. 66)

Cela nous amène enfin au thème central de l'ontologie de l'homme chez Sartre, qui, dès qu'on la connaît mieux, apparaît comme une anthropologie, c'est-à-dire comme le fondement de toutes les régions de l'étant dans l'être de l'homme, alfa et oméga de tout: existence comme *causa sui*.

C'est au thème de la liberté que l'homme qui a écrit *l'Être et le Néant* consacre la plus grande partie de son oeuvre philosophique et littéraire, où elle est partout et constamment présente; comme la question implicite et explicite des possibilités de l'être de l'homme dans la »civilisation concentrationnaire«. La liberté est le »trou dans l'être«, un hiatus qui s'ouvre comme le vide de l'être, car elle est Néant. L'analyse des structures fondamentales de l'existence commence par la question du pouvoir-être en tant que liberté de l'homme considéré comme individu, et finit par elle.

Dans sa première pièce, *Les Mouches*, Sartre a confié à ses héros. de façon explicite, bien que peu dramatique, le soin de prêcher cette métaphysique de la liberté considéré comme une »condamnation à la liberté« et une libération à l'égard de tout le surhumain. La mort de dieu telle que la conçoit Nietzsche se manifeste par l'impuissance de Jupiter à enfoncer la peur dans les os des hommes mis en demeure de répondre de leurs actes – la peur du jugement de dieu. Le vieux conte hellénique de l'Orestie permet à Sartre de nous montrer Oreste comme un pathétique agitateur de la liberté humaine, suprême instance du monde et tribunal suprême de tous nos actes. Le remord incarné par le bourdonnement fastidieux des mouches qui tournent autour des citoyens d'Argos, disparaît dès qu'Oreste prend la décision de son acte et venge la mort d'Agamemnon.

Mais Jupiter n'est pas sans connaître cette force de l'homme, et il reste impuissant devant sa liberté:

»... quand une fois la liberté a explosé dans l'âme de l'homme, les dieux ne peuvent plus rien contre cet homme-là.« (*Les Mouches*, Gallimard 1947, p. 79).

Oreste hésite longtemps à tuer Egisthe et Clytemnestre, mais une fois qu'il a décidé et exécuté cet acte horrible, il se sent tout d'un coup dieu:

»Je suis libre, Electre. La liberté m'a frappé comme une foudre. ... j'ai fait *mon* acte, Electre, et cet acte était bon. Je le porterai sur mes épaules... et plus il sera lourd, plus je me réjouirai, car ma liberté, c'est lui.« (Ibid. p. 84)

La liberté est entière, car les dieux sont morts, il n'y a plus de mouches, et partant, plus de remords: toute la responsabilité est dans les mains de l'homme. L'homme est responsable devant lui-même, et devant les autres, mais seulement les autres en tant qu'hommes libres ayant choisi leurs actes et n'en éprouvant pas de

repentir. La liberté est totale, illimitée et absolue, car elle n'est liée qu'à l'authenticité (Eigentlichkeit), au choix propre, au projet (Entwurf) de l'acte humain.

Le choix et le projet sont pour Sartre des catégories de l'existence, dans lesquelles la liberté de l'acte propre – qui jaillit et s'achève en nous-mêmes – se détermine concrètement. Mais est-ce que l'homme vit seul dans le monde? N'y a-t-il pas aussi d'autres existences, et quels sont leurs rapports avec liberté illimitée?

L'obstination avec laquelle Sartre insiste sur la liberté de l'existence individuelle est certainement motivée par les circonstances historiques: au premier plan, il y a le fait de l'occupation allemande, et en profondeur l'impossibilité transcendante d'une autre forme de liberté que cette liberté néantisante-impuissante qui jaillit du mode d'être pour-soi en tant que Néant: l'homme ne rencontre que soi-même, tout autour de lui s'épaissit l'ombre du totalitarisme, avec sa «liberté» de l'universel aux dépens de tout le singulier «dépassé» et conservé dans l'absolu. Est-il nécessaire de souligner la volonté de protestation de Sartre contre l'asservissement de la personnalité dans un monde pareil? Toutefois, il n'est peut-être pas superflu de faire observer que cette protestation individuelle est trop solitaire pour être davantage qu'un cri d'impuissance en face de ce qui se perd irrémédiablement dans l'homme. Quand disparaissent toutes les libertés civiques et politiques, laissent-elles comme vestige seulement la pensée? Et peut-elle enfin rester individuellement libre, si elle cesse de s'affirmer aussi publiquement?

Comme dans l'ustensilité (Zuhandenheit) de Heidegger, les choses apparaissent à Sartre comme utiles ou inutiles, comme des ustensiles, sans aucune autre signification que celle-là.

Comme être-dans-le-monde (In-der-Welt-sein) l'existence est orientée vers les choses et vers les autres êtres humains, et c'est pourquoi elle est être-avec (Mitsein), rencontrant l'homme comme un péril pour sa propre existence, tandis que le monde des phénomènes constitué par elle-même se transforme en être en soi, en cette chose massive et visqueuse qu'est l'objet pour l'autre. L'être-pour-autrui se constitue dans le regard. Dans les actes constitutifs de ma conscience, toutes les choses s'intègrent à mon monde de phénomènes avec des distances et des significations déterminées pour moi. Tout à coup, parmi ces objets, apparaît l'autre comme objet nouveau: je le vois. Mais lui, nouveau phénomène, décentre mon univers, car il constitue lui aussi, par l'acte du regard, son monde à lui: ces deux mondes s'affrontent. L'autre comme objet se révèle ensuite comme un sujet qui, par ses actes propres, non seulement détruit mon monde centré sur mon cogito-sujet, mais encore me révèle à moi-même comme objet.

»L'être-par-autrui est la vérité du voir-autrui«, (EN, p. 315) dit Sartre, signifiant ainsi que la constitution de son propre ego constitue en même temps tout ego. Il veut par là écarter tout danger de solipsisme: »Moi« et »toi« se créent au même instant, sans »toi« il n'y a même pas de »moi« comme sujet. Le regard est ainsi un médiateur qui ne m'éclaire moi-même sur moi-même que par l'intermédiaire de »toi«, ce »toi« étant en fait l'impersonnel »on«.

Mais l'analyse de Sartre est loin de se contenter de ces descriptions ontologiquement »neutres«, purement transcendentales au sens phénoménologique. Au contraire, elle révèle avec évidence un »sens français de la corporalité«. Le regard n'a pas seulement un rôle ontologique constitutif dans le fondement de moi-même et de l'autre, mais il est essentiellement de caractère négatif:

»C'est le regard de Méduse qui fige et pétrifie... l'office du regard de l'autre n'est-il pas de (me) transformer en *chose*?« (Baudelaire, Gallimard, Paris 1947, p. 137)

Si l'être-pour-soi est le Néant, alors l'être-pour-autrui le rencontre en ennemi, dans l'intention de le faire chose, de l'objectiver, de le transformer en outil pour la réalisation de la liberté, de le faire entrer dans les projets de ses possibilités. Ce sont deux existences qui se rencontrent en ennemies comme le maître et l'esclave de Hegel, mais la rencontre ne se solde pas par la victoire de l'une et la soumission de l'autre, et encore moins par leur réconciliation: elles restent ennemies, chacune voulant réduire l'autre à l'objet, le maintenir dans la facticité, et le transcender.

»Je saisis le regard de l'autre au sein même de mon acte, comme solidification et aliénation de mes propres possibilités« (EN, p. 321).

L'autre est en tant que regard ma transcendance transcendée, les possibilités de mon être sont niées. Je deviens *esclave* de l'autre, dans la mesure où, dans la profondeur de mon être, je dépends d'une liberté qui n'est pas ma liberté propre.

»Je suis *en danger*. Et ce danger n'est pas un accident, mais la structure permanente de mon être-pour-autrui« (EN, p. 326).

C'est dans la honte, la peur, la dérobade, la ruse que se découvre notre existence par la présence de l'autre. A chaque instant il va tenter de faire de moi son objet, sa chose, de s'approprier mon moi et de même tout autre être. Il faut signaler que c'est une chose ontologiquement possible chez Sartre, car l'homme n'y possède pas de personnalité inaliénable, étant seulement le reflet de l'impersonnel »on«.

Par le regard nous rencontrons l'autre comme un juge jugeant d'après lui-même, d'après ses possibilités, et c'est là qu'apparaît *la honte*: le danger que je sois pour autrui simple objet. La honte, c'est le »péché originel«, dit Sartre quelque part, et il y distingue trois moments différents:

»Ainsi la honte est appréhension unitaire de trois dimensions: *J'ai honte de moi devant autrui*« (EN, p. 350).

Cependant cette défense devant l'attaque du regard de l'autre ne fait pas que frapper la conscience par laquelle nous sommes ce que nous sommes pour nous-mêmes. Elle s'appuie sur l'évidence que l'être pour-soi est un fait irréfutable, le corps; dans le corps l'être pour-soi apparaît comme facticité.

Sartre a consacré de nombreuses pages de son oeuvre principale à l'analyse du corps, mais c'est un sujet qui est beaucoup traité aussi dans *Les chemins de la liberté*, *Huis clos* s'occupant avant tout des différents aspects de *l'agressivité* corporelle de l'autre. Faire d'autrui une chose, tel est le mot d'ordre du corps, et la *liberté sexuelle*

absolue présentée par Sartre est en fait la sublimation astucieuse de la totale impuissance sociale de l'individu. Quand toutes les forces publiques de l'homme glissent à l'esclavage, il ne lui reste plus qu'à tenter de compenser sa totale non-liberté dans tous les domaines, par la liberté la plus intime et la plus individuelle dans la privation totale: en possédant sans limite d'autres corps, l'homme se »totalise«, *comme* s'il s'enfonçait jusqu'à la source de l'être, *comme* s'il obtenait tout!

Tel est le fondement du *rôle métaphysique* du sexe aujourd'hui, dans la vie quotidienne et dans l'art. Il faut être reconnaissant à Sartre d'avoir su formuler cela philosophiquement, cyniquement et sans fard. Mais l'on ne peut pas ne pas se demander si cet hypersexe produit un vrai eros, et si ce rôle métaphysique n'est pas un peu trop lourd pour la sexualité.

Le corps est tout: ce n'est pas quelque chose de distinct de la conscience, ils sont un:

»... il n'y a rien *derrière* le corps. Mais le corps est tout entier »*psychique*«. Ce sont (les) deux modes d'être du corps...« (EN, p. 368).

Le corps est tout entier *ek-statique*, source de toutes les représentations et de tous les actes: chez lui, il est en dehors de lui. Ainsi la temporalité de la conscience s'individualise dans le corps comme *spatialité* de l'existence. La conscience et l'action, les choses et les outils, sont orientés vers ce centre d'actes comme vers leur source, et inversement: le corps n'est que cet être qui existe ek-statiquement dans la facticité et qui la transcende.

Ce que Sartre dit à ce sujet dans *Huis clos* est symptomatique. Il est intéressant de savoir que la pièce s'appela provisoirement *Les Autres*, et l'on n'ignore pas qu'elle représente les hommes en enfer. Là pas de chaudron, de soufre, de feu, de bûcher, de broche ni de fourche, personne ne rôtit dans le feu éternel, mais l'homme est perpétuellement exposé au regard de l'autre: la lesbienne Inès, la nymphomane Estelle et le traître Garcin. Ils sont condamnés à rester ensemble pour l'éternité, et en l'absence de tout miroir, chacun ne sait à quoi il ressemble et ce qu'il est que par l'autre. Aucun d'eux ne veut avouer pourquoi il est en enfer. Ils s'en montrent tous les trois étonnés, considérant une telle fin comme imméritée. Ils sont dissimulés et malveillants, ils mentent quand ils déclarent ne pas savoir pourquoi ils sont en enfer, et au fond d'eux-mêmes, ils sont conscients de ce dont ils sont coupables.

»L'enfer, c'est les autres«, cet aphorisme nous introduit à une autre catégorie sartrienne, par laquelle il rend compte de l'*inauthenticité* de l'existence: *la mauvaise foi*. Qui n'est pas seulement mensonge en tant qu'escamotage de la vérité, mais en tant que renoncement.

»La mauvaise foi a donc en apparence la structure du mensonge. Seulement... dans la mauvaise foi, c'est à moi-même que je masque la vérité«. (EN, p. 87).

La mauvaise foi est donc une tromperie envers soi-même, un renoncement, une fraude envers soi-même, en un mot: une *inauthenticité*. La mauvaise foi est en action quand je me rends compte que je suis quelque chose que je ne suis pas, bien que je le fasse indirectement, en parlant d'autrui ou de choses et d'autres. C'est toujours moi qui suis en question, falsifiant ma facticité, la transcendant mensongèrement, me faisant ce que je ne suis pas et ce que je ne peut être ni devenir.

Mais une *transcendance authentique de la facticité* n'est pas impossible. Toutes les deux en tant que structures découlent de l'être, de l'existence même, et elles déterminent de façon précise la liberté comme choix parmi les différentes possibilités qui sont la base du projet.

Peut-être est-il utile de souligner encore une fois que toutes ces structures de l'existence sont, pour Sartre, pré-réflexives (pré-ontologiques), et se déroulent sur un plan transcendantal, avant toute expérience empirique.

Tandis que la mauvaise foi consiste à prendre la facticité pour la transcendance et à transformer la transcendance en facticité, l'existence authentique est intermède perpétuel entre ces deux moments. Elle ne peut pas ne pas tenir compte des possibilités réelles au milieu desquelles elle se trouve jetée, et ne doit pas être chimérique. Elle transcende cependant les possibilités données par le choix d'une possibilité à laquelle elle reste fidèle, s'en tenant à cet adage: mieux vaut n'importe quel choix que pas de choix du tout. C'est ainsi qu'on peut choisir dans l'authenticité même l'infériorité.

Il semble que cet impossible choix soit la seule chose qui reste aux hommes dans ce que Jaspers appelle «les situations limites» – aux confins de l'existence. En ce sens, même *Les Morts sans sépultures* de Sartre sont libres bien que prisonniers de la police et soumis à la torture. Ces combattants de la Résistance faits prisonniers par les miliciens pétainistes attendent la mort comme libres, à la manière de ces esclaves romains qui trouvaient leur consolation dans la philosophie stoïque de l'apathie.

La possibilité de la perversion de la liberté en non-liberté, ce danger perpétuellement suspendu sur nos têtes, Sartre l'a décrit dans l'une de ses meilleures pièces, *Le Diable et le Bon Dieu*. Chacun de nous porte en lui-même la possibilité d'enlever la liberté à la non-liberté et de la choisir dans une situation concrète, mais de la même manière, l'inverse peut aussi se produire. La liberté et la non-liberté sont relatives à la *situation*, et ne représentent pas des valeurs absolues. Nous touchons là au cœur du drame de la *toute-puissance et de la limitation de la liberté*. Götz, héros de la guerre des paysans de 1525 en Allemagne, nous apparaît d'abord comme l'agent tout-puissant du *Mal*, pour changer ensuite de rôle, épouvanté qu'il est par cette toute-puissance, choisir l'inverse, devenir croyant et se mettre à faire seulement le *Bien*: de criminel absolu, il se fait inflexible homme de bien, et la raison de ce renversement est dans la liberté incommensurable qui lui a été donnée, gouffre pour sa nature humaine. Mais pour Sartre, les deux choix sont inauthentiques: le

Diable et Dieu, incarnations du Mal et du Bien absolus, ne sauraient donner le véritable critère humain ni la mesure de nos actes. Ce qu'il faut, c'est être conforme à la situation concrète, éviter les décisions »sensationnelles«, car il n'y a pas de morale éternelle.

La liberté se fait ek-statique comme temporalisation permanente de trois ek-stases temporelles: passé, présent, futur. Choissant pour nous-mêmes en projet une possibilité de l'être, nous choisissons en même temps notre passé et notre présent dans le rapport dialectique de la facticité et de sa transcendance. La liberté est de devenir de ce qui n'est pas encore, »le néant dans le cœur de l'homme« (EN, p. 516), qui force la réalité humaine à se faire au lieu d'être. D'une manière générale, être pour l'homme signifie faire. Il choisit son existence et se donne ainsi à lui-même une essence, il se détermine maintenant lui-même par ce qu'il sera, et cela constamment, s'il est un homme authentique. Les motifs empiriques de l'action, la décision de la volonté, son accomplissement, la représentation des buts et le projet de les atteindre, le choix des moyens appropriés, tout cela se déroule empiriquement sur la base de la structure ek-statique de l'existence.

Il est inutile désormais de l'attacher à prouver particulièrement que ces structures découlent les unes des autres et finalement s'identifient, de sorte que Sartre peut conclure:

»Ainsi liberté, choix, néantisation, temporalisation, ne font qu'une seule et même chose« (EN, p. 543).

Mais comme nous le savons déjà, la liberté consiste à dépasser la facticité. Bien plus, il n'y a pas de liberté sans un jaillissement perpétuel de nouvelles possibilités, mais celles-ci ne peuvent se trouver que dans la situation concrète: liberté et situation se conditionnent toujours mutuellement. Quelles sont les possibilités que l'on peut choisir, mettre en œuvre et réaliser, cela dépend toujours de la situation concrète dans laquelle on se trouve pris ou plus exactement *jeté* (*Geworfenheit*). La facticité donnée est ce jeter de l'homme dans le monde où tout est contingence, même la mort, suprême absurdité. Tout choix est limité par des données innombrables, et parmi ces données, nous faisons le choix de la possibilité la meilleure pour nous, et, du fait même, pour tous les autres. C'est justement parce que Dieu n'existe pas comme absolu que l'homme est libre et absolument responsable de ses actes devant les hommes: c'est ce que Sartre ajoute avec un peu plus d'optimisme, dans *L'Existentialisme est un humanisme*.

L'analyse ontologique de l'être pour-soi finit avec la description du corps comme »âme« unique, donnant l'esquisse d'une *psychanalyse existentielle* (EN, p. 643 sqq), qui ne reconnaît l'existence d'aucune sub-conscience, mais, prenant comme principe essentiel l'homme dans sa totalité, se donne pour but de déchiffrer le comportement empirique humain (EN, p. 656). Sartre consacre des chapitres particuliers au sadisme et au masochisme comme possibilités de l'existence, ce qui montre assez quels comportements retiennent son intérêt.

D'une manière générale, le *désir* est le dernier caractère constitutif de l'être pour-soi: la conscience veut être substance, et la substance causa sui – voilà l'homme-dieu!

»La réalité humaine est pur effort pour devenir dieu« (EN, p. 664).

Mais puisque par postulat Dieu n'existe pas, le désir qu'a l'être pour-soi de se transformer en être-en-soi-et-pour-soi en est d'autant plus vain, l'effort d'autant plus inutile. L'homme est une créature impuissante, nulle et dépourvue de sens, et l'on comprend d'autant mieux que Sartre se soit efforcé d'atténuer l'impression que laisse *l'Être et le Néant*. Il a tenté d'adoucir son pessimisme, de prouver que sa doctrine est optimiste, et enfin d'affirmer que l'«existentialisme est un humanisme«!

Sartre a abandonné avant la fin l'idée des *Chemins de la liberté*, et depuis 1947, il a écrit plus d'essais, de pamphlets, d'articles, que de romans, de nouvelles ou de drames. Cela laisserait pressentir qu'aujourd'hui, l'action l'attire plus que la contemplation, ce qui nous donnerait le droit de conclure que cette décision existentielle l'a rapproché de plus en plus de l'engagement pratique, de la lutte politique quotidienne pour la réalisation de son projet sur l'homme et le monde. Les oscillations de ses sympathies et antipathies politiques ne l'ont pas empêché de prendre de plus en plus le parti du socialisme, quoique souvent par des chemins détournés et parfois peu sûrs. Cette évolution a pourtant porté ses fruits. Ses nombreux articles polémiques publiés par les *Temps Modernes* – qui reste la meilleure revue française – ont souligné son profil de lutteur engagé, le conduisant jusqu'au marxisme. Le premier tome de la *Critique de la Raison dialectique* sort en 1960, avec en sous-titre »Théorie des ensembles pratiques«.

Nous ne pouvons exposer ici, même très brièvement, l'ensemble des problèmes de cet épais volume. Nous nous contenterons de dire qu'à notre sens il constitue le premier essai d'une *philosophie de la pratique* au sens marxiste d'action révolutionnaire. Cependant, la construction de l'oeuvre offre certaines analogies avec les structures contenues dans *l'Être et le Néant*. Dans ce dernier, au coeur du problème figure la liberté, dans le premier, la pratique. La temporalisation dans l'un est remplacée dans l'autre par la totalisation, l'être pour-soi individuel par la pratique individuelle et collective du groupe, de la classe, de l'organisation, de la société et de l'institution. L'anthropologie devient sociologie, le second tome promettant une théorie de l'histoire.

Le chapitre le plus intéressant du livre est sans doute l'introduction, publiée auparavant et à part sous le titre de *Question de méthode*. C'est probablement le meilleur du livre, tout le reste offrant souvent l'aspect, de matériaux bruts, peu élaborés bien que rassemblés avec soin.

Si Sartre a commencé sa carrière de philosophe comme idéaliste, partant de la conscience, il apparaît ici comme un matérialiste historique qui entend trouver son point de départ dans la pratique matérielle de l'homme. Existentialisme et marxisme, jusqu'alors adversaires, collaborent maintenant dans l'oeuvre de Sartre. Sartre con-

sidère l'existentialisme – philosophie s'occupant explicitement de l'homme en tant qu'individu – comme le complément du marxisme, qui s'est figé dans le dogmatisme et qui, se contentant d'examiner les ensembles de problèmes collectifs, a oublié l'homme. Si le premier avait raison en théorie et s'il a contribué à éclairer théoriquement certains problèmes essentiels de l'homme, le second avait raison dans la pratique de la politique en tant que philosophie de la classe ouvrière et de la révolution prolétarienne. S'ils se complètent et s'intègrent, considère Sartre, ce sera au profit de l'un et de l'autre et chacun d'eux perdra son caractère abstrait, et du fait même y gagnera en concret.

Comment Sartre envisage-t-il cette «insertion», cette intégration de l'existentialisme au marxisme?

Sartre ne considère pas – et il a raison – les existentialistes comme des philosophes, hommes vivant de la pensée des «grands morts» et se servant de la théorie comme d'un outil constructif et destructif auquel on peut donner des fonctions pratiques, mais comme des *idéologues*.

«Et, puisque je dois parler de l'existentialisme, on comprendra que je le tiennne pour une *idéologie*: c'est un système parasitaire qui vit en marge du Savoir, qui s'y est opposé d'abord, et qui, aujourd'hui, tente de s'y intégrer». (*Critique de la raison dialectique*, «Question de méthode», NRF 1960, p. 17-18).

Aussi longtemps que le marxisme se montrera «paresseux» et «aveugle» à l'égard de ces problèmes, aussi longtemps qu'il ne se décidera pas à s'occuper de la pratique individuelle de l'existence humaine, l'existentialisme aura sa justification et gardera une autonomie relative:

«... nous étions convaincus *en même temps* que le matérialisme historique fournissait la seule interprétation valable de l'histoire et que l'existentialisme restait la seule approche concrète de la réalité». (Ibid, p. 24).

On pourrait en conclure que Sartre considère son oeuvre philosophique et littéraire passée comme faisant également partie intégrante du marxisme, «philosophie indépassable de notre époque», si jusqu'à maintenant il n'avait avancé séparé des marxistes, trop dogmatiques pour qu'il puisse communiquer avec eux: sans effort «ils se couvrent de l'autorité de Marx», sans appel «ils prétendent au savoir absolu»!

Sartre réussira-t-il dans son entreprise, l'avenir nous le dira. Pour le moment, il nous apparaît comme un existentialiste qui veut être aussi marxiste. Est-ce une chose impossible? N'y a-t-il pas marxisme et «marxisme», le marxisme du jeune Lukács, de Bloch, d'Adorno et de Marcuse, et le «marxisme» des sycophantes staliniens et post-staliniens qui vont de par le monde en criant d'autant plus qu'ils ne savent rien et qu'ils n'ont rien à dire, et à cause desquels Marx aujourd'hui ne vit plus comme esprit forçant à prendre position.

La philosophie sartrienne de l'existentialisme est bien une variante typiquement française du nihilisme radical, à qui tout ne paraît qu'auto-démembrement du Néant: je suis néant, l'autre est néant, par mon regard et mon désir, je le dévêts, je lui enlève le masque

de »quelqu'un«, je veux tout faire chose, j'invente toute sortes de ruses pour y réussir et m'y maintenir. Mais justement parce que j'ai commencé néantiquement, je ne pourrai jamais rencontrer quelque chose qui soit vraiment Autre. Le monde humain et les autres hommes ne peuvent s'approcher de moi que si je les reconnais dans leur être total, si je m'efforce de me comporter envers eux comme envers des »sujets« et si je leur fais don de moi-même. La protestation de l'esclave contre la destruction et l'asservissement de la personnalité, l'agressivité désespérée des individus et des masses, ne sauraient atteindre la racine humaine de l'homme, et cette »néantisation« ne nous fera jamais rencontrer les hommes ni obtenir leur amour ou leur amitié.

L'oeuvre de Sartre est une provocation, son engagement profond, et grande sa résonance à travers le monde. Si elle a réussi à nous donner une idée de la situation de l'homme d'aujourd'hui – et pas seulement de l'intellectuel – dans le monde de la déshumanisation, de la dépersonnalisation et du totalitarisme, c'est déjà énorme. L'image sartrienne du monde est plus laide que belle, mais qui est coupable: Sartre, ou bien le monde qui se reflète dans le miroir de cet esprit vivant de la négativité? Les hommes ont-ils cessé d'être des loups pour les hommes, des oppresseurs, des ennemis, n'essayent-ils pas de se dominer, de se subjuguier les uns les autres? Seront-ils donc toujours mauvais, ne deviendront-ils jamais bons? Et enfin, ne sont-ils tels que dans le monde de la décadence bourgeoise?

Rien d'étonnant alors à ce que beaucoup d'entre nous en ce monde se résignent, ce qui arrive à Sartre lui-même, qui semble parfois se repentir d'avoir choisi la carrière d'écrivain:

»... (au point qu') il m'arrive aujourd'hui encore, de me demander, quand je suis de mauvaise humeur, si je n'ai pas consommé tant de jours et tant de nuits, couvert tant de feuillets de mon encre, jeté sur le marché tant de livres qui n'étaient souhaités par personne, dans l'unique et fol espoir de plaire à mon grand-père« (*Les Mots*, Gallimard 1964, p. 135).

Un certain désenchantement jaillit de ces lignes, comme si toutes ses attentes n'étaient pas remplies. Il est vrai qu'à soixante ans, il n'est pas facile d'être avantgardiste!

Et pourtant, l'homme a de l'ouvrage en ce monde. Faire en sorte que les hommes changent, qu'ils deviennent, si ce n'est tout à fait bons, du moins un peu meilleurs, se battre fermement et courageusement pour cela. Sartre l'a fait dès le début de l'oeuvre de sa vie. Si, ce faisant, il n'est pas devenu le plus grand philosophe et écrivain d'aujourd'hui, son talent exceptionnel range sûrement Sartre, prix Nobel malgré lui, parmi les grands contemporains. Y a-t-il alors des raisons de douter qu'il poursuivra le chemin qu'il s'est tracé, et de penser qu'il s'effondrera de lassitude dans l'énoncé d'une vérité amère, mais si honnêtement dite?

WAS DENKST DU, PHILOSOPH?

Milan Kangrga

DAS DENKEN ALS WOLLEN

Vor kurzem erschien bei uns in einem Wochenblatt ein Artikel unter dem Titel »Mensch, was denkst du?«.¹ Der Artikel ist »humoristisch«, daran ist nicht zu zweifeln, er stammt ja aus der Feder eines bekannten jugoslawischen Humoristen, und man konnte mit Recht – der Witz des Verfassers ist bekannt – einen neuen Geistesfunken erwarten, der wie immer ein Lächeln hervorrufen würde, weil er uns ein komisches Moment unserer alltäglichen Wirklichkeit vor Augen führt, was uns in gewisser Weise unterhalten, erheitern, erfreuen würde... so etwa.

Dabei kommt man unwillkürlich auf den Gedanken (vor allem, wenn man Philosoph ist, und dann nicht grundlos): Nun gut, aber warum lässt sich eigentlich dieser Humorist in Sachen ein, die nicht in seinen »Wirkungskreis« gehören, und mit welchem Recht stellt er eine Frage, von der angenommen wird, sie gehöre zur »Kompetenz« der Philosophen vom Fach, weil doch evident ist, dass dieses »Denken« (und demgemäss auch sein Inhalt) primär »Gegenstand« ihrer (logischen oder theoretischen) Untersuchungen, Betrachtungen und Analyse ist und dass sie irgendwie am berufensten und kompetentesten sind, erst einmal solch eine Frage zu stellen und dann über diesen »Gegenstand« ihr massgebliches, fachliches (was hier gleichbedeutend ist mit wissenschaftlich) Urteil zu fällen.

Und dennoch! Es gibt hier etwas im Zusammenhang mit dieser Frage des Humoristen, was nicht ganz klar und einfach ist. Das Problem besteht darin, dass – wie man es zu sagen pflegt – jede Sache ihre zwei Seiten hat, wovon wahrscheinlich auch unsere nicht ausgenommen ist. Wenn man sich das überlegt, kommt man zu folgendem Schluss: Es stimmt, dass der Humorist nicht die Absicht hatte, in seinem Artikel eine »philosophische« Frage zu stellen, aber es ist nicht zu leugnen, dass er trotzdem eine wirklich philosophische Frage gestellt hat, und zwar so gründlich, mit solch einer gedanklichen

¹ Siehe den Artikel von Vasa Popović »Čoveče, šta misliš?« (»Mensch, was denkst du?«) in »Nedeljne Informativne Novine«, Beograd, vom 3. Mai 1964.

Reichweite und mit so viel wirklicher Aktualität, wie es viele von unseren Philosophen – nicht getan haben. Und warum haben sie diese Frage nicht gestellt, warum stellen sie sie nicht? Wahrscheinlich nicht nur deshalb, weil sie keine – Humoristen sind? Das würde nun doch zu spassig klingen. Es ist doch wahrscheinlich so, dass man nicht erst Humorist sein müsste, um denken zu können. Jeder Mensch denkt oder kann denken, für den Philosophen ist es jedoch die *conditio sine qua non* seines Berufes, seiner Stellung in der Gesellschaft, wenn nicht sogar von etwas weit Wichtigem. Daraus geht eindeutig hervor, dass diese und viele andere wichtige und grundlegende Fragen auf philosophische Art gut, ja vielleicht am besten gestellt werden können.

Aber es kommt eben vor (was für eine Ironie des Schicksals!), dass ein Humorist ernste, philosophische Fragen stellt, die bis zum Kern unserer Existenz vordringen, den Menschen zum Denken und Wirken anspornen, indem sie einerseits auf sein wirkendes Wesen, andererseits aber auf einen bestimmten entfremdeten Zustand hinweisen, der hier kritisch als solcher, als etwas Unmögliches und Unhaltbares fixiert wird, während sich zur gleichen Zeit, in derselben Gesellschaft und unter denselben Bedingungen einige Philosophen (wie einmal einer von unseren Philosophen ironisch bemerkt hat) mit logischem »Federnschleissen« befassen und zwar mit einem an Lächerlichkeit grenzenden Ernst, so dass das Ganze sehr traurig wirkt.

Wenn wir an dieser Stelle von dem Humoristen und dem Philosophen sprechen, müssen wir feststellen, dass sowohl der eine als auch der andere die ihn umgebende Welt »genau sehen« kann, ohne dass das zwangsläufig bedeuten müsste, dass sie bis zur Dimension der Wahrheit vordringen, die sich in den Grundlagen ihres Daseins ereignet. Ein möglicher Unterschied zwischen ihnen – jetzt nicht mehr in *sgn.* theoretischer Hinsicht, sondern viel tiefgreifender – entsteht in dem Augenblick, wenn einer von ihnen diese Fundamente als wirklich menschliche Unentbehrlichkeit, die ihn völlig durchdringt unter seinen Füßen *fühlt* als Frage, die gestellt werden muss, um wirklich, um überhaupt da zu sein, während der andere (oft um einer pretentiösen »Wissenschaftlichkeit« willen, deren wahre Wurzeln, deren Ursprung und aktueller Sinn ihm unbekannt sind) diese Frage und ihre menschliche Unentbehrlichkeit »abstrahieren« kann und sich dadurch sofort auf der Position der (bewussten oder unbewussten) Fiktion oder sogar Lüge befindet. Wenn man nun auf dieser Position auch noch verharret und diese Fiktion oder Lüge theoretisch »vertieft«, dann wird diese Fiktion überhaupt nicht fiktiver, sondern geradezu schicksalhaft wirklich in ihrer Fiktivität, und diese Lüge wird »verfeinerter« als es eine einfache Lüge ist, weil sie tief im falschen Sein verwurzelt ist, dessen genaues und adäquates theoretisches Abbild oder richtiges Bild sie ist.

Der Mensch denkt nämlich nicht nur, um zu denken. Er könnte das nicht einmal, wenn er auch wollte. Er denkt immer jenes »was« etwas, nicht nur in Form irgendeines äusseren Gegenstandes, jenes – Vor-gestellten, sondern als jenes, *worin* er sich selbst befindet und aus welchem als Gedachtem etwas *hervorzugehen* hat. Wenn der

Mensch *denkt*, dann *will* er nämlich auch etwas, und gerade deshalb, weil er etwas will, denkt er, sonst würde er überhaupt nicht denken. So hat er angefangen, so fängt er immer wieder von neuem an zu denken. Deshalb ist das Denken immer auch ein Wollen (Aneignung eines Gegenstandes, sinnliche Tätigkeit, Streben, Anstrengung, Neigung, Mühe, Sehnen, Interesse, Wille, Empfindsamkeit, Lenkung, Trachten, Angewiesensein auf etwas, Leiden, Emotivität, Hoffnung, Phantasieren, Erwartung, Annehmen oder Ablehnen, Anerkennung oder Nichtanerkennung, Verneinung oder Selbstbejahung, Entscheidung, Stellungnahme, Engagement, Sympathie oder Antipathie, Hang, Liebe oder Hass . . . all das zusammen und noch vieles mehr, nur keine Gleichgültigkeit oder Neutralität, weil davon das ganze menschliche Sein bis in seine tiefsten Wurzeln durchdrungen ist).

Auch unser Humorist will etwas wirklich, deshalb denkt er, und zwar richtig, und fragt uns, was wir denken, indem er auf das anspielt, was wir wollen oder vielleicht auch nicht wollen. Denn man kann auch nicht wollen, das ist manchmal scheinbar leichter. Nur scheinbar. Später (oft ist es dann zu spät) stellt es sich nämlich immer unweigerlich heraus, dass es scheinbar leichter war, jenes Nichtdenken-wollen. Der Humorist hat das Recht, uns diese Frage zu stellen, weil er weiss, sieht, fühlt, erlebt, leidet, sich freut, erregt, träumt, nach etwas strebt, sich sehnt . . . mit einem Wort denkt und will vom Standpunkt dessen, was noch nicht ist, aber sein sollte, und deshalb ist sein Denken – Wollen – Sollen so wahrheitsgetreu. Deswegen kommt er – glücklicherweise – nicht im entferntesten auf den Gedanken, seine Urteile, sein Denken – Wollen, sein gesamtes menschliches Verhältnis zur Wirklichkeit und in der Wirklichkeit, seine Frage »philosophisch« in »indikative« Urteile einerseits und »Werturteile« oder »normative« Urteile andererseits zu spalten. Für ihn ist die wissenschaftlich erkannte und festgestellte Tatsache, dass »die Luft rein ist, wenn sie 21% Sauerstoff enthält« noch nicht ganz zuverlässig, weil das für sein Denken kein indikatives Urteil ist, und obwohl er kein Fachmann für diese »minuziösen« Analysen ist, weiss und fühlt er trotzdem ganz genau, dass in ihnen eine normative oder wertende Stellungnahme enthalten ist, aus der *gleichzeitig* hervorgeht, dass der Mensch auch in dieser wissenschaftlich verifizierten reinen Luft schwer »atmen kann«, und dass nicht ganz sicher ist, ob diese Luft völlig rein ist. Der Humorist ist in dieser Beziehung im Gegensatz z. B. zur Auffassung des Philosophen – des Sprachanalytikers – aufrichtig und fest davon »überzeugt«, dass seine *Forderung* (Postulat, Sollen) nach reiner Luft gleichsam im Sein verankert ist und dass sie dasselbe Gewicht in der Wirklichkeit hat, wie auch die wissenschaftliche Angabe über die 21% Sauerstoff (obwohl die Analytiker »klug« bemerken würden, dass der Begriff – Terminus – Aussage – Wort über das Atmen willkürlich vertauscht und vermischt wurde, um dann in zwei verschiedenenn Bedeutungen, die miteinander in gar keiner Verbindung stehen, gebracht zu werden!) Für ihn ist beides unteilbar und untrennbar, weil er, zum Unterschied von den Theoretikern, auf dem Standpunkt der Einheit des Seins und Sollens steht; demnach hat seine Forderung (sein

»Was denkst du?!«) zumindest dieselbe Kraft und Berechtigung, wenn nicht eine grössere, wie auch dieses Bestehende, demgegenüber sie aufgestellt wurde. Er ist überzeugt, dass seine Frage sowohl theoretisch als auch praktisch berechtigt ist. Und diese seine »Überzeugung« entspringt wie sein »Wissen« aus derselben Quelle, aus der auch der Gedanke und die Forderung die Kraft schöpfen, nach ihrer Verwirklichung zu trachten, um jenes Bestehende oder Faktische zu negieren, in dem, was einfach da ist (das einzig auf Grund der Tatsache, dass es existiert, Anspruch auf Wahrhaftigkeit erhebt), und es so zwingen dass es sich, verwandelt in etwas anderes, ihnen als sinngemäss-verändert in ein gemeinsames Sein nähert. In menschliches Sein oder sinnhaltige Wirklichkeit, in der man auch bei 21% Sauerstoff wirklich frei atmen könnte.

DIE QUELLE DER WAHRHEIT – DAS, WAS NOCH NICHT IST

Wenn die Wahrheit in dem, was ist (oder »präzis-philosophisch« ausgedrückt: in der Erkenntnis dessen, was ist), verankert wäre, dann wäre die existente Wahrheit so augenfällig, dass für ihre Bestätigung jeder nachträgliche (erkenntnismässige u. a.) Eingriff in sie völlig überflüssig wäre, weil alles, was ist, was sich ereignet und als solches erkannt wird, gleichzeitig auch wahr wäre (diese Wahrheit würde dann als solche schon »gelebt« werden). Aber nicht nur deshalb, weil in diesem Falle die Erscheinung mit dem Wesen des Bestehenden² identisch wäre, sondern weil das Bestehende allein durch sich selbst (also durch das eigene Wesen, durch das, *was* es ist) auch sinnhaltig-möglich wäre. Das Wesen zeigt sich aber nicht, ist nicht enthalten und erschöpft sich nicht in dem genauen Wissen um das Bestehende, das als »Wahres« »unter« oder »hinter« die Erscheinung dringen würde,³ sondern es meldet sich in der Frage, ob dieses Bestehende als Bekanntes (Wesentliches) auch möglich ist. Wenn ich also nur *weiss*, was und wie etwas (Bestehendes) *ist*, dann ist dadurch erstens weder sein wahres Wesen erfasst, da hier der Mensch als Subjekt dieses Wesens abstrahiert ist, der auch etwas anderes als das Wesen des Bestehenden will oder wollen kann, und nur sein erkenntnismässiges, theoretisches Bewusstsein ist anwesend geblieben, getrennt von der sinnhaltig – praktischen Vermittlung des Wesens, und zweitens haben wir dadurch noch nicht einmal die Schwelle der Wahrheit erreicht. Denn die Frage nach dem Wesen oder die wesentliche Frage hat hier noch nicht einmal ihr richtiges Kriterium, wodurch sie sich als das, was sie ist oder zu sein wünscht, zeigen würde, also als wirklich wesentliche Frage. Sie erreicht die

² Marx hat das im *Kapital*, allerdings nur für das erkenntnismässig – wissenschaftliche Verhältnis, folgendermassen formuliert: Jede Wissenschaft wäre überflüssig, wenn das Wesen und die Erscheinung unmittelbar übereinstimmten. Wenn es sich jedoch um die Wahrheit handelt, ist die Frage viel komplexer und tiefgreifender.

³ Schon Hegel hat gezeigt, dass es hier nichts »unter«, »hinter« oder »über« gibt, weil das Wesen, um solches zu sein, erscheint, und deshalb ist die Erscheinung wesentlich für das Wesen.

Schwelle der Wahrheit erst dann, wenn in ihr zu gleicher Zeit auch folgende Frage enthalten ist: Warum ist es so, wie es ist, und nicht vielleicht *anders*?! Diese Möglichkeit des Anderseins oder die andere Möglichkeit ist das Kriterium dessen, was ist, oder des Bestehenden. Nur in seiner Beleuchtung erscheint das Bestehende (sowohl als bekannt als auch als wesentlich) als wahr oder unwahr. Dann hört jedoch das Bestehende auf, bloss bestehend zu sein (erkenntnistheoretisch ausgedrückt: das unmittelbar Gegebene), weil es mit Hilfe dieses Anders-sein-könnens schon negiert ist in dem, was ist (das abstrakte, natürliche, verdinglichte, theoretische Sein wird zum menschlichen Sein, zum Sein des Menschen). Die Wahrheit des Bestehenden erscheint in der Dimension dessen, was noch nicht, jedoch möglich ist, und deshalb sein soll. Deswegen entspringt die Wahrheit nicht aus dem genauen Wissen um das Bestehende, sondern aus dem, was noch nicht ist, aus der Negation des Bestehenden. Dass dem so ist, geht aus der Tatsache hervor, dass hier die Fundamente, der Werdegang der Geschichte, der Ursprung der Menschenwelt, das Sein des Menschen liegen. Denn auch der Mensch selbst ist das, was er noch nicht ist, aber sein kann. Deshalb ist er nicht das Ding, das ist, und kann also nicht das Objekt der gesellschaftlichen, politischen, wirtschaftlichen, ideologischen, technischen Manipulation und Verfügung sein. Er kann nirgends einfach »eingeor­det« werden; denn die Menschheit ist keine Art, wie z. B. die Tiere oder die Dinge.

In demselben Sinne kommt es hier zu einer zweifachen Ungelegenheit für das wissenschaftliche oder philosophische Erkenntnisbewusstsein, dessen es sich meistens nicht bewusst ist. Erstens, weil es ganz neutral – sich selbst von dem bewussten Sein⁴ abstrahierend, in dem es (unter der Voraussetzung der Einheit des Seins und Sollens oder der Praxis) ein lebendiges, wirksames, subjektives, praktisches, interessiertes, einzelnes Bewusstsein ist – die Wahrheit sucht im Verhältnis (oder in der Unterscheidung) von Wesen und Erscheinung der Sachen oder des Bestehenden als solchen (des unmittelbar Gegebenen), das sich »objektiv« ausserhalb seiner selbst befindet, ereignet oder abspielt, und zweitens, unmittelbar damit verquickt, weil es die Kehrseite der Sache selbst ist, dass es nicht einsieht, dass es selbst *in Bezug* auf das Bestehende schon jenes »Andere« (als menschlich Mögliches) ist oder sein kann, das seine bewusste, subjektiv-wirksame Umgestaltung oder das Bewusstwerden des Bestehenden durch die eigene Reflexion tätigt. Dabei hat es nicht mehr mit etwas Äusserlichem oder ihm Fremdem, von ihm völlig Abgetrenntem zu tun, sondern mit seinem eigenen, also bereits bewusstem Bestehenden, und est ist auch selbst dieses bewusste Bestehende (ein bewusstes Lebewesen). Mit einem Wort, es befindet sich in einem *gegenständlichen Verhältnis* (was keinesfalls ein Verhältnis zwischen »Gegenständen« bedeuten soll) zu dem Bestehenden, das in ihm bereits auf eine spezifische Weise reflektiert, sinnhaft gemacht und als solches der Menschenwelt erschlossen ist.

⁴ Bekannt ist der Marxsche klassische Gedanke aus der »Deutschen Ideologie«, das Bewusstsein könne nie etwas anderes sein als das bewusste Sein.

Eben auf diese Weise ist dieses lebendige Bewusstsein der wirkende Gedanke und kann es auch sein, um gleichzeitig der Gedanke der Tätigkeit (das Bewusstsein der revolutionären Praxis) zu sein. der das Bestehende ändert, indem er das, was möglich ist, als sein Kriterium, als Wegweiser und Sinn reflektiert. Denn »was ist, lässt sich feststellen nur im Hinblick auf das, was möglich ist.«⁵

Das Denken als Wollen oder als Interesse an dem Bestehenden ist nicht mehr das Interesse für das Bestehende als solches, sondern das Interesse für seine *Veränderung*. In ein und demselben Akt, wenn es fragt was etwas ist, fragt es gleichzeitig, *was etwas noch nicht ist*, aber sein sollte. Denken ist deshalb schon wirksam – sinnhaftig – mögliches Vermitteln zwischen dem Bestehenden und seiner Verwandlung in etwas anderes. Ganz einfach ausgedrückt: Wenn ich an das Bestehende denke, dann denke ich es mir schon vom Standpunkt seiner Änderung, weil ich in Bezug auf das Bestehende etwas will, was sein soll und was sich mir in der Reflexion seiner Existenz aufdrängt, so dass ich nie nur das, was ist, vor mir habe, sondern auch das, was nicht ist, da ich es schon auffasse als etwas, was (für mich, für einen anderen, für das Andersseiende, für das Subjekt, für den Menschen, für ein bestimmtes Interesse) – auch möglich sein sollte. Ich frage also in demselben Gedankenakt nach dem *Sinn* des Bestehenden, und nur insofern es ist oder nicht ist relevant für mich und mein Bewusstsein, was für mich als Menschen sein kann oder nicht. Ich erkenne also dieses Bestehende mittels meines Bewusstseins, meines Gedankens, Wollens, mittels jenen »es soll auch anders möglich sein« an, oder ich erkenne es nicht an, ich bestätige es oder nicht in dem, was es (wesentlich) ist, und dadurch bestätige ich mich selbst, dass ich bin. Das Denken hingegen, das das Bestehende als bestehend anerkennt, d. h. es in dem, was es ist, erfasst und als sein Wahres annimmt (in dem Falle wird also das Bestehende tatsächlich nur genau und adäquat »widergespiegelt«, abgebildet, ob es nun falsch, unmenschlich oder menschlich unhaltbar und unerträglich ist oder nicht) zeigt sich in seiner höchsten Errungenschaft als – wissenschaftliches Denken. Als solches ist es in seinem Wesen unkritisch. Oder, was dasselbe ist, ideologisch.⁶

Der Mensch zeigt sein Verhältnis zur Wirklichkeit in einer menschlichen Entscheidung oder Stellungnahme, in der der Gedanke weder ein Laboratoriumsinstrumentarium, noch ein logistisches Abstraktum, weder eine theoretische Konstruktion noch eine technische Funktion ist, genausowenig wie er sich in dem vergegenständlichten Ver-

⁵ Jürgen Habermas »Theorie und Praxis, Sozialphilosophische Studien« in POLITICA, Abhandlungen und Texte zur politischen Wissenschaft, Bd. 11, Luchterhand, Neuwied/Rhein und Berlin 1963, S. 316.

⁶ In der Bestimmung des ideologischen Verhältnisses des Bewusstseins zur Wirklichkeit sagt J. Habermas Folgendes: »Die Praxis in ihrer falschen Gestalt ist gleichsam die Matrize, von der das Bewusstsein blosse Abzüge herstellt. Es selbst wird falsch durch die – zuweilen richtige – Spiegelung einer falschen Wirklichkeit. Es spiegelt die objektiv als naturwüchsig erscheinenden Formen einer vergegenständlichten Praxis und vergisst, dass diese Naturformen geschichtlich geworden sind und eigentlich der Tätigkeit der Menschen zugehören. ... Auf Grund dieser kontemplativen Abhängigkeit findet Ideologie ihre äußerste Grenze in der korrekten Abbildung des falschen Bestehenden.« Ebd. S. 315.

hältnis zum Bestehenden in der Frage, was etwas ist, erschöpft, womit die wissenschaftliche (in ihren Grundlagen positivistische) Bestimmung des Wesens der Sache als Sache und der ihr angemessenen gesellschaftlichen und menschlichen Verhältnisse angestrebt wird (der »Warenfetischismus« in Marxs *Kapital!*), sondern in dem Gedanken als menschlichen Gedanken ist immer die Frage enthalten, warum das Bestehende gerade so ist, wie es ist, und nicht anders.

DIE KRITIK - DER STANDPUNKT DES MÖGLICHEN

Nur deshalb, weil das Denken zur gleichen Zeit auch ein bestimmtes menschliches Wollen ist, und weil andererseits das Wahre seinen Ursprung in dem hat, was noch nicht ist, wird das Denken zum – *kritischen Denken*. Deswegen ist also der Standpunkt der Kritik der Standpunkt des Möglichen, das sein soll. Da nun wieder das Mögliche (das von der Philosophie als Weg, Zweck, Ziel und Gedanke entdeckt, gefunden, sinnhaftig gemacht wird) das Bewusstsein ist, das etwas anderes oder andersartiges will, als das, was ist, so ist seine Möglichkeit am tiefsten im Sein alles Bestehenden, also in der Praxis, verankert. Im entgegengesetzten Fall bleibt es ein bloss abstraktes (theoretisches, kontemplatives) Bewusstsein, das als solches nicht nur etwas anderes als sein Gegenstand ist, wie das Hegel ausdrücken würde, sondern es ist – als Resultat der Spaltung der Einheit von Denken und Sein (d. h. auch von Sein und Sollen) – gewaltsam abgetrennt von dem lebendigen und wirksamen Einzelbewusstsein, von dem Wesen, das das denkt, was in seinem Gedanken als Interesse, anders zu sein als das bloss Bestehende, enthalten ist. Schon in dem menschlichen Sein ist also die Möglichkeit des Anderswerdens enthalten (sonst wäre die Praxis selbst als die Veränderung der Welt unmöglich), und nur auf diese Weise ist und kann der Mensch ein freies Wesen sein oder eine bewusste, freie Tätigkeit, die sich also ihrer eigenen menschlichen Selbstbestimmung gemäss sowohl ihrer Welt als auch sich selbst gegenüber kritisch verhält. Auf Grund ihrer tiefsten Verankerung im menschlichen Sein oder in der Praxis als Freiheit kann die wahre Kritik sich nie nur auf der Oberfläche des Bestehenden bewegen oder sich darin erschöpfen, d. h. dass sie nie nur einfach negativ – kritisch (also reine Gegenposition) ist, sondern gleichzeitig den Horizont des Neuen, Objektiv – Möglichen, das menschlich notwendig ist, erschliesst. Da sie den tiefsten Fundamenten der menschlichen Natur und der Welt des Menschen entspiesst, kann sie auch immer wieder bis zu diesen Fundamenten vordringen und stellt immer aufs neue diese Fundamente selbst in Frage. Ihre Sinnhaftigkeit und Haltbarkeit, also ihre Möglichkeit selbst ist deshalb am unmittelbarsten mit dieser ihrer Radikalität als eigenem Sein verbunden, d. h. mit dem Vordringen bis zu den Wurzeln der Sache selbst. Als solche menschlich sinnhaftige und mögliche, also freie (philosophische) Kritik macht sie nie

beim Bestehenden als Bestehendem Halt, sondern fragt nach dem Sein des Bestehenden, oder, anders ausgedrückt: sie konfrontiert die Idee mit der bestehenden Realität. Und zwar ihre eigene Idee, die aus ihr selbst hervorgeht.

Die Kritik der bestehenden Realität ist nämlich nur unter der Voraussetzung ihres Transzendierens möglich, also des Übergehens in jenen Bereich der Gedanklichkeit und Tätigkeit, in dem auch die Wirklichkeit selbst sich zu legitimieren hat, nicht nur durch das, was ist, sondern auch gleichzeitig, oder vor allem durch das, was sie sein sollte um möglich zu sein. Die Möglichkeit ist die Voraussetzung der Gegebenheit, und die Idee ist das Wesen der bestehenden Wirklichkeit. Nur auf diese Weise wird der Gedanke (die Kritik) praktisch und die Praxis gedanklich, bewusst, sinnhaftig, möglich. Wenn z. B. der Sozialismus die Idee einer bestimmten Wirklichkeit ist, dann muss sich zeigen, in welchem Masse diese Wirklichkeit ihrer Idee entspricht. Das kann nur kritisch gezeigt werden, sonst könnte man unter diese Idee alles einordnen, was jemandem zur Rechtfertigung der eigenen Interessen und Handlungsweise passte. Es ist bekannt, wie jahrzehntlang ein der schlimmsten Formen des Despotismus, Terrorismus, Etatismus, Bürokratismus und der Eigenmächtigkeit durch die Idee des Sozialismus bemäntelt wurde und dass das auch heute noch in den verschiedensten Formen der alltäglichen Praxis getan wird. Das heutige, sozialistische Bewusstsein hat jedoch diese dogmatisierte, vulgarisierte und standardisierte, typisch ideologische Apologie eines unhaltbaren, antihumanen Zustandes durchschaut, weil es auf seine wahren, ideellen Ursprünge »zurückgriff«, die eben als ideelle lebendig und weitreichend sind und heute wie gestern wirklich aktuell sind, weil sie in die Zukunft weisen: »Die Philosophie hat sich verweltlicht, und der schlagendste Beweis dafür ist, dass das philosophische Bewusstsein selbst in die Qual des Kampfes nicht nur äusserlich, sondern auch innerlich hineingezogen ist. Ist die Konstruktion der Zukunft und das Fertigwerden für alle Zeiten nicht unsere Sache, so ist desto gewisser, was wir gegenwärtig zu vollbringen haben, ich meine *die rücksichtslose Kritik alles Bestehenden*, rücksichtslos sowohl in dem Sinne, dass die Kritik sich nicht vor ihren Resultaten fürchtet und ebensowenig vor dem Konflikt mit den vorhandenen Mächten.«⁷

Jede Wirklichkeit also, ganz besonders jedoch die sozialistische, muss der schonungslosen Kritik seitens ihrer eigenen Idee sowohl vom Standpunkt des bereits Realisierten, als auch (und zwar in erster Linie) vom Standpunkt dessen, was noch nicht realisiert, aber möglich ist, standhalten können. Sonst verwandelt sich zwangsläufig die Praxis – wie feierlich, lauthals und beständig sie sich auch für eine sozialistische (oder kommunistische) ausgeben mag – in nackten Praktizismus, Politizismus und Ökonomismus, die ihrem Wesen, Sinn, Geist und Wollen nach ausschliesslich auf das Erhalten und Bewahren des bestehenden Zustandes ausgerichtet sind und auf das

⁷ K. Marx, Brief an Ruge, September 1843 in »Der historische Materialismus, die Frühschriften«, A. Kröner Verlag, Leipzig, 1. Bd. 1932, S. 224.

Weiterschleppen in den ausgetretenen Bahnen des Vergangenen und Jetzigen, die sich als das einzig Mögliche ausgeben. Wenn dem also so ist, dann haben wir vor uns nicht mehr die lebendige Spanne, in der sich der dialektische Widerspruch zwischen Idee und Wirklichkeit äussert, ihr gegenseitiges Aufheben, Durchdringen, Überwinden und ihre progressive Lenkung, sondern die *Liquidierung der Idee* der bestehenden Faktizität zuliebe, in der sich unter der Voraussetzung bestimmter Interessen, Privilegien, der gesellschaftlichen Position, materieller Vorteile, des höheren Lebensstandards, der Behinderung der anderen, des Drucks, der Machinationen, des Überlistens, des ideologischen Monopolismus, der Grüppchenbildung, der Demagogie, Lüge, Heuchelei usw., usw. ein zäher Kampf abspielt um einmal errungenen Positionen zu erhalten, wodurch dem Sozialismus der feste Boden unter den Füßen entzogen wird und aufs neue das Chaos jener alten bürgerlich-kapitalistischen Lebensformen, gesellschaftlicher und menschlicher Beziehungen heraufbeschwören wird, das der Sozialismus aufzuheben und zu überwinden hat.

Gerade hier ist die philosophische Kritik (oder die Philosophie als Kritik) nicht nur möglich und dringend notwendig, sondern geradezu unumgänglich. Ihre Möglichkeit ist (und das ist eben die menschliche Möglichkeit, die sowohl als wesentliche Voraussetzung der menschlichen Freiheit und Wahrheit, als auch als Sinn seiner Existenz unaufhaltsam zu ihrer Verwickelung tendiert) und demgemäss auch die gennante Unvermeidlichkeit, enthalten in dieser ständig faktisch ungelösten Spanne, Gegensätzlichkeit und Nichtübereinstimmung zwischen Theorie und Praxis, der Idee und Wirklichkeit, des Seins und Sollens als Anstrengung und Wollen, die zu ihrer gedanklich – zweckhaltigen Versöhnung tendieren.

Diese Versöhnung ist nämlich nicht gesichert und wird nicht realisiert durch das Erfassen und den Besitz fertiger Wahrheiten, Theoreme, Kategorienapparate oder Systeme wissenschaftlicher Fakten, die dann – selbst auch aus fixierten, vergegenständlichten Verhältnissen, oder Abbildungen der Sachen (ihrer Gesetze) hervorgegangen – die in dieser Form auf die bestehende Praxis angewandt werden würde, die sich in diesem Falle als eine ausserhalb ihrer liegende Praxis aufzwingt, als abstraktes Anwendungsgebiet in Form der reinen Kontemplation. Das wäre nämlich eben jener wissenschaftlich-partikuläre Weg zur Praxis, der schon häufig im zeitgenössischen, operativistisch-szientistischen Praktizismus und Technokratismus beschritten wird. Unter seinen philosophischen Voraussetzungen wird der Begriff der Praxis bestenfalls im pragmatischen Sinne aufgefasst.

Andererseits findet sich diese Versöhnung genauso wenig in der Voraussetzung der Philosophie als dem allumfassendes und abgerundetes System oder als Synthese (des Wissens, der Erkenntnis, der Wahrheiten oder Wissenschaften oder aber als Theorie oder Methodologie besonderer Wissenschaftsgebiete) in Form des »idealistischen« oder »materialistischen« Ontologismus, Gnoseologismus, Anthropo-

logismus, Soziologismus usw., die die letzten (oder ersten, egal) Wahrheiten zu bestimmen trachten, aus denen man dann ein rational durchgeführtes System der Welt und des Menschen deduzieren (und dann »anwenden«) könnte. Vom Standpunkt des Marxismus bzw. im Rahmen des ursprünglichen Marxschen Gedankens, d. h. wenn man sowohl den Geist seiner Philosophie als auch das geschichtliche Novum, das durch sie zum Vorschein kommt, im Auge behält, können die Begriffe »ontologisch« und »anthropologisch«⁸ (die Marx selbst gebraucht) *nur bedingt* genommen und aufgefasst werden, falls sie nämlich nicht in der Rahmen der Philosophie als Philosophie (bzw. Theorie) verstanden werden, sondern als kritische Bestimmungen, die bestimmte traditionelle Gebiete oder »Gegenstände« des philosophischen Gedankens selbst primär *schon* vom Standpunkt der »Aufhebung« und »Verwirklichung« der Philosophie reflektieren. Anderenfalls wird der wahre Sinn von Marxs Gedanken verwischt, falls er nämlich im Rahmen des neuzeitlichen Philosophierens interpretiert wird (von Descartes bis Hegel und dann sogar auch weiter im Sinne der posthegelianischen, bürgerlichen Gedankenströmungen, die aus dem »kritischen« Verfall von Hegels System hervorgehen, in Wirklichkeit aber auf seinen Prämissen verharren), also im Rahmen jenes Philosophierens, an welchem es Marx nur in der Hinsicht seiner radikalen Abschaffung gelegen ist. Die Rede ist jedoch davon, dass – ohne Rücksicht auf die Unangemessenheit dieser Terminologie, die sich auf einzelne traditionelle philosophische Disziplinen und ihre Gegenstandsgebiete bezieht (die auf diese Weise faktisch und zwangsläufig in den Grenzen einer bestimmten theoretisch-metaphysischen Weltanschauung bleiben), dass nämlich in den Grundlagen dieses geschichtlichen »Überganges« von der Philosophie als Philosophie zu ihrer Aufhebung oder »Realisierung« in Marx' Sinne tatsächlich noch immer (wenn auch nur in seiner kritisch-negativen Form) durch diese terminologische Bestimmung reflektierte Fragen enthalten sind. Diese Fragen stellen sich noch immer vor das zeitgenössische marxistische Denken als unge löste philosophische Probleme, die immer aufs neue kritisch untersucht werden sollten oder, wie man so sagt, »bewusst gemacht werden« sollten, aber nicht mehr um der Philosophie selbst willen (um ihrer »Disziplinen«, Systeme, oder Kategorienapparate, der Begriffsbestimmungen usw. willen), sondern gerade wegen ihrer kritischen Aufhebung und der Einordnung in einer möglichen »vernünftigen Wirklichkeit« oder der »Wirklichkeit der Vernunft«. Das soll dann aber und kann auch selbstverständlich keinesfalls bedeuten, dass Marx ein »Ontologe«, »Anthropologe«, »Gnoseologe«, »Logiker«, »Ökonomist«, »Ethiker«, »Geschichtsphilosoph«, »Soziologe«, »Theoretiker« oder auch »Philosoph« war und ist (ebensowenig wie er »Prak-

⁸ Vgl. Th. W. Adorno: *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, Stuttgart 1956; derselbe: *Aspekte der Hegelschen Philosophie*, Frankfurt/Main 1957; weiter K. H. Haag: *Kritik der neueren Ontologie*, Stuttgart 1960 und Alfred Schmidt: *Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx*, Frankfurt/Main 1962.

tiker« oder »Politiker« war), so wie er bis auf den heutigen Tag interpretiert und entweder kritisch akzeptiert oder bekämpft wird von den verschiedensten Sonderstandpunkten, die selbst der ideologische, gedankliche Ausdruck jener Welt und Gesellschaft sind, von denen Marx selbst gesagt hat, dass sie nicht mehr bloss interpretiert werden sollen, sondern verändert (XI. These über Feuerbach).⁹

Als kritischer Gedanke oder Praxisgedanke ist die Philosophie ihrem Wesen gemäss auf die Umgestaltung der Welt in der Richtung ihres Sinnhaftig-machens bedacht. Auf diese Weise befindet sich das Medium und der Bereich ihrer Tätigkeit nicht innerhalb der blossen unmittelbaren Anwendbarkeit (oder »Nützlichkeit«) so wie die Wissenschaft, Technik oder Politik, weil sie nicht in den Grenzen und um des Bestehenden willen bewegt, sondern sie überragt sie (durch ihre wesentliche »Ungewissheit«, »Unsicherheit«, »Fraglichkeit«, den Nichtbesitz »zuverlässiger Mittel« und »effektiver« Massnahmen und Rezepte) kraft der Frage nach dem universellen Sinn der Richtung oder Möglichkeit des Bestehenden.

Dieser wesentliche Charakterzug der Philosophie gestattet ihr gar keine Willkür, sondern gerade das Gegenteil – er fordert höchstmögliches menschliches *Verantwortungsgefühl*. Diese Verantwortlichkeit bezieht sich jedoch nicht auf das »Erfolgreichsein« auf irgendeine Art. Die Philosophie als Philosophie ist nicht und kann in keiner Hinsicht erfolgreich sein. Ihr einziger und grösster Erfolg würde und wird ihr *Aufheben* als Philosophie sein, das bedeutet unter der Voraussetzung des Aufhebens der *wirklichen Ungewissheit*, die sowohl ihre eigene Ungewissheit als auch sich selbst als Philosophie hervorbringt, d. h. die Ungewissheit des *Menschlichen* in der Welt und im Menschen selbst. Und diese Ungewissheit schwebt heute über ihm in den drastischen Formen des Gegensatzes zwischen Theorie und Praxis. Deshalb wird die Philosophie voraussichtlich noch sehr lange keine »Chance« haben, wirklich erfolgreich in der »Lösung« ihrer Aufgaben zu sein, d. h. in dem wechselseitigen Aufheben ihrer selbst als einer abstrakten Vernünftigkeit und der Unvernünftigkeit der Welt, auf deren Veränderung sie ausgerichtet ist. Sie wird aber ihre wirkliche Aufgabe schon dann erfüllen, wenn sie sie als ihre einzige Aufgabe nicht aus den Augen verliert, falls sie also radikale und schonungslose Kritik der entfremdeten Welt einerseits und der eigenen gedanklichen (ideologischen) Entfremdung andererseits ist. Grundlegende *Voraussetzung* dafür ist und kann nur Folgendes sein – die Nichtanerkennung des Bestehenden als des wahren und einzig Möglichen, weil die Philosophie im entgegengesetzten Fall aufgehört nicht nur eine kritische, sondern überhaupt Philosophie zu sein. In diesem Sinne ist jede »wissenschaftliche Philosophie« eine – *contradictio in adjecto* (genauso wie auch

⁹ Siehe den Versuch solcher und ähnlicher Interpretationen von Marx und seiner »Philosophie«, z. B. in Jakob Hommes: *Zwiespältiges Dasein*, Freiburg 1953, oder in Karl Löwith: *Von Hegel zu Nietzsche*, Stuttgart 1963, weiter derselbe: *Gesammelte Abhandlungen*, Stuttgart 1958, oder derselbe: *Weltgeschichte und Heilsgeschichten*, Stuttgart 1953. In diesem Sinne auch H. Popitz: *Der entfremdete Mensch*, Basel 1953 u. a.

der »wissenschaftliche Mensch« dasselbe wäre, bzw. etwas noch viel Schlimmeres ein Roboter, ein Monstrum oder eine totale Sinnlosigkeit!¹⁰

Ausschlaggebend jedoch für solch ein Verhältnis zur Praxis, die völlig den Marxschen Sinn der revolutionären oder umstürzlerischen Tätigkeit verloren hat und sich in einen blossen Operativismus auf den Grundlagen der bestehenden Gegebenheit verwandelt hat, ist gerade die *positive* Einstellung des wissenschaftlichen Bewusstseins zu dem, was ist, ein Bewusstsein also, das nicht nur die Anerkennung sondern auch die tätige Befestigung und Bewahrung des Bestehenden anstrebt (hier liegen die Wurzeln aller Positivismen). Das Bewusstsein ist dazu auf Grund der eigenen theoretischen (metaphysischen) Voraussetzung gezwungen, aus der bewusst das »Sollen« eliminiert ist, also jenes »Moment« der Möglichkeit, auch anders zu sein als es ist, und das wird dann auf der Linie des Theoretischen dadurch »wettgemacht«, dass diesem »Moment« ein besonderes theoretisches (»praktisches«) Gebiet in Form einer Ethik zugeteilt wird, die eine philosophische oder wissenschaftliche Disziplin zu sein hat, deren »Gegenstand« jenes »Menschliche« wäre, das in rein theoretischem Sinne als »Störung« in der Erfassung der objektiven Wahrheit »ausfallen« musste! So wird ein Absurdum durch ein zweites, noch grösseres verdeckt.¹¹

Deshalb entschwindet hier regelmässig *die Geschichtlichkeit* des eigenen Gegenstandes aus dem Horizont des wissenschaftlichen oder wissenschaftlich-philosophischen Bewusstseins in seiner Interpretation oder Deskription des Bestehenden (wenn es sich um Sozialwissenschaften oder Philosophie handelt, dann kommt das besonders stark zum Ausdruck).¹² Wegen seiner »positiven« Einstellung zur Wirklichkeit verliert es das »negative« (Verhältnis) aus dem Augen, was mit anderen Worten bedeutet, dass es durch seine Methoden, sogar unter der Voraussetzung ihrer absoluten Genauigkeit, Präzision, theoretischer Anwendbarkeit und Wirksamkeit, sich dem Gegenstand nur unter dem Gesichtspunkt dessen, *was er ist*, nähert, aber nicht im Aspekt dessen, was er objektiv (ja auch subjektiv) *sein kann*, geschweige denn, was er in der gegebenen Situation *sein sollte*. Das geht ebenfalls daraus hervor, dass das Bewusstsein nicht dem Rechnung trägt, dass umgekehrt auch sein Gegenstand gar kein Fixum mehr, sondern *bereits* ein Erzeugnis oder Resultat der Negation des Gegebenen als Negativen *ist*, und dass das, was ist, nur vom Standpunkt dessen, was noch nicht ist, erkannt werden kann,

¹⁰ Es hat einen bestimmten Sinn, wenn Fichte sagt, dass jeder solch eine Philosophie wählt, was für ein Mensch er ist! Denn eine »Philosophie wählen« heisst, eine bestimmte Richtung und ein Ziel seines Lebens wählen und – dafür kämpfen.

¹¹ Vgl. Helmut Kuhn: *Das Sein und das Gute*, München 1962. Siehe darüber ausführlicher auch in unserem Buch: *Etički problem u djelu Karla Marxa* (Das ethische Problem im Werk von Karl Marx), Naprijed, Zagreb 1963 und *Problem slobode* (Das Problem der Freiheit) in Naše teme, Zagreb. Nr. 11/1963.

¹² »Die »Welt« des Menschen steht nicht im Sinne eines Apparates von Kategorien oder Existentialien zur Diskussion, sondern als die Verfassung des konkreten gesellschaftlichen Lebenszusammenhangs, innerhalb dessen Menschen nicht mehr als das, was sie sind, vielmehr als das, was sie nicht sind, verkehren müssen. Gesellschaft ist stets schon eine, die anders werden muss.« J. Habermas, Ebd. S. 277.

falls man nicht auf der Position der Ideologie bleiben will. Deshalb sind auch alle sogenannten wissenschaftlich festgestellten Tatsachen an sich völlig sinnlos, wenn man sie nicht unter Rücksichtnahme auf die Entwicklungstendenz einer bestimmten Wirklichkeit betrachtet, also in Bezug auf das, was möglich ist und was sein soll.

DER SINN DES MORALISIERENDEN REFORMISMUS

Falls also eine bestimmte Wirklichkeit nicht kritisch ihrer eigenen Idee gegenübergestellt wird, wobei der Begriff der Praxis zwangsläufig bis aufs Niveau des blossen Praktizismus herabsinkt, dann führt jede andere Bewegung – unter der Voraussetzung des Sozialismus – bestenfalls zum Sozialreformismus. Er basiert auf dem bewusst oder unbewusst angenommenen Begriff der Revolution als politischen Umsturzes, in dem das Proletariat der Bourgeoisie die Macht entreisst, womit die sozialistische Revolution erschöpft und beendet ist. Das, was danach folgt, ist nur – der »Aufbau« des Sozialismus. Damit wird impliziterweise und stillschweigend in einem statischen, undialektischen Sinn angenommen, dass es im Sozialismus keine (wesentlichen) Widersprüche gibt und nicht geben kann, da Sozialismus und Kommunismus – im Gegensatz zu Marx¹³ – als bestimmter Zustand aufgefasst werden, als erreichte Form der menschlichen Gesellschaft, die sich nur noch auf der Grundlage der gegebenen durch den politischen Umsturz erkämpften und gesicherten festen Voraussetzungen entwickeln kann, und nicht als Prozess der kritisch-revolutionären, also immer radikal-gründlichen Umgestaltung der heutigen Verhältnisse auf dem Prinzip des Zukünftigen. Vom Standpunkt des Sozialreformismus entwickelt sich das Heutige zum Zukünftigen, und die Form dieses Überganges sind bestimmte Reformen, die als solche nichts anderes sind und auch nichts anderes sein können, als ein unterbrochenes Korrigieren und Bemänteln der Fehler und bestehenden Widersprüche, ohne dass ihre wirkliche Lösung angestrebt wird.

In diesem Lichte stellt sich auch das Problem des Bürokratismus im Sozialismus, der nach den »bürgerlichen Resten im Bewusstsein der Menschen« die wesentliche (nicht Widerspruch, sondern) »Schwierigkeit« des Sozialismus im Aufbau darstellt. Da der Sozialismus nur als Aufbau aufgefasst wird, steht die Frage, wohin dieser Aufbau führt, unter welchen gesellschaftlichen und menschlichen Umstän-

¹³ Es folgen zwei Bestimmungen des Kommunismus von Marx: 1) Ebd. S. 292. »Der Kommunismus ist die Position als Negation der Negation, darum das wirkliche, für die nächste geschichtliche Entwicklung notwendige Moment der menschlichen Emanzipation und Wiedergewinnung. Der Kommunismus ist die notwendige Gestalt und ein energisches Prinzip der nächsten Zukunft, aber der Kommunismus ist nicht als solcher das Ziel der menschlichen Entwicklung, – die Gestalt der menschlichen Gesellschaft.« – 2) K. Marx – F. Engels: »Die deutsche Ideologie«, Dietz Verlag, Berlin, 1957, S. 32. »Der Kommunismus ist für uns nicht ein Zustand, der hergestellt werden soll, ein Ideal, wonach die Wirklichkeit sich zu richten haben (wird). Wir nennen Kommunismus die wirkliche Bewegung, welche den jetzigen Zustand aufhebt. Die Bedingungen dieser Bewegung ergeben sich aus der jetzt bestehenden Voraussetzung.«

den er bewerkstelligt, von wem und wie dieser Aufbau geleitet und von welcher Gesinnung er getragen und gelenkt wird, nicht mehr im Mittelpunkt. Und da auch unter den Bedingungen des Bürokratismus aufgebaut wird (die Bürokratie baut ebenfalls, bzw. die Sache wird so dargestellt, als ob man ohne sie eigentlich nichts aufbauen könnte), wird es irgendwie »selbstverständlich«, dass er unentbehrlich und unumgänglich ist. Daraus ist nicht schwer zu schliessen, dass er eigentlich – notwendig ist. Und doch kommen hier verschiedene Fragen zum Vorschein, auf die gerade die bewussten sozialistischen Kräfte eine nicht nur theoretische, sondern auch praktische Antwort geben sollten. Denn was bedeutet das eigentlich und was ist der tiefere Sinn der Behauptung, dass der Bürokratismus der *rechtmässige Begleiter* des Sozialismus ist? Wenn man ausschliesslich in der Sphäre der Empirie bleiben wollte, könnte das zwar stimmen, weil sich schnell zeigen wird, dass das bis jetzt *faktisch* so gewesen ist, und das ist dann eine historisch-unwiderlegbare Tatsache – dass alle bekannten Gesellschaften, die den Weg des Sozialismus eingeschlagen haben, in ihrem eigenen Schoss immer den Bürokratismus gebären. Das wäre jedoch jener »Beweis«, der meistens post hoc, ergo propter hoc genannt wird (über den sich Engels in seiner *Dialektik der Natur* kritisch äussert) und mittels dessen man nie die Notwendigkeit einer Erscheinung unwiderlegbar beweisen kann. Durch diesen Beweis kann die Notwendigkeit nicht bewiesen werden, weil er in der empirisch-theoretischen, kontemplativen Sphäre beginnt, verläuft und endet, in der der Gegenstand nur im Aspekt der Gegebenheit erscheint, also ausschliesslich als das, was er ist, und nicht auch zugleich als das, was er sein könnte. Deshalb stösst schon die blossе Voraussetzung der Möglichkeit des Anderswerdens die Zuverlässigkeit und Wahrhaftigkeit des angeführten Beweises für die Notwendigkeit eines bestimmten Gegenstandes oder einer Erscheinung um. So verwandelt sich also, von Marx' Standpunkt gesehen, die *sinnliche Gegebenheit* (= das, was ist, das Bestehende) in die *sinnliche Tätigkeit* (= das, was auch anders sein kann und soll, die revolutionäre Umwandlung des Bestehenden), die einzig auf Grund dieser ihrer Möglichkeit des Anderswerdens in sich die Negation des Gegebenen trägt, sowie die eigene Notwendigkeit zu sein oder nicht zu sein, wie es ist. Da also in der *Welt des Menschen* die Möglichkeit die Voraussetzung der Notwendigkeit und Gegebenheit ist, ist nur für das theoretische Bewusstsein (= empirisch) das, was ist, gleichzeitig auch (nie unbewiesen) notwendig, aber vom Standpunkt der Praxis ist nur das, was menschlich möglich ist, notwendig. Determinismus und Fatalismus sind das Resultat der vergegenständlichten Welt und des theoretischen Weltbildes, das revolutionäre Ändern des Bestehenden jedoch ist die Dimension der Praxis, der Freiheit und Wahrheit als des Grundes der geschichtlichen Welt des Menschen.

Deshalb, wenn behauptet wird, dass der Bürokratismus der rechtmässige Begleiter des Sozialismus ist, stellt sich von Standpunkt der Praxis die Frage: Warum *müsste* es das gerade sein, und woher stammt oder entspringt seine unerbittliche und unumgängliche Not-

wendigkeit? Scheint es uns nicht widerspruchsvoll oder zumindest sonderbar, dass diese Notwendigkeit in dieser Form wirklich als *höhere Macht* wirkt, und was hier am bedeutendsten und am entscheidendsten ist, als höhere Macht *über* denselben revolutionären Kräften, die so radikal und gründlich wirksam die »Notwendigkeit« des kapitalistischen Systems und des bürgerlichen gesellschaftlich-politischen Bestehenden negiert haben, die Bourgeoisie abgesetzt und eine reale Voraussetzung für die Entwicklungsmöglichkeit der neuen Gesellschaft geschaffen haben, während dieselbe Kräfte, bereits *auf der eigenen*, revolutionären, erkämpften, gesellschaftlich-wirtschaftlich-politischen Voraussetzung mit dem eigenen Werk, Erzeugnis, Denken und Wollen nicht zurande kommen können (nicht mehr dazu imstande sind)? Deshalb – auch nebst aller »empirischen Unwiderlegbarkeit« und Gegebenheit, oder gerade darum – bleibt allenfalls die Frage offen: Kann in der Voraussetzung des Sozialismus oder der Sozialismus selbst als Befreiungsprozess der universellen Kräfte der Menschen nicht auch anders sein als er ist, oder wird der sozialistische Bürokratismus (nicht als nebensächliche oder begleitende »Schwierigkeit«, sondern als das, was er tatsächlich ist, nämlich – als *wesentliche Negativität* und grundlegender Widerspruch) auch weiterhin diese bekannte, anerkannte und bestätigte absolute Notwendigkeit in Form einer höheren Macht oder einer Gottheit oder des Schicksals oder der völligen Hilfslosigkeit oder ... sein (obwohl die Sozialisten, Kommunisten, Marxisten – so wird wenigstens angenommen – weder an Gott noch an irgendeine übernatürlichen Mächte und Wesen glauben, die von aussen oder von innen die Welt und den Menschen lenkten)?

Wenn dem so ist, dann ist die innere dialektische Einheit und die gegenseitige Durchdringung von »Destruktion« und »Konstruktion« aufgelöst und ausgelöscht um einer reinen Konstruktion (»Aufbaus«) willen, auf Grund der bestehenden Positivität, und so verliert die menschliche Tätigkeit, die nur möglich ist unter der Voraussetzung des Negativen, das durch diese Tätigkeit aufgehoben werden soll (Hegel), ihr schaffendes und sinnhaftes Prinzip der Negativität, das als einziges eine progressive Bewegung ermöglicht, und zwar nicht nur in der Voraussetzung der Klassengesellschaft, sondern mehr noch in der Voraussetzung des Sozialismus, der seine eigenen Schaffenskräfte zu befreien hat. Deshalb, falls es sich um den Sozialismus handelt, kann das Destruieren der bestehenden Verhältnisse nicht durch blosses Konstruieren, das seinen Sinn jetzt ausschliesslich in dem Situieren im Bestehenden und Jetzigen findet, ersetzt werden, mit der völligen Überdeckung der Perspektive und der Sicht auf das Mögliche und Zukünftige, wodurch man auf den Grundlagen eines eingewerkelten Praktizismus, Ökonomismus, Politizismus und Moralismus bleibt.

In welchem Ausmasse es da noch Unklarheiten und (oft unwillkürliches) Sich-Verlieren im Jetzigen und unmittelbare »Aktuellen« gibt, auch trotz des besten Willens, diesen moralisch unhaltbaren

Zustand zu überwinden, geht augenfällig auch aus den seit kurzem bei uns geführten Diskussionen über die moralischen Probleme unserer sozialistischen Gesellschaft hervor. Das Charakteristikum dieser Irrungen liegt gerade darin, dass ein konkreter gesellschaftlich-politischer und wirtschaftlicher Zustand ausschliesslich vom Aspekt der Moralität betrachtet wird, also auf eine Art und Weise, als ob dieser Zustand *innerhalb* oder vom *Standpunkt* der Moralität selbst aufgelöst werden könnte.

Wenn nämlich die Rede von Moral ist (und zwar gerade von der sozialistischen oder kommunistischen), dann bewegt sich im Kielwasser des Marxschen Gedankens und seines revolutionären Wollens dieselbe Moral nicht mehr auf der Oberfläche der menschlichen oder gesellschaftlichen Beziehungen (in Form des sgn. »ideologischen Überbaus«, was eine von den typischen »theoretischen« Konstruktionen des dogmatisierten und vulgarisierten Marxismus der vergangenen Jahrzehnte ist), als abstrakt-moralisierender *Zusatz* eines entfremdeten Zustandes, sondern die Moral ist als wirkliche Moral am unmittelbarsten auf seine Veränderung ausgerichtet. In ihrer historischen Umwandlung aus einem fertigen und abgerundeten ethischen System (oder einer ethischen, theoretischen Orientation, egal) in ein wirkendes, moralisches Bewusstsein (in ein Praxisbewusstsein), hat die sozialistische Moral keine Präntionen mehr, sich vom Sein zu entzweien und selbständig zu machen, um sich theoretisch (oder philosophisch) zu konstituieren auf der Linie des abstrakten Postulats (des Sollens, der Norm, des Wertes, des Appells an das Bewusstsein des Menschen, das leicht auch demobilisiert usw.) zu einem sich selbst genügenden System, das der Praxis, aus der es hervorgegangen ist, gegenübergestellt wird. Andererseits ist sie aber ebenfalls kein blosser Reflex (oder Reaktion, Auflehnung, Revolte, augenblicklicher Protest, Widerstand usw.) in Bezug auf den aktuellen Moment, sondern dass alles zusammen (als Impuls, menschliche Anregung und Indignation über das Bestehenden) und im Grunde genommen bedeutend mehr als das, da sie zur gleichen Zeit auch tätig ist. Sie ist nämlich selbst diese (bewusstgewordene) Praxis, die die Umwandlung des Bestehenden *als solchen* anstrebt, d. h. seine Änderung von Grund auf, und hält sich nicht bei seinem moralischen Abbilden und moralisierenden Verbesserungen auf. Sie ist nicht moralisierend-reformistisch, und kann es auch nicht sein (nur die Veränderung und »Verbesserung« des Bewusstseins zielend), sondern revolutionär-kritisch (die Veränderung sowohl des gesellschaftlichen als auch des menschlichen Seins anstrebend) und greift das Bestehende nicht um des Bestehenden willen an, sondern indem sie die höchsten Ziele im Auge behält. Deshalb weist sie in dem Bestehenden als ständig Fraglichem und sich selbst Ungenügendem tätig auf das, was sein soll. Erst auf diese Weise kann das Bewusstsein (die Theorie) »eine materielle« Kraft werden, wie sich Marx ausgedrückt hat, und es muss das im Sozialismus viel eher und in einem höheren Grade als in der Klassengesellschaft werden.

Wenn man auf diesem revolutionär-kritischen Standpunkt der wahren sozialistischen Moralität steht, verweilt man also nicht dabei, dass ein typisch bürgerlicher, kapitalistischer Status oder ein solches Prinzip, ein entfremdeter gesellschaftlich-ökonomischer Zustand – ausgedrückt in der Formulierung: Jedem nach seiner Arbeit (ohne Rücksicht darauf, in welchem Masse dieses Prinzip in einem bestimmten Entwicklungsmoment der sozialistischen Gesellschaft realisiert ist oder nicht) – auf das Niveau des höchsten Prinzips (oder höchsten Gutes, oder Grundlegender Norm) einer »sozialistischen Moral« erhoben wird. Allein dadurch nämlich, dass dieses Prinzip noch nicht oder nicht gänzlich in der sozialistischen Praxis realisiert ist, kann es erstens nicht das Attribut des »moralischen« bekommen, weil es mit Hilfe moralischer Mittel auch nicht realisiert werden wird, und zweitens nimmt es in sich nicht die ganze Breite und Tiefe der menschlichen Probleme und moralischen Dilemmata erschöpfend auf, sondern es weist auf die Notwendigkeit der wirklichen (in diesem Falle gesellschaftlich-ökonomischen und politischen) Veränderungen des bestehenden Zustandes hin, der im Widerspruch mit seinem eigenen Prinzip steht, also in Nichtübereinstimmung mit seiner (sozialistischen) Idee. Wenn wir diese Spanne nicht als Spanne und Widerspruch, der in den Fundamenten der Gesellschaft liegt, erkennen, sondern sie in die Sphäre des Ethischen übertragen, woraus hervorgeht, dass sie auch mittels des moralischen Bewusstseins gelöst werden könnte, dann werden wir nur auf dem Standpunkt der partiellen, also moralischen Forderung bleiben, und dann wird sie blosses Postulat bleiben und im Einklang mit dem stehen, was Marx kritisch als »primitiven Kommunismus« bezeichnete, der sich nicht vom Nabelstrang der Klassengesellschaft gelöst hat, sondern von ihr völlig affiziert und durchdrungen ist. »Der physische unmittelbare Besitz – wie Marx sagt – gilt ihm als einziger Zweck des Lebens und Daseins; die Bestimmung des *Arbeiters* wird nicht aufgehoben, sondern auf alle Menschen ausgedehnt . . . Das Verhältnis des Privateigentums bleibt das Verhältnis der Gemeinschaft zur Sachwelt.«¹⁴

In diesem Sinne ist auch der Begriff des »grundlegenden moralischen Wertes der sozialistischen Gesellschaft«, so wie sich ihn einige vorstellen, »sehen«, konstruieren und fixieren – *unhaltbar*. Es ist schwer zu sagen, an welche »grundlegenden Werte« hier gedacht wird, wenn nicht vor allem an das *Prinzip* der Arbeiter- und gesellschaftlichen Selbstverwaltung.

Das Prinzip der Selbstverwaltung (oder mit Marx: »die Assoziation der unmittelbaren Erzeuger«) ist nämlich jene *allgemeine Voraussetzung* des sozialistischen und kommunistischen Entwicklungsprozesses, der die Lösung der wesentlichen Widersprüche der Klassengesellschaft sowohl in gesellschaftlich-ökonomischen als auch in politischem und dann natürlich auch in menschlichem Sinn ermöglicht, und auf diese Weise die unentbehrliche Grundlage und

¹⁴ Ebd. S. 292.

Voraussetzung für die universelle Entwicklung und wahre Befreiung der menschlichen Schaffenskräfte bildet. Es kann aber eben deshalb nicht das Attribut des moralischen bekommen, weder im weiteren noch im engeren Sinn dieser Bestimmung. Dieses Prinzip könnte nämlich tatsächlich nur eine »moralische« Forderung bleiben, falls die bewussten sozialistischen Kräfte nicht radikal den Weg seiner Realisierung einschlagen würden oder wenn es sich in eine reine Phrase verwandelte, der zufolge die Praxis alles andere nur keine sozialistische wäre.

Sonderbar ist übrigens (vielleicht auch symptomatisch) dieses theoretische Insistieren auf den Feststellungen des »Wertes« eines Zustandes, dessen wesentliche Charakteristik und eigentlich einziger Sinn der ununterbrochene Kampf für die Aufhebung der entfremdeten Lebensformen und faktischen Zustände ist, die als solche (auch unter der Voraussetzung des »positiv« Er kämpften) nie durch sich selbst einen ständigen, festen (oder »ewigen«?) Wert haben können, sondern man muss sie immer aufs neue eben kritisch betrachten! Der Sozialismus ist kein »Wert«, keine »Schatzkammer«, in die »errungene« Werte deponiert werden. Und wenn schon von Werten die Rede ist, dann liegt sein einziger »Wert« darin, dass er jeden positiven und errungenen Wert aufhebt und Besseres als das, was schon ist, anstrebt. (Siehe darüber die Schlusszeilen des Programms vom »Savez Komunista Jugoslavije« [Bund der Kommunisten Jugoslawiens]!)

Insofern ist der Ausgangs- und Schlusspunkt, die Grundlage, das Resultat und der Sinn dieser und solcher Moralität nur eines – *der moralisierende Reformismus*, der auf der Oberfläche des aktuellen gesellschaftlichen und menschlichen Geschehens schwimmt und tatsächlich nur »aktuell« bleibt, d. h. auf das augenblicklich Jetzige und Bestehende gerichtet, so dass sein unmittelbarer Ausdruck, seine unmittelbare Widerspiegelung und seine moralischen Appelle (an wen?, woran?, wen betrifft das eigentlich?, was wird dadurch verändert?, das Bewusstsein?, wessen? und was dann? . . . usw.) – nicht weit reichen bzw. überhaupt nicht gehört werden. Den Marxisten und Kommunisten, wenn sie das wirklich sind und es zu sein wünschen muss endlich klar sein (und da können wir wirklich von »der Geschichte lernen«), dass durch blossen moralischen Appell, sei er auch noch so »hoch«, »human«, »wertvoll« usw. (bzw. – gerade deshalb!) nie, nirgends und nichts in irgendeiner bestehenden Wirklichkeit tatsächlich verändert wurde, und so wird man das (wenn schon, dann aber nicht leicht!) auch nicht durch einen »sozialistischen« moralischen Appell erreichen können, und noch viel weniger, wenn er solchen Inhaltes, Sinnes und Geistes ist, wie der angeführte, der viel zu kurzatmig ist. Dafür brauchte es nämlich einer wirklichen menschlichen Tat, die zuerst die »Destruktion« anstrebt, um dann in ein und demselben Akt mit der »Konstruktion« ihrer Welt und Gesellschaft zu beginnen. Denn es handelt sich nicht nur um die Wahrhaftigkeit (oder Moralität) des menschlichen Bewusstseins, sondern um die Wahrheit und Freiheit des menschlichen Daseins, damit sich die (sozialistische) Wirklichkeit selbst ihrer (kommunistischen) Idee

nähere. Deshalb ist es also nicht genug (gut, besser oder schlecht) zu denken, sondern dieses Denken muss zu gleicher Zeit auch ein Wollen (eine Praxis) dessen, was man denkt, sein.

So wollen auch wir am Ende versuchen, unsere Frage zu formulieren. Nur in diesem Falle mit geringeren Präntionen als unser Humorist, der sie an den Menschen richtet: Wir richten sie an unseren Philosophen und an uns selbst. Auch Philosophen sind lebende Menschen (obwohl nicht alle lebenden Menschen Philosophen sind oder es noch nicht sind, aber sie können, sollen und werden es sein!); deshalb fragen wir:

Philosoph, was denkst du? Oder anders: *Willst auch du* etwas jetzt und hier für morgen, oder willst du nichts? Damit das Bestehende auch wirklich möglich wäre! Wenigstens menschlich erträglich! Sag auch du dein Wort, warte nicht, dass es ein Humorist als erster oder sogar – *einzig* ausspricht!

DE LA COEXISTENCE
DE LA MANIÈRE DONT ON EN DISCUTE

Predrag Uranicki

Le problème de la coexistence, par là j'entends la coexistence pacifique et active avec toutes ses conséquences, représente, à l'époque actuelle, un des problèmes essentiels de la théorie et de la pratique dans la vie sociale et politique.

Les réflexions qui vont suivre ne se proposent pas d'élaborer une étude de la question, elles voudraient attirer l'attention sur la manière dont on mène aujourd'hui la discussion sur ce problème d'importance capitale.

Il est généralement connu que l'idée de la coexistence, en tant que collaboration pacifique entre les peuples, ne date pas d'aujourd'hui; elle préoccupait l'esprit des grands humanistes et philosophes. Par là même, ils étaient les messagers d'une humanité plus profonde et plus rationnelle, qui devait s'opposer à la brutalité irrationnelle de la vie quotidienne, au moment où celle-ci s'affranchissait de sa primitivité, de son égoïsme, de ses petits intérêts et de ses horizons bornés.

C'est aujourd'hui pour la première fois dans l'histoire, que cette question s'impose dans toute sa réalité sur le plan de la pratique sociale et politique. Ce fait est-il l'indice d'une nouvelle phase dans le développement de l'humanité? Annonce-t-il l'avènement d'un homme nouveau et de nouvelles possibilités historiques?

La conception moderne de la coexistence a, elle aussi, son histoire. Elaborée pour la première fois par les marxistes yougoslaves, il y a une quinzaine d'années, elle fut bientôt taxée de révisionnisme. Il est vrai qu'elle ne concordait pas à tous les égards avec le «code officiel» des vérités et des principes marxistes. Il est d'autant plus étonnant que, peu de temps après avoir été reconnu de divers côtés, le bien-fondé de la coexistence soit justifié aux yeux d'une partie du monde socialiste par Lénine lui-même. Cette façon d'argumenter s'est manifestée surtout dans le conflit grave et de longue portée,

survenu au sein des forces socialistes et, en premier lieu, à travers la polémique qui a opposé les communistes soviétiques aux communistes chinois.

À côté d'arguments qu'on peut accepter entièrement, les marxistes soviétiques justifient leur attitude en matière de coexistence par leur fidélité aux conceptions de Lénine sur la coexistence; d'autre part les marxistes chinois, eux aussi, justifient leur attitude en matière d'impérialisme et de non-coexistence par leur fidélité à la pensée et à la pratique de Lénine.

Il est hors de doute qu'il faut voir dans Lénine l'autorité la plus représentative de la pensée et de l'action politiques. Pourtant il l'est avant tout par sa pensée et son imagination extrêmement créatrices qui lui ont permis de trouver des solutions géniales pour des situations et des processus historiques déterminés, et non pas par des prises de position qui reflètent les conditions déterminées dans lesquelles il a vécu. L'enseignement que l'on cherche chez ces penseurs géniaux ne se trouve pas en premier lieu dans les décisions concrètes. Car ces décisions sont, par leur nature même, déterminées et définitives, et elles sont relatives aux circonstances historiques. Or ce qui est essentiel pour comprendre la pensée de ces maîtres, c'est de voir comment ils posent les problèmes et comment ils pénètrent leur essence, c'est de voir leur richesse d'imagination, leur absence de dogmatisme et le courage d'assumer à eux seuls toute la responsabilité des solutions aux problèmes posés.

Après ces réflexions il convient d'examiner la question suivante: y a-t-il des différences essentielles entre notre situation actuelle et celle de la première après guerre, situation à propos de laquelle Lénine a formulé ses réflexions et ses jugements sur le premier pouvoir socialiste. Quelles sont les opinions de Lénine sur la situation de son temps et quelles sont les solutions qu'il envisageait pour elle? Dans quelle mesure son attitude peut-elle être valable pour nous aujourd'hui?

Nous ne trouvons nécessaire de donner ici des analyses détaillées de cette situation, Lénine lui-même l'ayant déjà fait, ainsi que certains autres marxistes. Résumons l'essentiel: d'abord les vingt premières années de ce siècle ont été caractérisées par la phase impérialiste du capitalisme (voir les analyses de Lénine, de Hilferding, de Rosa Luxemburg, de Boukharine etc). Le trait caractéristique de cette phase reste le capital financier et la lutte impitoyable pour les marchés (sous quelque forme que ce soit), ainsi que l'impossibilité d'éviter les antagonismes internes qui prenaient la forme de crises économiques et politiques (je laisse de côté beaucoup d'autres points cités par Lénine, parce qu'ils ne sont pas indispensables pour éclairer la matière que nous traitons).

En deuxième lieu, c'est l'époque qui a vu le succès de la première révolution socialiste.

En ce qui concerne le premier point, Lénine, comme la plupart des bolchéviques du début des années vingt, ne disposait pas encore de données historiques sur la situation modifiée de l'impérialisme: il s'attendait avec certitude à de nouvelles crises du capitalisme,

tant internes qu'externes, qui devaient aboutir aux conséquences connues (guerres impérialistes, mouvements revanchards, crises etc). Il ne pouvait pas être question alors de trouver un contrepois en dehors du capitalisme, à l'exception du pouvoir soviétique encore faible.

Dans ces conditions historiques, un grand théoricien comme Lénine ne pouvait pas admettre la coexistence comme principe de la politique internationale qui aboutirait à une coopération internationale permanente, à l'élimination de la guerre comme moyen de relation entre les peuples, au désarmement, etc.

Quant au deuxième point, l'attitude adoptée par Lénine différait considérablement de celle adoptée par un certain nombre de ses collaborateurs (surtout de Boukharine). Lénine considérait qu'il aurait été «étrange et monstrueux» de sacrifier le premier pouvoir socialiste à une idée abstraite de la révolution mondiale. C'est là qu'il faut chercher la raison, légitime d'ailleurs, qui l'a amené à opter pour la paix avec les forces impérialistes (paix dont les conditions étaient pourtant très dures), et pour une coexistence prolongée avec elles. Cependant cette conception de la coexistence, pour les raisons mentionnées, ne pouvait avoir qu'un seul motif: permettre la trêve nécessaire pour entreprendre la reconstruction du pays dévasté et l'édification du socialisme. A défaut de cette coexistence, le maintien même du pouvoir soviétique aurait été mis en question. (Il est inutile de souligner que pour Lénine l'idée d'une guerre agressive de la part d'un pays socialiste était une absurdité pure et simple).

Tel est, brièvement exposé, le cadre à l'intérieur duquel Lénine aborde ces questions. Connaissant à fond le caractère de l'impérialisme de cette époque, Lénine aurait agi en romantique naïf, s'il avait fondé sa conception de la situation historique de son temps sur le principe de la coexistence envisagée comme *la voie pratiquement possible* vers la solution de la plupart des contradictions du monde d'alors. Vu le caractère et les possibilités de l'impérialisme de l'époque, Lénine devait *nécessairement et légitimement* adopter une attitude tenant compte de la probabilité de nouveaux conflits mondiaux, des méthodes impérialistes pour la solution des antagonismes opposant les divers concurrents mondiaux, ainsi que de la probabilité d'une agression de certains groupements impérialistes contre l'État soviétique. Le cours de l'histoire n'offrait pas à cette époque d'éléments ou de processus de nature à justifier une prise de position essentiellement différente.

La théorie de la coexistence pacifique et active, conçue non plus comme un moyen et comme une forme provisoire des rapports entre les pays et les nations (cette forme de la coexistence a été appliquée depuis toujours), mais en tant que théorie politique qui découle des situations historiques nouvelles, qui ouvre des *possibilités réelles* pour une solution plus humaine des questions internationales et qui crée les conditions concrètes susceptibles d'assurer la victoire de l'esprit humain et de la science sur les atavismes instinctifs et la brutalité des rapports humains – cette théorie de la coexistence est une donnée de l'histoire toute récente.

Ce principe de la coexistence, introduit tant dans la théorie que dans la pratique, à côté d'autres phénomènes positifs, démontre que la pensée marxiste est sortie d'une phase d'assouplissement et d'inertie, tellement caractéristique de la période stalinienne.

L'adhésion apologétique et dogmatique à certains aspects de la pensée des plus grands marxistes a dégradé la pensée marxiste, et finalement ses fondateurs eux-mêmes. C'est parce qu'on érigeait en dogme leurs conceptions sans avoir accepté l'esprit qui animait leur enseignement et leurs idées.

Les répercussions en sont sensibles encore aujourd'hui. Lorsque les théoriciens soviétiques se déclarent à bon droit partisans de la coexistence, et qu'ils avancent à bon droit des arguments qui découlent de certaines situations et éléments nouveaux, ils estiment toujours que l'argument le plus valable est de s'en référer à Lénine et d'instituer Lénine en théoricien de la coexistence.

Les marxistes ne sont marxistes que lorsqu'ils essaient de penser et d'agir au niveau de Marx et d'Engels et lorsqu'ils y réussissent, et non point lorsque, par leurs procédés, ils témoignent de leur manque de maturité. Le marxisme, pensée créatrice, ne constitue pas le privilège d'un petit nombre. Il doit contenir en germe la possibilité de nouvelles créations. A défaut de cette qualité, il serait vite oublié et traité seulement comme un passé appartenant à l'histoire. C'est précisément pour cette raison que le marxisme exige des individus créateurs (tous les grands marxistes l'étaient) et des milieux favorisant la pensée créatrice. Il ne souffre pas les décrets et les imitations. Il demande que soient réunies toutes les conditions nécessaires pour le plein développement de l'imagination, de l'esprit critique, de l'analyse créatrice, pour l'épanouissement des talents individuels. Enfin, il veut que la pensée s'efforce de vaincre par des arguments et de ne céder qu'à de nouveaux arguments.

Dans la période stalinienne le marxisme a connu un déclin sensible et tragique. La pensée marxiste vit actuellement sa renaissance, indispensable d'ailleurs non seulement parce qu'on ne peut s'en remettre du destin de l'homme et de son histoire aux analyses et aux conceptions médiocres, mais également parce que toute génération doit endosser la responsabilité de décisions historiques.

En dernier lieu la question se pose de savoir quelles sont les situations historiques qui conditionnent l'adoption du principe de la coexistence et comment ce dernier trouve sa justification.

Il suffit de citer quelques phénomènes qui caractérisent la situation après la Seconde guerre mondiale pour se rendre compte de la différence *essentielle* entre cette situation-ci et celle d'il y a quarante ans.

Ces changements sont manifestes tout autant sur le plan du perfectionnement des moyens de destruction que sur celui de la structure du monde actuel, y compris les processus qui se déroulent au sein du capitalisme lui-même.

Examinons de plus près chacun des phénomènes mentionnés. Parmi eux, la découverte de l'énergie nucléaire et la fabrication des moyens de destruction thermonucléaires exercent une influence *décisive* sur les caractères actuels et les perspectives des rapports entre les na-

tions. Les perspectives d'une autodestruction désastreuse qui menace même les nations les plus grandes et les plus développées sont des arguments puissants en faveur de ce nouveau mode de coexistence, envisagée dans toutes ses conséquences, jusqu'au désarmement. Et ce sont là des arguments qui s'imposent avec beaucoup plus de vigueur que ceux qui se basent sur les bonnes intentions ou la conscience de l'homme d'aujourd'hui.

Le progrès de la science a de loin dépassé la conscience de l'homme moyen de nos jours, mais, en revanche, par sa marche vertigineuse, qui place l'homme devant le dilemme: tout ou rien, ce progrès a commencé à agir puissamment sur la formation d'une nouvelle psychologie et d'une nouvelle conscience de nos contemporains. Il va sans dire que cet argument est considéré de part et d'autre comme le plus décisif pour l'établissement de relations nouvelles.

Quant à la situation mondiale, il faut souligner qu'elle aussi a profondément changé; ce changement est dû, d'un côté, à l'apparition sur la scène mondiale de toute une série d'États socialistes nouvellement fondés, de l'autre côté, au processus accéléré de décolonisation qui a entraîné la création d'un grand nombre de pays libres.

Les processus mentionnés ont profondément modifié la structure du monde d'aujourd'hui. Les pays socialistes, tout en subissant certaines maladies infantiles, constituent, par leur existence, un contre-poids indéniable aux forces capitalistes agressives, et, par leur idéologie, ils introduisent de nouvelles méthodes dans les relations internationales. Chaque entorse à ces principes (par exemple les incidents provoqués par la Chine sur la frontière indienne) est nécessairement préjudiciable aux positions du socialisme en ce sens qu'elle entraîne le mécontentement et la déception chez ceux qui voient dans le socialisme l'instigateur des rapports nouveaux entre les hommes et entre les peuples.

Les processus qui se font jour dans les pays nouvellement affranchis du colonialisme jouent, eux aussi, un rôle considérable dans la modification des structures du monde. Partant, d'une part, des riches expériences acquises au cours de leur histoire, et d'autre part, des expériences du monde socialiste, — ne serait-ce que des expériences du socialisme d'État —, la plupart de ces pays s'emploient à accélérer leur développement et à éviter les expériences tragiques qui ont marqué le développement du capitalisme. La perspective du socialisme, même accompagné d'un étatisme accentué, reste pour ces pays la solution la plus efficace. Là où le niveau de leur développement le permet, ces pays ont assimilé, pour en faire des formes organiques de leur propre marche historique, les expériences yougoslave acquises dans le domaine de l'autogestion sociale. Il est facile de comprendre que la plupart de ces pays tâchent d'éviter de s'engager dans les blocs; il ne tiennent pas à s'exposer à de nouvelles difficultés, après tant d'années et même tant de siècles d'exploitation et d'esclavage.

Cette modification de la structure du monde contemporain, où les pays socialistes, par principe, ne devraient pas avoir recours à des méthodes agressives pour résoudre leurs problèmes propres et les questions internationales, et où les pays nouvellement libérés con-

stituent, du fait de leur choix pour le non-engagement et la coexistence, un nouveau facteur positif en faveur de la solution pacifique des question litigieuses —, cette modification n'apparaît comme une caractéristique de l'histoire contemporaine que depuis une quinzaine d'années.

En ce qui concerne le troisième point, c'est-à-dire les processus qui se déroulent au sein du capitalisme, la situation est également changée. Le capitalisme classique, celui d'intérêt individuel et celui des monopoles, vit les derniers moments de son existence historique. Il s'est avéré incapable de résoudre ses propres contradictions internes, et à plus forte raison de constituer la base d'un règlement des relations internationales. Tout cela conduit, dans les pays les plus développés, à un renforcement de l'État en tant qu'instance politique autonome, à l'accroissement de sa force et de ses ingérences dans le domaine économique et politique. Le puissant développement de la science permet à l'administration d'État de contrôler mieux et plus rapidement les processus économiques fondamentaux, et par là lui permet d'intervenir d'une manière beaucoup plus efficace dans des situations déterminées. Ce que le capitalisme, dans la phase de la production et du marché entièrement anarchiques, ne réussissait pas à éviter, c'est-à-dire les plus graves catastrophes internes, le nouveau capitalisme d'État parvient et parviendra, dans une large mesure, à éviter. Mais ce processus lui-même ne fait qu'illustrer le dépassement d'un certain mode de production et de toutes ses conséquences sur le plan intérieur comme sur le plan international. Pour toutes ces raisons, la conscience de la coexistence et de la paix s'impose aussi dans ces pays, et même dans les cercles qui récemment encore ne parvenaient pas à l'imaginer.

Tels sont, brièvement exposés, les processus qui, dans le tissu de l'histoire contemporaine, constituent les composantes *entièrement nouvelles* dont l'apparition ne date que de 1945 (certains de ces processus commencèrent à se manifester, bien entendu, dans la période qui a précédé la dernière guerre mondiale). L'invention d'un moyen de destruction susceptible de mettre en question la survie même de l'humanité, les modifications survenues dans la structure du monde contemporain au profit des pays socialistes et des pays nouvellement libérés qui ont adopté le principe du non-engagement, les changements, ensuite, qui sont intervenus au sein du capitalisme lui-même —, tous ces facteurs ont contribué à l'affirmation de la conception de la coexistence pacifique et active, en tant que base permanente des rapports entre les États d'une part, et, d'autre part, du dépassement définitif du recours à la force armée dans la solution des questions internationales. Sans les facteurs énumérés ci-dessus, la conception de la coexistence pacifique et active ne serait qu'une conception romantique ou utopique, ou bien un principe humaniste dépourvu de toute perspective réelle. Pour cette raison la conception de la coexistence telle qu'elle est pratiquée actuellement, n'a jamais pu, dans le passé, servir de base à une politique à long terme. Lénine a été amené à adopter la coexistence sous la forme spécifique dont il a déjà été question. Homme politique socialiste et humaniste, Lénine devait en principe opter pour la solution pacifique des que-

stions internationales. Certaines remarques et certaines instructions de Lénine aux délégués soviétiques qui prenaient part aux diverses conférences internationales, vont dans ce sens. Des principes et des attitudes semblables ont caractérisé bien des humanistes soit avant Lénine, soit à son époque. Pourtant, aucune des conditions mentionnées ci-dessus n'étant réalisée à son époque, Lénine ne pouvait pas admettre le principe de la coexistence comme base de sa politique et comme plate-forme pour la solution des problèmes internationaux. La situation dans laquelle se trouvait le capitalisme à cette époque, le degré qu'avaient atteint les contradictions internationales, le stade où étaient parvenus les moyens pour les résoudre, tout cela raffermissait la conviction de l'inévitabilité de nouveaux conflits mondiaux et justifiait l'attitude de Lénine comme seule prise de position réaliste.

Lorsque les théoriciens chinois se réfèrent aux analyses de Lénine sur l'impérialisme et qu'ils proclament la politique de la coexistence comme révisionniste – ils commettent une erreur d'un autre ordre: en identifiant la situation qui caractérisait l'époque de Lénine avec la situation actuelle, ils font preuve de leur incapacité pour une analyse autonome de tous les processus qui ont permis les transformations dont il a déjà été question. De pareilles attitudes découvrent un autre aspect négatif du recours à la pensée de Lénine, parce qu'elles ne tiennent pas compte des changements profonds survenus au cours de ces dernières décennies et constituent par là un des traits qui caractérisent toute pensée dogmatique.

Il s'ensuit que la conception moderne de la coexistence pacifique et active n'est pas liée à la pensée de Lénine, mais qu'elle est une solution créatrice adoptée tant par les marxistes yougoslaves que par les forces politiques qui ont proclamé ce principe lors de la Conférence de Bandoeng.

Il est inutile de souligner, puisqu'il s'agit d'un fait connu, qu'une telle conception de la coexistence implique la nécessité de procéder graduellement au désarmement complet et qu'elle ne conduit pas forcément à une situation »gelée«. Au contraire, elle ouvre des perspectives pour les processus nouveaux, en particulier en ce qui concerne la libération des pays colonisés, et ne nie, en aucun cas, la légitimité des mouvements de libération, des résistances nationales et des révolutions sociales. Il s'agit là de processus internes de certains pays; c'est leur droit historique que nul ne peut contester.

Cependant, il y a lieu d'attirer l'attention sur le fait suivant: comme la plupart des processus historiques, la coexistence ne représente pas une nécessité absolue à l'échelle macrocosmique. Elle se présente comme une possibilité concrète (et qui, aujourd'hui, est concrète au point de devenir probablement la base des relations internationales); mais sa réalisation définitive ne dépend pas d'un processus inéluctable et aveugle, mais de la conscience et de l'engagement des hommes. C'est précisément pour cette raison que les forces progressistes et socialistes sont appelées à déployer tous leurs efforts pour que l'idée de la paix, l'idée la plus révolutionnaire de notre époque, devienne partie intégrante de la conscience de l'homme moderne.

Alfred Schmidt: *Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx*

Frankfurter Beiträge zur Soziologie, Band 11, Europäische Verlagsanstalt, Frankfurt a. M. 1962, 182 Seiten.

In der Vorbemerkung zu diesem Buch von Alfred Schmidt (das seine Dissertation ist) vertreten Max Horkheimer und Th. W. Adorno die Meinung, dass es sowohl dem behandelten Gegenstand nach (von dem gesagt wird, dass er sehr selten oder fast nie gesondert in der marxistischen Literatur bearbeitet wurde) als auch durch die kritische Betrachtung einiger wesentlicher Fragen, Definitionen und Begriffe der Marxschen Philosophie verdient, in die Serie der obengenannten Beiträge aufgenommen zu werden (»Im Auftrag des Instituts für Sozialforschung, herausgegeben von Theodor W. Adorno und Walter Dirks«).

Das Buch ist tatsächlich interessant, weil es einen der Hauptbegriffe aus Marx' Philosophie behandelt, in dem sich nicht nur die Grundprobleme der Marxschen Philosophie überschneiden und konzentrieren, sondern in diesem »Begriff« ist auch ein entscheidender Indikator des Bewusstseins, Erlebens und Daseins des Menschen der heutigen Zeit und sein wesentliches Verhältnis zur Welt und zum Leben verankert. Für uns ist dieses Buch unter anderen auch deshalb von besonderem Interesse, weil es auf seine Weise (worauf auch in gewissem Masse das obengenannte »placet« hinweist) in einigen wesentlichen Äußerungen und mehr noch in der Art, wie der Autor Zugang zu diesem Problem findet, gewissermaßen einige Charakteristika des sgn. »Frankfurter Kreises«¹ zum Ausdruck bringt, in dem auch A. Schmidt seine philosophische Schulung erfahren hat und

aus dem er hervorgegangen ist. Selbsterklärend können wir nicht auf Grund dieses einen Buches von Schmidt über die Resultate des ganzen Kreises von Philosophen und Soziologen urteilen (M. Horkheimer, Th. W. Adorno, H. Marcuse, J. Habermas, um nur die bekanntesten Namen zu nennen), die einen wichtigen Beitrag zur zeitgenössischen marxistischen Philosophie geliefert haben und die neben den sehr seltenen Einzelgängern unter den Marxisten der vergangenen Jahrzehnte (G. Lukács, K. Korsch, E. Bloch) eine kleine Oase des selbständigen und kritischen Denkens in der Wüste des dogmatisierten und vulgarisierten Marxismus in der Epoche der Apologie des Stalinismus bilden.

Die Grenzen seiner spezifischen Betrachtungsweise der Marxschen Philosophie werden schon im ersten Kapitel von Schmidts Buch sichtbar (»Karl Marx und der philosophische Materialismus«), wo er im ersten Teil »Der nicht-ontologische Charakter des Marxschen Materialismus« Folgendes sagt:

»Wenn Marx die Natur – das Material menschlicher Tätigkeit – als dasjenige bestimmt, was nicht subjektive ist, was in den Weisen menschlicher Aneignung nicht aufgeht, was mit den Menschen schlechthin unidentisch ist, so versteht er diese aussermenschliche Wirklichkeit doch nicht im Sinne eines *unvermittelten Objektivismus, also ontologisch.*« (S. 19, Kursive M. K.)

¹ Über die Tätigkeit des sgn. »Frankfurter Kreises« vor und nach dem II. Weltkrieg siehe das Nachwort zum Buch von M. Horkheimer »Eclipse of reason« (in der Bibliothek »Logos«, Veselin Masleša Verlag, Sarajevo 1963) unter dem Titel »Die grundlegenden Konzepte der westlichen Kultur im Lichte der Kritik von Max Horkheimer« von Dr. Muhamed Filipović, sowie die Notiz der Redaktion über den Verfasser.

Als Kritik des gut bekannten »orthodoxen«, vulgären, »wissenschaftlichen« und dogmatischen Materialismus (in welcher Form der Marxismus sowohl seitens der Marxisten als auch seitens seiner Gegner und Kritiker schon jahrzehntelang interpretiert wird) ist diese These allenfalls am Platze, weil sie gegen den alten Ontologismus des mechanisch-materialistischen Typs gerichtet ist, den Marx in seinem ganzen Werk radikal überwindet (was heute nur noch die »verbissensten«, hauptsächlich im Geiste der Interpretation der Marxschen Philosophie geschulten marxistischen Dogmatiker nicht verstehen können oder wollen) – aber diese These, die durch entsprechende Zitate von Marx, Engels und Lenin gestützt und auf verschiedene Weise variiert in diesem Buch konsequent zu Ende durchgeführt wird, hat einen für den Verfasser unangenehmen und ihm selbst nicht bewussten Mangel. Er ist nämlich unmerklich in den theoretisch-gedanklichen Kreis desjenigen Systems von Fragestellung hineingeraten, gegen das er sonst ständig ankämpft, gegen das die Spitze seiner Kritik gerichtet ist und aus dem er sich selbstverständlich befreien möchte, was ihm auch seiner Meinung nach gelungen ist. Aber gerade das Gegenteil ist geschehen, und so stimmt im Grunde die Auffassung des Verfassers sowohl mit der der Theoretiker der II. Internationale überein (die die Philosophie, die Dialektik wie auch die Geschichtlichkeit der Marxschen Philosophie »störte« und die ihn deshalb nicht anerkannten oder um des »wissenschaftlichen Sozialismus« willen umgingen) als auch mit den grundlegenden Voraussetzungen ihrer stalinistischen Epigonen. Auf jeden Fall ist das ein interessantes, wenn auch nicht seltenes Paradoxon, sofern es sich um das Werk von Marx handelt.

Daraus gehen dann alle weiteren Unbestimmtheiten, Unklarheiten, inneren Widersprüche, Schwierigkeiten und Inkonsistenzen der ganzen philosophischen Position des Verfassers hervor, die – dadurch wird alles noch verwirrt – nicht philosophisch sein soll, oder, um es genauer auszudrücken, die fürchtet, *philosophisch* zu sein. Und zwar nicht im positiven Sinne, also im Sinne von Marx' »Verwirklichung der Philosophie«, sondern im Sinne einer ausgesprochen antithetischen Gegenposition zum kritisierten, möglichen Ontologismus (der mit der Ontologie iden-

tifiziert wird), also in abstraktem Gegensatz, in dem auch die Möglichkeit des philosophischen Herangehens selbst angezweifelt und als bloße Spekulation und als Ontologisieren im Stile der alten Metaphysik impliziterweise angesehen wird. Dass jedoch in Marx' Lehre die Geschichte (Geschichtlichkeit) eine ontologische Dimension erhält (teilweise nach Hegels Vorbild) und dass nur unter dieser Voraussetzung die Rede sein kann von der wahren Verwirklichung der Philosophie als der revolutionären, sinnhaltig-geschichtlichen Tat (also im Sinne des bewussten Seins), das ist für Schmidt völlig undenkbar (da solche »häretischen« Gedanken ihn wahrscheinlich an offensichtlichen Heideggerismus gemahnen!). So werden zusammen mit dem im Bereich und auf den Voraussetzungen der Marxschen Gedanken unhaltbaren Ontologismus sowohl seine ontologische (als auch die anthropologische) *Grundlage* über Bord geworfen. Aus Furcht, dass aus Marx nach alten Vorbildern und auf alte Weise (die auch im Marxismus selbst eingebürgert sind, wovon in ausreichendem Masse auch seine Geschichte zeugt) wieder ein, wenn auch andersartiger Ontologe gemacht wird, verfällt der Verfasser ins andere Extrem und identifiziert die Philosophie mit dem Ontologismus (bzw. mit der Ontologie als traditioneller philosophischer Disziplin oder aber mit der Metaphysik), und so fühlt man fast auf jeder Seite dieses Buches ein widerwilliges und zu gleicher Zeit ein damit übereinstimmendes »realistisch-kritisches« sich Bewegen an der Scheide zwischen Philosophie und Nichtphilosophie als reiner Gegenposition (wobei es scheinen will, als ob die »Gewissensbisse« des Verfassers durchschimmerten, weil er zu einigen rein philosophischen Fragen philosophischen Zugang finden muss). Die Philosophie stellt also, nach Schmidts Auffassung und Überzeugung, jene negative Grenze oder Grenznegativität (als »notwendiges Übel« des Marxismus) dar, die keinesfalls überschritten werden darf, insofern man auf dem Standpunkt und im Rahmen eines »nüchternen Kritischseins« bleiben will, das im Einklang mit dieser Art des Philosophierens bestenfalls im Sinne einer »kritischen Theorie der Gesellschaft« aufgefasst werden kann.

Aus dem angeführten Zitat wird deutlich sichtbar, wie der unvermittelte Objektivismus (der Natur) dem Begriff

des Ontologischen gleichgesetzt wird, woraus weiter hervorgeht, dass sich das Ontologische in ihm erschöpft; und das ist die wirkliche Auffassung des Verfassers (als ob es keine anderen Formen des Ontologismus gäbe). Noch expliziter kommt dieser Standpunkt an einer anderen Stelle zum Ausdruck, wo gesagt wird:

»Nur, wo mit Marx die materielle Realität als je schon *gesellschaftlich vermittelt* anerkannt wird, lässt sich *Ontologie vermeiden*...« (S. 26, Kursive - M. K.).

Demnach ist diese »gesellschaftliche Vermitteltheit« nach Schmidts Meinung für das Sein des Menschen nicht so konstitutiv, dass sie den Charakter des Ontologischen hätte, und zwar gerade deshalb, weil der Begriff der Gesellschaft und des Gesellschaftlichen einzig im streng soziologischen und nicht in Marx', also in geschichtlichem Sinne und mit geschichtlicher Bedeutung aufgefasst wird; für Marx sind nämlich »gesellschaftlich« und »menschlich« fast Synonyme. Die ontische Betätigung des Menschenwesens (durch die geschichtliche Praxis) wird also durch gesellschaftliche Vermitteltheit *vermieden!*? Dieser Standpunkt, der das wesentliche, philosophisch-geschichtliche Novum bei Marx nicht versteht oder nicht respektiert, muss Widersprüche und Unklarheiten nach sich ziehen, wie z. B. folgende:

»Natur ist für Marx *Moment* menschlicher Praxis wie zugleich die *Totalität* dessen, was ist.« (S. 19, Kursive - M. K.).

Es ist natürlich nicht klar, wie ein Moment von etwas die Totalität dessen (allen), was ist, werden kann, so wie genausowenig klar ist, auf welche Weise in dieser Totalität der Natur z. B. eine Maschine, ein Erzeugnis der Industrie, ein Elektronengehirn oder auch der menschliche Gedanke selbst untergebracht werden könnte. Solche und ähnliche Ansichten gehen jedoch daraus hervor, dass auch die Gesellschaft (die gesellschaftliche Praxis) in partialisiertem Sinne als ein Teil (Moment) des Naturgeschehens aufgefasst wird, als seine evolutiv-genetische Fortsetzung auf der allgemeinen Basis der Natur, wobei die (gesellschaftliche) Praxis, also die geschichtliche menschliche Tätigkeit einzig im Sinne der Modifikation der Naturformen oder der Verarbeitung des vorhandenen Materials der Natur aufgefasst wird und die Natur ausschliesslich als »Arbeitsmate-

rial« (wobei der Marxsche Unterschied zwischen Arbeit und Produktion, in dem die Arbeit die Entfremdung des menschlichen Wesens als freie Selbsttätigkeit ist, nicht einmal erahnt wird). Deshalb versucht Schmidt, koste es, was es wolle, Marx von seinem jugendlichen »romantischen« (Feuerbachschen - Heineschen) Pathos der Natur und des »abstrakten anthropologischen Balastes« aus den »Ökonomisch-philosophischen Manuskripten 1844« zu »reinigen« (wegen der typisch bürgerlichen Manipulativität und Nutzbarkeit, welche die Natur die sich selbst Ziel geworden ist, ohne Beimischung irgendeines anderen menschlichen Sinnes, als blosses Rohmaterial betrachtet), in denen angeblich noch immer auf ihn (= Marx) sich der Verfasser ausdrückt, die Idole »Mensch« und »Natur« einwirken, und behauptet, dass beim »mittleren« und »reifen« Marx (die bekannte These, das Bemühen der Dogmatiker und »Realisten«, die revolutionäre Quelle der Kritik und das echte Pathos der Gedankengänge von Marx positivistisch »auszulöschen«, der die Umwandlung der bestehenden Welt anstrebt!) nicht mehr vom »Menschen« die Rede ist und dass Marx Termini wie »Enttäusserung«, »Entfremdung«, »Rückkehr des Menschen in sich«, »Verwirklichung des menschlichen Wesens« usw. aufgibt. Marx nimmt von ihnen angeblich in dem Moment Abstand, wo er bemerkt, »dass sie im Munde kleinbürgerlicher Autoren zum ideologischen Gerede werden« (S. 110). Als ob durch das Aufgeben des Terminus auch das brennende Problem selbst, das ihm zugrunde liegt und bestehen bleibt, verschwinden könnte. Ungeachtet dessen wird aber dem Verfasser von seinen Lehrern Lob gespendet, weil er auch die als »Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie« (1858-59) publizierten Marxschen Vorarbeiten zum »Kapital« durchgegangen ist, in denen die ganze Analyse und Kritik der bürgerlichen Gesellschaft und der Welt eigentlich *ausschliesslich* von der kritischen Position der *Entfremdung* durchgeführt wird. Aber auch hier ist der Verfasser nicht ganz zufrieden mit Marx, weil er ihn nicht in seine Konstruktion und Vorstellung von ihm pressen kann, da Marx auch in seinem »reifen« Werk zum Leidwesen des Verfassers »... einnigermassen ontologisch getönte Termini benutzt...« (S. 67). Es ist jedoch zu erwähnen, dass auch Schmidt selbst durch das ganze Buch hindurch als

etwas völlig Normales dieselben Termini gebraucht, von denen er annimmt, dass sie mit dem Marxismus nicht vereinbar sind, und die er abtut, als Marx' Obolus an seine »sündige« philosophisch-romantische Vergangenheit. Und ähnlicher Unkonsequenzen gibt es in diesem Werk genug.

In der Marxschen Philosophie ist die Stellungnahme zur Erkenntnistheorie jedoch nicht inkonsequent, im Gegenteil; die Inkonsequenz geht aus der Grundauffassung des Autors hervor, dass die Bestimmungen von Natur, Praxis, Philosophie, Theorie, Erkenntnis, Gesellschaft, Arbeit, Geschichte usw. zu einander auf keinen Fall im Verhältnis der inneren Kohärenz und sinnhaltigen Verbindung stehen, dass sie keine Ganzheit bilden und zwar aus dem wichtigen Grunde, weil sie nicht in den Dimensionen ihres grundlegenden Prinzips – der Geschichtlichkeit betrachtet werden. So bleibt der Verfasser z. B. im III. Kapitel, Abschnitt B »Zum Begriff der Erkenntnistheorie bei Marx« (S. 90–95) trotz der Kritik des traditionellen Begriffs der Erkenntnistheorie, wobei Marx' Übereinstimmung mit der Hegelschen Kritik an Kants »abstrakten« Kritizismus betont wird, doch sehr unbestimmt und ohne feste persönliche Stellungnahme in Bezug auf die Möglichkeit (wie auch auf die mögliche Form) der marxistischen Erkenntnistheorie. Aber auch diese blasse Interpretation erlaubt es, den Schluss zu ziehen, dass der Verfasser auf der Suche nach Texten ist, die den erkenntnistheoretischen Standpunkt in der Marxschen Philosophie bezeugen und bekräftigen würden. Da er sie bei Marx nicht findet (weil es sie nicht gibt), so interpretiert er einerseits Marx' explizite ontologisch-anthropologische Standpunkte und die Kritik auf erkenntnistheoretische Weise (sogar die bekannte These: »Die Bildung der fünf Sinne ist eine Arbeit der ganzen bisherigen Weltgeschichte«, als auch jene von der Industrie als »offenem Buch der wesentlichen Menschenkräfte« usw.), und andererseits sucht er sie bei Engels und Lenin. In dem Augenblick jedoch, wo er in der Marxschen Philosophie nach dem erkenntnistheoretischen »Impuls« zu suchen beginnt, wird es ihm schwer zu vermeiden, dass er sich plötzlich im Fahrwasser einer Abbildtheorie findet (die er auf seine Art aber auch gleichzeitig kritisiert!), und er gibt sich der Hoffnung hin, sie durch den Gebrauch der Begriffs »Spie-

gelung« an Stelle ihrer fundamentalen Standardbegriffe wie »Abbild« oder »Widerspiegelung« vermieden zu haben. So schreibt er:

»Bei allem Materialismus dieser (Marx' – M. K.) Ansicht ist indessen festzuhalten, dass Marx in den Begriffen keine *naiv-realistischen Abdrücke* der Gegenstände selber, sondern *Spiegelungen* von geschichtlich vermittelten Beziehungen der Menschen zu ihnen erblickt.« (S. 94, Kursive – M. K.).

An einer anderen Stelle (S. 92), wo über die Einheit von Theorie und Praxis gesprochen wird (die im Buch nirgends begründet noch deduziert wird; und so bleibt sie nur Behauptung, da schon das *nachträgliche* In-Verbindungsbringen von Theorie und Praxis ihre primäre Entzweiheit und Uneinheitlichkeit voraussetzt, die die wirkliche Grundlage, der wahre Ausgangspunkt der Schmidtschen Marxinterpretation ist), sagt der Verfasser:

»... dass den verschiedenen geschichtlichen Formen des menschlichen Kampfes mit der Natur auch verschiedene *theoretische Spiegelungen* entsprechen, die zugleich *konstitutives Moment und Ausdruck* dieses Kampfes sind.« (S. 92, Kursive – M. K.).

Wie diese theoretischen Spiegelungen zum konstitutiven Moment des (geschichtlichen) Prozesses werden, bleibt natürlich unerläutert und unbekannt (da es auch bei allen möglichen Anstrengungen sogar der Abbildtheorie nicht gelungen ist, diese wesentliche Frage zu beantworten)! Statt einer Antwort setzt uns Schmidt die »These« vor:

»Lenin, der schon vor Lukács sich um das Problem der philosophischen Gehalte im Marxschen »Kapital« kümmert, unterscheidet ebenfalls den in der bisherigen Literatur nicht genügend beachteten *erkenntnistheoretischen* Charakter der Dialektik in ihrer Hegelschen wie Marxschen Version.« (S. 95, Kursive – A. S.).

wonach die bekannte Stellungnahme Lenins über die Dialektik aus den »Philosophischen Heften« folgt, die mit einer Definition schließt, aus der zu entnehmen ist, dass in diesem wesentlichen Problem Lenin Marx nicht ganz verstanden hat (und nicht einmal Hegel), wenn er schreibt:

»Die Dialektik ist *eben* die Erkenntnistheorie (Hegels und) des Marxismus: gerade diese »Seite« der Sache (es ist nicht eine »Seite«, sondern das *Wesen*

der Sache) liess Plechanow unbeachtet, von anderen Marxisten ganz zu schweigen« (S. 95).

Gleich danach hebt der Autor den Inhalt des Erkenntnisproblems bei Marx hervor, worüber der folgende Abschnitt C »Weltkonstitution und historische Praxis« handelt, der zu zeigen hat:

»...in welcher Weise die historische Praxis der Menschen in ihrer Totalität die logische Einheit nicht nur der subjektiv-menschlichen Erkenntnisvermögen, sondern auch dessen, was jeweils Erfahrungswelt heisst, konstituiert.« (S. 95).

Diese richtige Voraussetzung gestattet die Hoffnung, dass der Verfasser diesen Weg auch einschlagen wird; aber seine »historisch: Praxis« wird uns nichts zeigen, da sogar Marx' Begriffe des »Naturalismus« und »Humanismus« erkenntnistheoretisch interpretiert werden:

»Was Marx hier noch (!) »Naturalismus« oder »Humanismus« nennt, ist trotz der Feuerbachschen Terminologie schon weit über Feuerbach hinaus und enthält bereits den erkenntnistheoretischen Kern der materialistischen Dialektik.« (S. 97, Kursive - M. K.).

Auch Schmidt selbst sieht, dass hier die Feuerbachsche oder nicht) Terminologie nicht wichtig ist, was er aber nicht sieht, ist die Tatsache, dass in dieser und anderen Stellungnahmen Marx' erfolgreiche Bemühungen erfasst sind, sowohl den Idealismus als auch den Materialismus zu überwinden, aber nicht auf erkenntnistheoretische Weise, nicht im Sinne der Bildung einer eigenen, neuen Erkenntnistheorie, wie der Verfasser annimmt, sondern als jene ontologischen Bestimmungen, in deren Formen die Menschen der ganzen bisherigen Geschichte (als »Vorgeschichte« vom Standpunkt der Entfremdung und Selbstentfremdung) nicht nur gedacht oder erkannt, sondern auch gelebt haben (und auch heute noch leben, zusammen mit Schmidt und anderen Theoretikern); demzufolge beziehen sich die Bestimmungen auf das Sein des Menschen, sein Wesen und seine Existenz. Diese Bestimmungen sind nach Schmidts Meinung in den Grenzen der Marxschen Philosophie einfach unzulässig (weil sie »ontologisch« und »anthropologisch«, also »philosophisch« sind, was gleichbedeutend mit »abstrakt« und idealistisch ist!). Deshalb

ist es weder ein sonderbarer noch zufälliger, sondern notwendiger Widerspruch, in dem sich der Autor ständig befindet, wenn er einerseits Engels kritisiert und sich andererseits auf ihn beruft und mit ihm im Wesentlichen übereinstimmt, nämlich in der Bestimmung des Praxisbegriffes. Deshalb führen wir nur Folgendes an:

»Zur Praxis zählt bei Marx nicht nur der Lebensprozess der Gesellschaft als ein Ganzes und die revolutionäre Aktion, die aus seinen Antagonismen hervorgehen soll, sondern auch die Industrie im engeren Sinne und das naturwissenschaftliche Experiment.« (S. 101).

Dass es sich hier nicht um die *geschichtliche Praxis* als Grundlage und immer lebendige Quelle des Menschen und seiner Welt handeln kann, also um das wahre menschliche Sein (über das Werk des Menschen als der menschlichen Schaffensmöglichkeit und den Geburtsort des Sinnes der menschlichen Existenz gibt es in dem Buch kein Sterbenswörtchen!), geht sowohl aus dem Angeführten als auch aus dem ständigen Insistieren des Verfassers auf dem »erkenntnistheoretischen Aspekt des Marxschen Praxisbegriffes« hervor und expliziterweise an dieser Stelle. (die Engels' positivistischen Standpunkt besonders zum Ausdruck bringt):

»Nicht innerhalb des begrifflichen Denkens, sondern nur insofern es *experimentell* erprobt wird, lässt sich über Wahrheit oder Unwahrheit eines bestimmten Theorems befinden.« (S. 101, Kursive - M. K.).

Es wäre überflüssig, hier vielleicht an den Autor die Frage zu richten, zu welcher »Kategorie« von den angeführten Praxisbestimmungen z. B. ein Kunstwerk, ein Gedicht oder die Liebe, das menschliche Leid, Sinn und Unsinn usw. gezählt werden sollen, weil sein Praxisbegriff, wie wir sehen, derartig positivistisch in dem experimentell-industriellen Rahmen der bestehenden Operativität und »Gesellschaftlichkeit« eingeeignet ist, (in abstrakt-soziologischem Sinne), dass es in ihm keinen Platz mehr für den Menschen als menschliches, sinnvoll-tätiges, zielstrebiges und freies Wesen gibt (selbst der Begriff Mensch soll nach Schmidts Auffassung in Anführungszeichen gesetzt werden, weil der angeblich blasse Abstraktion ist).

Auf dieser Linie ist dann die Konsequenz des Verfassers selbstverständlich, dass er sein Buch (IV. Kapitel »Zur Utopie des Verhältnisses von Mensch und Natur«) mit einer beharrlichen Kritik am Marxschen revolutionären Pathos abschliesst, von dem Marx' ganzes Werk von der ersten bis zur letzten Zeile getragen wird, der aber Schmidts bürgerlich-theoretische »Nüchternheit« derartig stört, dass er Marx zum »wahrscheinlich grössten Utopisten der Geschichte der Philosophie« (S. 108) erklärt. Nachdem er Marx gründlich, Seite für Seite, von allen seinen »Romantismen« gereinigt und radikal die Spitze seiner Kritik an der bestehenden entfremdeten Welt (die auf den Menschen zukommt und ihn mit der Gewalt der Naturnotwendigkeit bedrückt, obwohl sie sein eigenes Werk ist) abgebogen hat, ist Schmidt nichts anderes übriggeblieben, als sich an nichts geringeres als den Marxschen »Skeptizismus« zu klammern wie an einen rettenden Strohalm! So haben wir also in Schmidts Variante noch einen, d. h. den »skeptischen Marxismus« bekommen. Aber lassen wir Schmidt selbst zu Worte kommen:

»Die Haltung des reifen Marx hat nichts von dem Überschwang und der ungebrochenen Positivität, wie uns in den Pariser Manuskripten gerade im Hinblick auf die zukünftige Gesellschaft entgegentritt. Sie ist eher als *skeptisch* zu bezeichnen. Die Menschen können sich letztlich nicht von Naturnotwendigkeiten emanzipieren.« (S. 120, Kursive - M. K.).

Wenn Schmidt seine (oder auch eine fremde) gesellschaftlich-politische wie menschliche, *faktische* Hilfslosigkeit und Kapitulation von der (westdeutschen, heutigen) bestehenden Wirklichkeit und dem Alltag zu verteidigen und zu rechtfertigen wünscht, in dem sein Marxismus (der nicht einmal bis zum Niveau einer kritischen Gesellschaftstheorie reicht, die viel besser und jedenfalls auf höherem Niveau seine Lehrer und Gesinnungsgenossen erreicht haben) die theoretisch-kontemplativ aufgefasste natur-gesellschaftliche Notwendigkeit des Bestehenden als einzigen Ausweg und einzig mögliche Wahrheit annimmt, dann wird ihm das nicht *mittels*, sondern nur *gegen* Marx und seine revolutionären (eigentlich: phi-

losophischen) Gedanken gelingen. Deshalb, wenn er schon wegen seiner gesellschaftlichen und menschlichen Situation sogar im Hinblick auf das, was er selbst schreibt oder schreiben sollte (also dem eigenen Werk gegenüber), skeptisch geworden ist, dann wird ihm da gar nichts helfen, dass er auch Marx selbst in den Skeptizismus und diese unabwendbare, schicksalhafte, unausweichliche und absolute Naturnotwendigkeit hineinzieht, die eben der theoretische Ausdruck und die »Widerspiegelung« von Schmidts Entfremdung ist, die er »spöttisch-polemisch« aus dem Marxschen philosophischen und revolutionär-kritischen Wortschatz streicht.

Unter dem Balast dieser und ähnlicher Auffassungen können die richtigen Einsichten des Autors in diesem Buch nicht voll zur Geltung kommen, wie z. B. diejenige vom Verhältnis zwischen dialektischem und historischem Materialismus und ihrer »starr-dogmatischen Unterscheidung, wovon der eine es nur mit der Natur, der andere es nur mit der Gesellschaft zu tun haben soll. Als ob nicht bei Marx der Materialismus eben deshalb historisch wäre, weil er dialektisch ist, und umgekehrt.« (Anmerkung Nr. 142. S. 152). Da das gerade ein wesentliches *ontologisch-anthropologisches* Problem der Marxschen Philosophie ist, in dem Marx einen Durchbruch aus der alten Metaphysik und jedem Ontologismus macht, und Schmidt à priori selbst die Möglichkeit negiert, von der ontologischen Seite her Zugang zu Marx' Werk zu finden, ist es nicht verwunderlich, dass solche und ähnliche Thesen nur nebenbei auftauchen (meistens in Notizen, wie die angeführte), unbegründet, unerläutert und nichtverarbeitet bleiben, denn es scheint, als ob der Verfasser nicht recht wüsste, wohin mit ihnen. Deswegen verliert sich auch das positiv Erfasste und richtig Erahnte in dem Buch und verflüchtigt sich unter dem Druck des in vordrin hinein zugeschnittenen interpretativen Schemas, was dieses Werk interessant werden lässt mehr im negativen Sinne, seines wesentlichen Fehlschlages wegen, denn es ist kein Wegweiser zum ursprünglichen Marx, sondern auf einen Weg, den man weder beschreiten kann noch soll.

Milan KANGRGA

Ernst Bloch: *Tübinger Einleitung in die Philosophie*

2 Bände, Frankfurt/Main, Edition Suhrkamp No. 11, 58; Bd. I (1963) 202 S.; Bd. II (1964) 179 S.

Die philosophische Produktion der Gegenwart kann nicht besonders zufrieden sein, wie man denen, die im Denken ungeschult sind, die Möglichkeit bietet, einen Weg in die Philosophie zu finden. Am überfüllten Buchmarkt ist es eine wahre Seltenheit eine gute Einführung in die Philosophie zu finden, die nicht einfach schulmässig-technisch oder all zu akademisch-gelehrt wäre. Dieser Einwand steigert sich noch mehr, wenn man einen Blick auf die heutige marxistische philosophische Literatur wirft. Wenn man die zahllosen Handbücher des »Diamat« ausser Betracht lässt, könnte man vielleicht sogar behaupten, dass es bis heute noch keine Einführung in die marxistische Philosophie gebe, die auf dem Niveau von Marx' eigenem Denkkonzepten liege.

Um so mehr ist es bedeutenswert, dass es einem der umstrittensten und ältesten Marxisten der Gegenwart gelungen ist, jenes zu leisten, was uns wirklich fehlt. Die *Tübinger Einleitung in die Philosophie* von Bloch ist auf Grund seiner Vorlesungen an der dortigen Universität ab Wintersemester 1961 entstanden.

Zunächst muss man sagen, vor uns liegt keine »gewöhnliche« Einleitung in das philosophische Denken, von denen wir schon zu viele besitzen. Es ist eine Einübung in Blochs eigene, heute allerdings eigenartigste Variante des Denkens auf Marx' Spuren. Noch mehr, dieses Buch ist ein Einleiten in die Enzyklopädie der lebendigen menschlichen Erfahrung einer unruhigen Zeit, eine Chronik unserer Tage, die der Tradition entbehren, und zwar aus der Feder eines Mannes der schon ein halbes Jahrhundert schrifstellerisch wirkt, und auch deshalb etwas philosophisch darüber zu sagen hat.

Die Einteilung in zwei Bände ist hauptsächlich technisch bedingt durch den Charakter einer Taschenbibliothek. Der erste Band bringt die Kapitel: Zugang, Erschwerungen, Methodisches Fahrmotiv, Weisungen des utopischen Inhalts, Differenzierungen im Begriff Fortschritt (das letztere ist noch 1955 als Sonderdruck erschienen, und ist hier

abgesehen von Auslassungen kleinerer zeitbedingten Teile, wiederaufgenommen). Der zweite Band enthält zwei grosse Kapitel über »Substrat auf dialektischem Feuer« und das »Selbstproblem des Sinns«. Jedes Kapitel ist in mehrere Paragraphen eingeteilt, von denen die Mehrheit geschlossene thematische Kreise bildet, und auch abgesehen vom Ganzen, grösseres Interesse verdient. Diese Einleitung zeichnet sich auch dadurch aus, dass sie fast alle wesentlichen Ansichten von Bloch knapp zusammenfasst, und etwas gelassener darstellt, als es der Fall ist in den grossangelegten Hauptwerken. Dadurch wird auch der Zugang zum Gesamtwerk erleichtert, das seit 1959 im selben Verlag erscheint, und 15 Bände umfasst, von denen bis jetzt nur einige erschienen, vor allem Blochs Lebenswerk: *Das Prinzip Hoffnung*.

Auch von den nicht-Marxisten anerkannt als einer der ersten Denker von heute, erregt Bloch mit dieser seiner letzterschienenen Schrift ein lebendiges Interesse auch beim breiteren Publikum ausserhalb der akademischen Kreise.

Wie beginnt nun für Bloch das Philosophieren, woraus entspringt die Not des Denkens?

Es kommt aus dem Staunen: warum ist Etwas, und nicht nichts? (I, 16); es kommt aus dem Stehenbleiben beim Unscheinbaren, aus der Verwunderung des Hamsunschen Mädchens über den blossen Regen (I, 18). Aber schon hier klingen die ersten Grundfragen der Existenz an. Zenon und Heraklit, Böhme und Hegel, Marx und Galilei, Weber und Newton, Einstein und Riemann – dies sind Blochs Gesprächspartner. Es bleiben aber auch andere Gestalten aus der gesamten Kulturgeschichte nicht aus: Eos, Nike, Hermes, Moses und Johannes – alle sind sie anwesend.

Ein unvergleichlicher Reichtum des enzyklopädischen Wissens, eine durchdringende Kraft des Gedankens, ein Ausmass von Einfalt und Sinn für Humor – all das ist immer vorhanden in seiner Auseinandersetzung mit unzähligen Details. Die Geschichte der Kultur, der Technik und Wissenschaft, dies sind die Gebiete an welchen sich die Philosophie erprobt als Gedanke der Hoffnung in der Welt, wie es auch Fourier, Saint-Simon und Owen ahnten an ihrem Pfade in Utopia (I, 129).

So wie der erste Band die Schlüsselfiguren des Blochschen Denkens entwickelt – Utopie, Hoffnung, Tendenz und Latenz –, um damit inhaltlich den

Sinn des geschichtlichen Begriffes der Materie zu bestimmen, als des Noch-nicht-Seins, führt uns der zweite Band in das Verständnis der Grundfragen aller Philosophie hinein: was ist Wahrheit? was ist Dialektik?, und präzisiert auf neuer Ebene den dialektisch-geschichtlichen Bogen zwischen Utopie und Materie (II, 67). In einer langen »Fahrt des Gedankens in die Zukunft« begegnen wir der ständigen Gegenwart der Fragen, die der Mensch an die Religion, Moral, Kunst und das »philosophische Grübeln« selbst richtet. Überall ist am Werke das dialektisch-antizipierende Bewusstsein als gedanklicher Ausdruck der objektiv-realen, latenter Möglichkeit (II, 117).

»Der Prozess mit geprägten Gestalten, die lebend sich entwickeln, ist selber experimentelle Baukunst eines adäquaten Gehalts. Seine Parusie ist nirgends, sein Real-Entwurf: ständig mit Endfigur im Sinn, als Sinn – ist deshalb tendenziell-latent die menschliche Geschichte, verschlossen-latent die ihr noch unvermittelte Natur. Beide sind geeint im Topos christförmige Materie, gerade was ihre projektiv gedachten Endgestalten betrifft: menschlich die des Summum bonum, naturhaft die einer erst recht nur eschatologisch symbolisierten Sabbatwelt« (II, 136–137).

Absichtlich in einer archaischen Sprache geschrieben, die gleichzeitig hypermodern klingt, da sie ja durch das historische Bewusstsein aus allen Zeitaltern der deutschen Sprachgeschichte herausdestilliert zu sein scheint, voll von Gleichnissen, Allegorien und Symbolen aller Art, sowie vielen Fremdwörter, diese Blochsche Schrift ist ein kühner Versuch, uns das Primum und Ultimatum als Dasselbe zu vergegenwärtigen. Sie beweist wiederum, wie Philosophie nicht ohne Poesie auskommt, wenn sie daran zielt, nicht nur ein kalter Gedanke der Vernunft zu bleiben, sondern auch die Passion des Herzens in Anspruch zu nehmen.

Übrigens publiziert die »Edition Suhrkamp« nur ausgezeichnete kürzere Texte solcher Autoren wie Hermann Hesse, Bert Brecht, Samuel Beckett, Walter Benjamin, Th. W. Adorno, T. S. Eliot, um nur die bekanntesten Namen zu nennen, und obgleich sie in Taschenformat sind, haben sie gar nichts gemeinsames mit den populären »Pocket-book« Ausgaben.

In solcher Gesellschaft findet auch Bloch seinen richtigen Platz und steht

in einem lebendigen Dialog mit dem heutigem Leser. Wenn auch nicht jeder allen seinen Ausführungen folgen kann und ihm der Blochsche Stil manchmal zu erbaulich klingt, sollte er dieses Buch trotzdem lesen, wenn er den ursprünglichen Puls des heutigen Denkens an der Quelle spüren will.

Danilo PEJOVIC

Kostas Axelos: *Marx penseur de la technique*

Paris 1961, Les éditions de minuit. 324 p.

Beaucoup de monographies ont été écrites jusqu'à maintenant sur Marx politicien, économiste, homme de science, organisateur, sociologue, anthropologue, historien, communiste et philosophe, mais il en est peu, du moins ces derniers temps, qui méritent d'être comptées comme originales.

Quelle que soit la manière dont le marxisme, la marxologie ou le marxianisme d'aujourd'hui se développent il semble que ce soit en France que l'on compte le plus de marxistes, de marxologues ou de marxistes sérieux. Nous avons toujours en mémoire des livres pénétrants comme *La pensée de Karl Marx* de Jean-Yves Calvez (Paris, 1956), ou *Karl Marx, Essai de biographie intellectuelle* de Maximilien Rubel (Paris, 1957) qui ont rapidement suscité de vives réactions en France et dans les autres pays.

Il semble cependant que la marxologie française contemporaine se soit enrichie d'une pièce des plus intéressantes avec le livre de Kostas Axelos, *Marx penseur de la technique*. Paru en 1961, le livre est déjà mentionné chez nous, mais moins souvent cité, bien qu'il soit grand temps d'en dire quelques mots.

D'origine grecque, naturalisé Français, Kostas Axelos nous était déjà connu par ses articles, essais ou études sur différents domaines de la philosophie, mais surtout comme éditeur et rédacteur en chef de la revue trimestrielle *Arguments*, qui a paru à Paris de 1957 à 1962, puis finit par disparaître, non sans avoir donné naissance à une nouvelle collection de livres, la »bibliothèque Arguments«.

C'était la revue des intellectuels de gauche qui, ne voulant se rattacher

ni à Sartre, ni à la gauche communiste, ont formé leur propre groupe indépendant. Nombreux sont ceux d'entre eux qui se considéraient comme marxistes, marxistes critiques, marxistes ou marxologues, mais aucun comme anti-marxiste. Quand *Arguments* a commencé à paraître, ils ont fixé comme premier point de leur programme de «réviser, sans limite aucune, les idées reçues et les idéologies actuelles, exercer une critique radicale, sans dogme, à l'égard de la réalité et des idées maîtresses, ou des pensées dites révolutionnaires; mettre en question tous les aspects du monde contemporain – sociaux, politiques, humains, littéraires et artistiques, scientifiques et philosophiques pour que surgissent leurs problèmes et leurs crises».

Comme on le voit dans ce passage, ce n'est pas un petit programme. On va tout de suite dire: ces Français, quels prétentieux! C'est possible, mais outre leurs propres travaux, ils ont déjà publié des textes d'Adorno, de Heidegger, de Korsch, de Lukacs, de Marcuse et de bien d'autres, ce qui n'est pas rien.

Il semble après tout que la revue *Arguments* n'ait pas péri d'un excès de prétention – car un simple coup d'œil sur ses cinq années de vie montre un bilan convenable, une série d'excellents travaux, et une liste de noms célèbres rassemblés là de tous les coins du monde – mais parce qu'elle n'a trouvé, nulle part, ni soutien ni sympathie, si ce n'est auprès de certains intellectuels, les «forces réelles» de la gauche et de la droite ayant réagi avec froideur et même dédain.

Si nous signalons cette activité d'Axelos dans la revue, c'est qu'il est impossible de comprendre son livre sans connaître le climat spirituel qui était celui d'*Arguments*.

Ce livre a été fait à partir d'une thèse de doctorat soutenue à la Sorbonne en 1959, qui avait déjà soulevé à l'époque une vive discussion. Le sous-titre en était: De l'aliénation de l'homme à la conquête du monde, ce qui annonce déjà l'orientation de la pensée d'Axelos. Quelle est la grande tâche qu'il se propose?

Découvrir la pensée fondamentale de Marx, depuis les oeuvres de jeunesse jusqu'aux études économiques et politiques, dans la technique. Ensuite, il veut montrer que, «par delà le marxisme, Heidegger et l'existentialisme, se prépare une meilleure compréhension de la technique mondiale, la promotion

d'une nouvelle pensée ouverte et multidimensionnelle, questionnante et planétaire»!

Axelos se pose donc un double but: d'abord, exposer authentiquement Marx comme penseur de la technique, et dans une deuxième étape, ensemble avec les philosophies de l'existence, le relativiser historiquement et l'intégrer dans la «pensée planétaire».

Son travail est de conception très systématique, et divisé en plusieurs parties. Commencant par le rapport Hegel-Marx, et la transformation de la connaissance absolue en pratique totale, l'auteur étudie l'aliénation économique et sociale, l'aliénation idéologique et humaine, puis termine sa recherche par une perspective sur la «réconciliation en tant que conquête».

Axelos, dans son exposé sur Marx, n'a pas recours à la méthode traditionnelle – ni sur le plan de l'histoire, ni sur le plan du système –, mais, partant de la pensée de la technique, il veut saisir l'oeuvre entière, et même les interprétations et parainterprétations qui en ont été faites par la suite. Cependant, son approche de Marx est fortement influencée par certains éléments de la conception de Heidegger quant au sort de l'Occident (ce que nous mentionnons ici, non comme une objection, mais comme un fait). Il entend la pensée de Marx comme une pensée «originellement philosophique», qui «veut renverser la métaphysique traditionnelle de l'Occident; elle veut accomplir, supprimer et dépasser la philosophie, en la réalisant dans la pratique et la technique». (p. 11)

Puis l'auteur s'attache à montrer que la pensée originelle de Marx est restée jusqu'à maintenant incomprise: pour Marx, ni «la société», ni «les forces de production» n'étaient la force motrice de l'histoire, mais bien la technique. Utilisant en connaisseur les textes de Marx, Axelos tente de suivre cette pensée systématique à travers toute l'ensemble des problèmes que pose l'oeuvre de Marx dans sa totalité. On voit sans cesse au premier plan le rapport personnel de l'auteur envers la technique, rapport qui, comme il l'avait annoncé, devient super-optimiste; c'est-à-dire la conviction que la technique réussira à libérer l'homme de toutes les dépendances, et qu'elle est la seule à pouvoir lui garantir la liberté: la nature se résoudra dans l'histoire.

Deux problèmes méritent d'être particulièrement soulignés. D'abord, l'ob-

jection d'Axelos à l'adresse de Marx, à cause de l'ambiguïté de sa position envers la technique. Axelos lui reproche d'être «en même temps romantique et pessimiste». Effectivement, tandis que d'un côté Marx regrette que le processus d'industrialisation conduite à la «dénaturalisation», de l'autre «il l'admire par son positivisme». (p. 81)

Puis vient une thèse selon laquelle «Marx ne part pas d'un être... premier ou ultime – il ne se demande pas si l'ARHE originelle pourrait être considérée comme d'ordre matériel ou spirituel». C'est pourquoi «il n'y a point d'ontologie chez Marx, point de philosophie première, ni spiritualiste, ni matérialiste». (p. 261).

Disons un mot sur ces deux thèses, qui sont, semble-t-il, de la plus grande portée. La position de Marx envers la technique, et envers le progrès technique en général, est effectivement ambiguë. Mais justement dans le sens de la *double-dimensionnalité* de sa pensée. Il croit en la possibilité d'une *technique non-aliénée*, ce qu'Axelos prend souvent à son compte, sa propre thèse «planétaire» s'écroulant dans le cas contraire.

Deuxièmement, la pensée de Marx n'est pas *seulement* non-ontologique et méta-philosophique, mais aussi «ontologique», dans le sens conditionnel, parce que sa conception de l'homme qui est causa sui par generatio aequivoca, est aussi implicitement une solution ontologique, et il ne peut pas en être autrement. Le dépassement de la philosophie n'est pas et ne peut pas être une exigence qui ne soit pas aussi de caractère philosophique.

Pour finir, Axelos veut montrer que Marx manifestait un optimisme outrancier quand il croyait qu'avec le dépassement, c'est à-dire avec l'abolition de la propriété privée, et la liberté de la technique, cesseraient automatiquement toutes les formes d'aliénation, et que l'homme deviendrait «une figure triste» et sans aucun problème (p. 287) – absolument satisfait.

En est-il ainsi?

La partie la plus intéressante de ce livre, ce sont les conclusions avancées sous forme de «questions ouvertes». Il souligne tout de même là aussi que dans la technique, Marx voit le salut, et jamais un danger.

La pensée directrice de l'auteur, selon laquelle Marx est en son essence même le premier penseur de la technique que connaisse l'histoire (ce que certains existentialistes, par exemple, con-

testeraient violemment), est vraiment neuve et provocante. Il est possible que de nombreux marxistes n'y souscrivent pas, mais est-ce que tous les marxistes doivent être d'accord en tout? L'auteur a développé avec beaucoup de rigueur l'idée que l'emploi que l'économie capitaliste fait de la technique est la source de toutes les formes d'aliénation. Il en découle que le renversement du monde de l'aliénation en monde de la réconciliation doit s'accomplir comme le renversement fondamental de la technique. De la même manière, si la notion de pratique est identique chez Marx à la notion de technique, une telle conclusion a sa raison d'être.

Mais que se passe-t-il si l'idée que se fait Marx de la pratique n'est pas en son essence technique, mais méta-technique, et en tant que telle, vise à quelque chose d'autre? Que se passe-t-il si l'aliénation ne jaillit pas seulement de la technique, mais a aussi une autre source?

Dans ce cas-là, la révolution totale n'est pas la révolution technique, et le renversement de la technique ne devrait pas mener à la réconciliation totale, mais seulement à des formes nouvelles – dirions-nous plus humaines? – d'aliénation!

Cette pensée n'apparaît nulle part explicitement chez l'auteur, mais il semble souvent en avoir une sorte de pressentiment.

Le livre d'Axelos vaut d'être cité comme un travail sérieux, comme une tentative radicalement menée pour aborder Marx sous un angle nouveau. On se demande tout de même à la fin si cet optimisme de «la conquête planétaire en tant que réconciliation», qui attend son salut de la technique, n'a pas infiniment dépassé les espoirs de Marx lui-même.

Danilo PEJOVIĆ

Robert C. Tucker: *Philosophy and Myth in Karl Marx*

Cambridge University Press, 1961, 263 pp.

It is usually too simple a procedure to divide a book into its «good» and «bad» sides. But there are books where such a procedure is justified, books which are so unequal and contradictory that the reviewer without falling into

self-contradiction can both »praise« and »blame«, them. In my opinion Tucker's *Philosophy and Myth in Karl Marx* is a book of this kind. It has its successful parts where the author corrects certain widespread prejudices about Marx, but it also has parts which contribute to the generation of new misunderstandings.

Tucker sees very well that one should distinguish between Marx's authentic Marxism and later Marxism; as the subject of his study he has chosen »Marx's own Marxism – its pre-history in German philosophy before Marx, its genesis and evolution in Marx's mind, and its basic meaning« (p. 11).

In discussing the prehistory and genesis of Marx's thought Tucker rightly points out both the decisive importance of Hegel, and also Marx's own originality even in his »Hegelian« phase. He also insists that after having suffered the influence of Feuerbach Marx did not simply reject Hegel. Feuerbach in fact »cured« Marx of his Hegelianism by giving him a life-long case of the disease, so that the new „anti-Hegelian“ Marx was in a sense »more Hegelian than ever« (p. 97). In stressing the decisive importance of Hegel for the formation of Marx's thought, Tucker does not diminish the impact of Feuerbach, and he emphasizes the often overlooked influence of Moses Hess.

In studying the evolution of Marx's own Marxism Tucker rightly maintains that there is »an underlying continuity of Marx's thought from the early philosophical manuscripts to the later stage« (p. 7), and he opposes the thesis that it is possible to discover two basically different Marxisms, even in the work of Marx himself. Accepting the division into »original« and »mature« Marxism, Tucker maintains that »the foundations of mature Marxism were laid in the act of creating original Marxism« (p. 167). In accordance with this he criticizes not only those who deny unity in Marx's thought, but also those who like Herbert Marcuse assert that Marx's early writings were »merely preliminary stages to his mature theory, stages that should not be overemphasized« (p. 168).

Through an analysis of the texts of Marx and Engels Tucker successfully shows that neither of them recognized the existence of two Marxisms and that Marx himself regarded his manuscripts of 1844 as the birthplace of mature Marxism (p. 170). A continuity connects

Marx's *Economic and Philosophical Manuscripts, Draft of the Criticism of Political Economy and Capital*, so that Marx's *Capital* is »simply a form in which he completed the book he started to write in his manuscripts of 1844.« (p. 204). In stressing the unity of all the »economic« works of Marx, Tucker rightly criticizes the view that Marx was a political economist and asserts that Marx »always remained a critic of political economy« (p. 204). He also rejects the assumption that Marxism is »a scientific system of thought« (p. 12) and the view that Marx was the founder of »dialectical materialism« conceived as a doctrine of nature separated from human history. According to Tucker dialectical materialism in this sense is »a development of the later, scholastic period of Marxism«, a period which to be sure began within the lifetime of Marx, but in the later writings of Engels, not in those of Marx.

Tucker regards self-alienation to be the central concept of original Marxism. »Original Marxism presented history as a story of man's self-alienation and ultimate transcendence of it in communism« (p. 188). Mature Marxism retells the tale in other words. »It remains however, essentially the same story« (p. 188).

We can largely agree with the ideas summarized so far. One should mention however that these are not the original thoughts of Tucker although he expresses them in his own way. They show that he agrees with a number of contemporary thinkers who in recent decades have revolted against the misinterpretation of Marx's thought in Stalinism, and returned to Marx himself in an attempt to rediscover his authentic thought. There have been relatively few such endeavours in the English speaking area so far (although some that there have been are very important, such as those of E. Fromm). Thus the authentic thought of Marx is still insufficiently known there. Through emphasizing certain of the basic truths about Marx's thought, Tucker's book can therefore still play a positive role in the English speaking countries.

However the ideas presented above represent only the first step towards an understanding of authentic Marxism. This is not to say that Tucker does not take more than the first step. Going boldly into further analysis, he even achieves a considerable degree of originality; unfortunately just where he is most original, he is also weakest.

In the section on German classical idealism Tucker shows a tendency to a doubtful psychoanalytic approach in historico-philosophical analysis. He maintains that Kant's philosophy »identified the neurotic personality as the normal man« (p. 38). In a reinforced form the same criticism is directed at Hegel. According to Tucker Hegelianism is an anti-Christian »religion of self-worship« and a »colossal embodiment and rationalization of pride« (p. 43). Solipsism is for Hegel »the philosophical goal and ideal« (p. 54), and knowledge is for him »aggrandizement of the self through aggression against the object« (p. 61), an »acquisitive process« through which the greedy knowing self appropriates all the world forms as its private property (p. 62). The generic tendency of man according to Hegel as interpreted by Tucker is megalomania (p. 66)!

Feuerbach's opposition to religion is regarded by Tucker as »more anti-Hegelian than anti-Christian«. Hegelianism is »a philosophical and religious affirmation of pride«, whereas Feuerbach's philosophy, despite its apparent atheism, »contains elements of a critique of pride« (pp. 93-94). According to Tucker Marx followed Feuerbach in such an anti-pride orientation. Perhaps the essential difference between Marx and Hegel can be most clearly seen in their attitude towards the acquisitive drive. »For Hegel the appropriation of the world cognitively as property of the ego is the way in which the spirit's self-alienation is overcome and freedom is achieved. For Marx it is just the reverse. The acquisitive striving is the force that turns man's creative activity into compulsive alienated labour and depersonalizes him. It is the ground and source of his alienation from himself« (p. 143).

The supreme concern and the central theme of Marx's thought was always man's self-alienation and its transcendence. In this Marx was »very modern and in advance of his time« (p. 238). But how did Marx conceive self-alienation? In reminding us that »alienation" is »an ancient psychiatric term meaning loss of personal identity or the feeling of personal identity« (p. 144), Tucker maintains that Marx used this term exactly in this, psychological-psychiatric sense. The process of self-alienation, as described by Marx, is according to Tucker »a recognizable psychiatric phenomenon, a sickness of the self« (p. 144).

Although at first he generally maintains that Marx conceived alienation as a psychological, or psychiatric term. Tucker later corrects himself in making a difference in this connection between »original« and »mature« Marxism. Whereas original Marxism interpreted alienation psychologically, the conflict of the alienated man with himself later became the conflict between »work« and »capital«. »Self-alienation was projected as a social phenomenon, and Marx's psychological system turned into his apparently sociological mature one« (p. 175).

This change of system is especially reflected in that the »mature« Marx does not speak about self-alienation any more. But this does not mean that the content of the idea disappeared. Self-alienation was merely transformed into a social relation of production and got a new name. The »division of labour« became »the comprehensive category of mature Marxism corresponding to the category „self-alienation" in original Marxism« (p. 185). After 1844, Marx »read the division of labour as alienation. That is, he found the same meaning in the division of labour that he had previously found in the idea of alienation« (p. 188). In trying to substantiate this assertion, Tucker observes: »In fact, all the symptoms that Marx had previously treated under the heading of „alienation" are now attributed to the disease of division of labour« (p. 190).

The picture of alienation painted by the young Marx is extremely highly valued by Tucker: »No work of literature or psychiatry known to this writer has portrayed with comparable descriptive power the destructive and dehumanizing essence of the neurotic process of self-alienation« (p. 215). But Marx's decision to treat self-alienation as being, for all practical purposes, a social relation of man to man, a decision allegedly made in 1844, is regarded by Tucker as »fateful« (p. 215). Through this decision Marx turned from philosophy to myth. From now on he represented the »internal Inferno« in the alienated man as an »external Inferno« in society (p. 226).

Tucker thinks that according to his inner nature alienation is neither a fact of religion, nor a fact of political economy. »Inherently or in itself it is a fact of the life of the self, i. e. a spiritual or, as we say today, psychological

fact... No matter how many individual men may belong to this category it is always an individual matter» (pp. 239, 240). Therefore alienation can not be overcome through social action, especially not through violent action, but only by a »moral revolution« in the individual, »a revolution within the self« (p. 241).

Tucker holds that Marx was originally within reach of the insight that alienation is essentially a fact of individual psychology. This is seen from his assertion of 1843, that man alienates himself from himself when he produces under the pressure of an »egoistic need«. But Marx »failed to trace this egoism to its real source within the personality of the alienated individual himself«, and this is why he also failed to understand that »it is only there, and by the individual's own moral effort, that the egoism can be undone and the revolutionary „change of self“ achieved« (p. 240).

However not only did Marx not arrive at an adequate understanding of means for transcending alienation. In a very important sense, his whole system represented a flight from it. »Magnifying the problem to the proportions of humanity in general, Marx exempted alienated man in particular from all moral responsibility for striving to change himself. Self-change was to be reached by a revolutionary praxis that would alter external circumstances, and the war of the self was to be won through transference of hostilities to the field of relations between man and man. Men were told, in effect, that violence against other men was the only possible means by which they themselves could become new men. Not moral orientation but escape was the burden of this message. Marx created in Marxism a gospel of transcendence of alienation by other means than those which alone can encompass the end, a solution that evades the solution, a pseudo-solution« (p. 241).

We cannot here enter into a discussion of all details of Tucker's interpretation and evaluation of Kant, Hegel, Feuerbach and Marx. But we must say something at least about his main interpretative thesis that the »original« Marx conceived alienation as a »psychological«, and the »mature« Marx as a »social« fact, as well as about his basic belief that alienation was a fact of individual psychology which can be

overcome only at an individual psychological level, through the personal moral efforts of individuals.

First of all it is an untenable view that the young Marx up to 1844, conceived alienation as a fact of individual psychology. In his essay »Toward the Critique of Hegel's Philosophy of Right« to mention just one example, Marx says that man is »no abstract being, squatting outside the world« that he is »the world of man, the state, society«, and in accord with this he maintains that the task of philosophy, »once the saintly form of human self-alienation has been unmasked, is to unmask self-alienation in its unholy forms«. As such »unholy« forms, »law« and »politics«, consequently certain forms of man's social life are mentioned. In the same essay Marx maintains that man's alienation cannot be abolished through philosophical criticism only, because the weapon of criticism cannot be a substitute for the criticism of weapons, and material force can be overthrown by material force only. As such a material force Marx in the same essay discovered the proletariat, and he proclaimed that the head of man's emancipation is philosophy and its heart the proletariat. How one can maintain then that Marx at that time conceives alienation and de-alienation as individual psychological phenomena which can exist only at an individual-psychological level?

It would be odd to the point of actually being ridiculous to maintain that Marx conceived alienation as a fact of psychology, psychopathology, or psychiatry in his *Economic and Philosophical Manuscripts*. Tucker is himself obviously aware of this when he observes that the lever of the metamorphosis of the psychological conception of alienation into a socially interpreted division of labour should be sought in »Marx's decision in the manuscripts of 1844, to treat man's self-alienation as a social relation between the working man and another man outside him« (p. 185). However what appears to Tucker as a special decision taken in 1844, is only one of the aspects of Marx's conception of alienation which had been developed in the *Manuscripts*, a conception according to which self-alienation is not only (and not in the first place) either a »psychological«, or a »sociological« category, but is first and foremost a category of general philosophy, a category of »ontology« and »anthropology«. Self-alienation as it is analysed by Marx in his

Economic and Philosophical Manuscripts is something which can occur and actually does occur both with the individual man and with society, and not only with the »psychological« aspect of man's life, but also with all the rest of them, with man as an integral being. This is why Marx even in this period does not see the road towards de-alienation either in an »internal moral rebirth« of individuals, or merely in a social action changing »external circumstances«, but in a simultaneous »internal« and »external« revolutionary transformation, in a revolutionary praxis the essence of which is (as he observes in his third thesis on Feuerbach) in the coinciding change of circumstances and self-change.

The decisive message of the whole work of the »young« Marx is that the revolutionary change of inhuman »external circumstances« is impossible without »inner« free, humane personalities which are ready to fight for such a change, and the full afflorescence of free personalities is impossible without a resolute change of inhuman social »circumstances«. The »mature« Marx remained faithful to his »original« viewpoint. The thesis that Marx originally conceived alienation psychologically is also unfounded, and thus the thesis that the mature Marx conceived alienation as an exclusively social fact is artificially constructed. The thesis that »division of labour« means for the mature Marx the same thing as self-alienation for the »original« Marx is in particular wrong. Neither for the »young« nor for the »old« Marx were self-alienation and division of labour the same thing, but the division of labour is one of the forms and expressions of man's self-alienation, that form which characterizes the sphere of work (and this is however merely one of the spheres in which self-alienated man exists). Tucker says rightly that Marx ascribes to the division of labour all those characteristics which in other places, in his early writings, he ascribes to alienation. But it does not follow from this that self-alienation and division of labour are one and the same. It only means that division of labour as one of the forms of self-alienation, has all the general characteristics of self-alienation.

All Tucker's objections directed against Marx's alleged reduction of the problem of de-alienation to the problem of the »external« circumstances, are unjustified for the simple reason that Marx never reduced the problem in such a way. On the contrary one could rightly object that Tucker in his insistence on the »moral revolution« and »inner change« as something which can be achieved quite independently from »social revolution« and from »external changes« does not oppose to Marx a »higher« and »profounder« conception, but only one variant of those one-sided, essentially conservative, and even reactionary conceptions which Marx knew, had in mind and in his work transcended.

When he ascribes to the »mature« Marx the conception of alienation as a social phenomenon, and appropriates to himself – a consistent development of the vague anticipation of the young Marx about alienation as a psychopathological phenomenon which can be abolished only through an internal moral change, Tucker in fact ascribes to Marx a caricature of one element or aspect of his integral conception, and appropriates to himself a caricatured form of another. However Marx's conception is in neither of the two aspects (and especially not in their caricatures), and it is not even a synthesis of them. Alienation and de-alienation are for Marx primarily neither psychological, nor sociological phenomena, they are ontologico-anthropological. That philosophical angle of approach which is indispensable to see the phenomenon of alienation in the right way obviously remained strange and inaccessible to Tucker. Therefore, in rejecting the classification of Marx among »economists« and »scientists« he does not know where to place him; so he counts him among »moralists«, more specifically among the »moralists of a religious kind« (p. 21).

A choice between objective science and subjective morals seems unavoidable to those who do not understand the essence of philosophy as an activity through which the opposition between »science« and »morals«, between a mere factual »is« and unfounded evaluative »ought« is transcended and abolished.

Gajo PETROVIĆ

Šveta Lukić: *Estetička čitanka*
(*Ästhetisches Lesebuch*)

Nolit, Beograd, 1964, 240 Seiten

Der Autor des Ästhetischen Lesebuchs ist dem jugoslawischen Lesepublikum nicht unbekannt; er ist ein aktiver, beharrlicher und fruchtbarer Publizist. Neben der Publizistik und seinen Essays verfolgt er breitere theoretische Präzisionen. Bis jetzt hat er vier gesonderte Bände veröffentlicht, von denen das Buch *Kunst und Kriterien* (Prosveta, Beograd 1964) eine theoretisch-ästhetische »Studie« darstellt, und der letzte Band, das *Ästhetische Lesebuch* – nach den Worten des Verfassers selbst – »ergänzt die Darlegungen« früherer Abhandlungen, und »mancherorts geht es noch weiter in der Aufrollung der allgemeinsten Fragen der Ästhetik« (S. 236). Man sollte auch nicht die Anmerkung (S. 235) übersehen, dass »ein Zyklus von Texten die Grundlage dieses Lesebuchs bildet«, die der Verfasser in *Borba*² veröffentlicht hat, wobei er aber stets die Gesamtdarstellung im Auge hatte; diese Anmerkung erläutert nämlich recht gut die heterogene Struktur des Buches.

Aber das Ästhetische Lesebuch ist als Buch im Ganzen völlig logisch konzipiert. Ausgehend im ersten Teil (*I. Irrtümer um die Kunst*, S. 9–59) von der Abrechnung mit einigen grundlegenden Missverständnissen und fehlerhaften Positionen, die ziemlich verbreitet sind, ja eine gewisse Popularität genießen, geht er im zweiten Teil (*II. Zum »Kern« der Kunst*, S. 63–142) zur Entwicklung seiner Thesen über die wichtigeren ästhetischen Probleme über, um im dritten Teil (*III. Erforschung der Kunst*, S. 145–231) mit der Analyse verschiedener Gebiete der einzelnen Künste zu enden; er fügt ihnen einige Bereiche hinzu, die – seiner Meinung nach unberechtigt – als ausserästhetisch aufgefasst werden.

Die Polemik gegen die Standardirrtümer (den ersten Teil des Buches) beginnt Lukić mit der präliminären allgemeinen Bestimmung des Gebiets der ästhetischen Forschung und die Diskussion mit dem Abgrenzen der Aufgaben der Ästhetiker und Kritiker, um sich danach auf eine Reihe sehr verbreiteter fehlerhafter Einstellungen »praktischer« Natur zu stürzen, praktisch in Bezug auf das Leben der Gesellschaft und auf

die Kultur; besondere Berücksichtigung finden die jugoslawische Gesellschaft und Kultur. Die weit verbreiteten Halb-ästhetiken des populären Tvns, offizielle oder nicht, sind seiner Meinung nach verwurzelt (und Lukić scheint hier das Wesen der Sache lucid und präzise getroffen zu haben) in der Inertion, der Trägheit, in der »Faulheit des Geistes«. Viele Irrtümer aber sind die Folge von Unbildung, die jedoch nicht immer eine Folge der gesellschaftlichen Benachteiligung bestimmter gesellschaftlicher Schichten oder des niedrigeren Lebensstandards ist; dazu zählen Irrtümer aus denen eine fehlerhafte Einstellung zu den breiten und breitesten Schichten herrührt, die sehr oft, bewusst oder unbewusst, im Wesen verächtlich, mit der Formel »Kunst für die Massen« operiert, durch die beide degradiert werden, sowohl die Kunst als auch die Massen.

Im dritten Teil des Buches, welcher der Untersuchung einzelner Kunstgebiete gewidmet ist, kommt die literarische Erudition des Verfassers zu Wort. Es zeigt sich, dass er eigentlich auf literarisch-essayistische Weise Zugang zu allen Problemen sucht, denen er als Kritiker gegenübertritt. Wenn er zum Beispiel über den essayistischen Roman spricht, leistet er sein Bestes. Gewiss ist er dann seiner selbst am sichersten, sicher in Bezug auf das Material. Die Charakteristiken, die er von etwa zehn Schriftstellern entwirft, fast alle annehmbar, sind brillant; wir müssen ihnen, dass sie als persönliche Stellungnahmen auch begründet sind, zugestehen, wengleich wir mit Lukić' Beurteilung nicht übereinstimmen und obwohl manche Einschätzungen uns verfehlt, die Parallelen zu weit hergeholt zu sein scheinen (etwa die Parallele Pasternak-Proust).

Die Betrachtungen über das Theater, mit denen der erwähnte dritte Teil beginnt, sind interessant, gehen aber zu sehr auf Einzelfälle ein und beschränken sich meist auf unsere heimische, jugoslawische, lokale Dramatik. Und so sind sie, trotz all ihrer möglichen Berechtigung, deskriptiv. Mit seiner beschreibenden Methode scheint der Autor manchmal auf etwas wie eine phänomenologische Analyse und Deskription zu zielen, der er aber – das ist aus allem ersichtlich – nicht gewachsen ist. Ausserdem erlaubt ihm da nicht der Rahmen

* Belgrader Tageszeitung.

seiner Darstellung, die Teil eines Lesebuches ist, das als solches genügend populär gehalten sein muss.

Wenn man in dem Kapitel, das Fragen der Literaturwissenschaft behandelt, von den etwas unklaren Beziehungen zwischen »Leser« und »Kritiker« absieht, sind die anderen Ausführungen nicht unannehmbar. Das ist aber nicht der Fall bei der Behandlung »ausserästhetischer« Gebiete. Die Ausgangspunkte sind berechtigt und verständlich, und so kann man dem Abschnitt, in dem der Autor mit Sympathie für die sog. »mündlichen Kunst« Partei ergreift, leicht folgen. Aber bei der These »Sport als Kunst« geht ihm der Atem aus, es mangelt ihm an Argumenten. Nicht, dass diese These unmöglich wäre, aber in der Welt des Sports, wie wir sie kennen, und mit den Argumenten, die Lukić anführt, ist die These verfehlt. Oder wir haben zumindest ein »ideales« Gedankengebäude vor uns, eine Idealisierung von derselben Art wie die gesellschaftlichen Verfassungen in den verschiedensten »Sonnenstaaten« von Platons Politeia über viele gutgemeinte oder geheuchelte Utopien bis heute.

Der Eindruck, den das Buch im ganzen macht, ist positiv. Man muss gestehen: in Jugoslawien gibt es nicht zu viele Bücher dieser Art. Lukić' Beobachtungen sind scharf und nüchtern. Die kritische Beurteilung und die Aufdeckung vom Schwächen liegt ihm, und so sollte man ihn, entsprechend seinen Worten über die eigene Bestimmung, vorzugsweise als Kritiker ansehen. Er reagiert immer unmittelbar, aktuell; sehr oft bleibt er ganz in der aktuellen, nächstliegenden Aufgabe, dem Thema des Tages befangen. Der Fundus der Erudition auf dem Gebiet der Literatur und Ästhetik, der geahnt wird, ermöglicht ihm nicht, aus der Leere oder aus einem erst angefangenen Wirbel von Gedanken schnell zu reagieren. Seine Darstellung ist immer ernsthaft, ein wenig belehrend. Er ist manchmal geistvoll, aber das ist der Geist einer etwas verhaltenen Ironie, die um sich zu zeigen, eine etwas grössere zusammengesetztere Maschinerie in Bewegung setzen muss. Auch in der Phrasierung ist er manchmal geistvoll, doch nicht oft genug für seine essayistische Art.

Man kann nicht an der Frage vorbeigehen: Warum nennt Lukić sein Buch Ästhetisches Lesebuch? Eine ästhetische Fibel ist es nicht, das ist sicher; denn

es liefert weder eine Erklärung komplizierter Sachverhalte noch abgeschlossene Forschungsergebnisse, und es ist auch in der Darstellung nicht ausgewogen. S. Lukić hat sein Buch nach seinen eigenen Worten für Amateure bestimmt. Indem er gegen weit verbreitete populäre (in seinem Sinne könnte man »amateurlhafte« sagen) Irrtümer polemisiert, will er in populärer Darstellung dennoch eine populäre kritische Beziehung zu den Phänomenen der Kunst herstellen. Es geht ihm sichtlich darum, einige ästhetische Vorurteile, die sich durch ein halbwissenschaftliches und »pseudowissenschaftliches Gewand in zuverlässige Kriterien zu verwandeln suchen, zu zerschlagen. Die Mehrzahl seiner polemischen Stellungnahmen ist berechtigt, sie haben also ihre raison d'être. Man kann wirklich sagen: Schade, dass solch ein Buch bei uns so seltener Gast ist. Es ist nicht systematisch im Sinne eines ästhetischen Systems, doch es ist auch kein Versuch, alle Grundprobleme der Ästhetik systematisch zu analysieren; aber es behandelt der Reihe nach die typischen Probleme und Situationen des heutigen Klimas des öffentlichen Verhältnisses zur Kunst. Es ist eigentlich eine Beschreibung bestimmter Aspekte der Position der Kunst, für sie selbst, für den Menschen unserer Zeit überhaupt und insbesondere in Jugoslawien. Es ist ein Versuch der Klärung einiger trüber Gewässer, ein Versuch, einige mögliche (praktische!) Lösungen sogar praktisch zu trassieren.

Es bleibt noch ein Gespräch übrig, das auf den zentralen, zweiten Teil des Buches zielt, das im ersten Teil dieser Darstellung nicht zufällig ausgelassen worden ist. In ihm müsste dem Titel und der Einordnung ins Gesamtwerk nach die theoretische Struktur und Grundlage der Auffassungen des Verfassers am besten zum Ausdruck kommen.

Gelangt man aber in der Forderung bis zu diesem Punkt, dann wird man gewahr, dass Lukićs Darstellung trotz der bisherigen positiven Beurteilung einen schärferen theoretischen Massstab nicht verträgt. So sehr der Autor auch die einheitliche theoretische Basis seines Buches deklariert, es gibt diese Basis nicht. Vielmehr hat das Buch eine theoretisch heterogene Struktur: Es stellt eine geschickt geschaffene publizistische Vereinigung von ganz disparaten, ja zufälligen Reaktionen und Fragmenten dar. In diesem zentralen Teil des Buches

unter dem Titel *Zum »Kern« der Kunst* wird der Leser vergebens Schwerpunkte einer theoretisch-ästhetischen Auffassung suchen. Die grundlegenden theoretischen Erörterungen, welche die Untertitel dieses Teils versprechen: *Integrale Bedeutung der Kunst, Erkenntniswert der Kunst (Gnoseologie in der Poesie), Das ethische Moment, Der psychologische Aspekt (Die Probleme der Psychologie des Schaffens)*, usw. – bleiben aus: sie sind schlechterdings falsche Titel. So wird uns unter »Psychologie der Kunst« eine willkürlich bearbeitete Enquete oder eine Reihe von Impressionen serviert; die Materie ist an sich sehr interessant, nur entspricht sie kaum dem im Titel angeschlagenen Thema. Von einer Analyse des gnoseologischen oder ethischen Aspektes der Kunst im theoretischen Sinne ist keine Rede.

Vielleicht ist dieses Übereilen in medias res kritisch präventios, und man sollte von Anfang an beginnen, bei der Absicht des Autors. Lukić wünscht nämlich »wenigstens Grundzüge eines realen (sic!) ästhetischen Denkens« hervorzubringen (S. 11). Obwohl unklar ist, wie ein Gedanke real sein kann (hölzernes Eisen!), wollen wir annehmen, dass der Autor eine gewisse realistische Position einnehmen wollte. Wir erfahren, dass die Hauptthese dieses ästhetischen Lesebuchs: »Die Kunst ist zusammengesetzt und polyvalent« (S. 129) ein Leitmotiv ist, das sich explicite (vgl. S. 140 und an anderen Stellen) oder implicite durch das ganze Werk hindurchzieht. Demzufolge müssen wir in gleicher Weise um die Bestimmung der Ästhetik d. h. ihrer Aufgaben, ihres Gegenstandes und sogar um ihre Existenzmöglichkeit überhaupt besorgt sein... denn die Kunst, so »zusammengesetzt« und »polyvalent«, könnte uns immer wieder entgleiten und damit eine Ästhetik überhaupt unmöglich machen. Entsprechend der Deklaration des Autors, »dass es möglich und unumgänglich ist, die Kunst zu erforschen und ihre besonderen rationalen Regeln und Prinzipien zu entdecken« (S. 14), sollte man definieren, was die Ästhetik will und kann, und dann werden sich die Absichten des Autors zeigen. Er glaubt, »dass die Ästhetik sich mit den wesentlichen, allgemeinsten Fragen der Struktur der Kunst, ihrer Entwicklung, ihrer Stellung im System der menschlichen Aktivität« (S. 18) beschäftigt; und damit wäre alles in Ordnung. Aber er will, dass die Ästhetik »philosophische Kritik der Kunst sei« (ibidem). Dass eine philoso-

phische Kritik der Kunst bestehen kann, steht fest; dass es eine philosophische Kritik der Wirklichkeit gibt und dass man die Philosophie im Ganzen als eine Kritik »der Realität« (eigentlich der Welt) begreifen kann, steht auch fest; aber dass die »philosophische Kritik der Kunst« Ästhetik sei, das stimmt nicht; denn eine solche Ästhetik setzte schon eine philosophische Kritik voraus, die auf einer früheren philosophischen Ästhetik begründet worden ist, diese wieder ... usw. Und umgekehrt: Sie setzt eine ganz neue Philosophie voraus. Noch unklarer wird die Stellung der »allgemeinen Ästhetik«, welche die »philosophische Kritik der Kunst« sein soll, wenn als ihre Aufgabe »die Forschung nach ... gemeinsamen Nennern« (S. 132) in der Kunst aufgestellt wird, obwohl etwas früher festgestellt worden ist, dass wir »uns hier nicht mit den altertümlichen metaphysischen Spekulationen über die Schönheit bzw. die Natur, das Wesen der Kunst beschäftigen« (S. 63); aber noch in demselben Kapitel stellt der Autor fest, dass er gerade die »ontologische Perspektive der Kunst geschildert habe« (S. 68), und sagt gleich danach, »das bedeute noch nicht, dass es möglich sei, die echte Ontologie der Kunst zu konstituieren« (ibidem), denn »das Allgemeine sei schwer durch das Allgemeine auszudrücken« (ibidem) usw. usw. Wenn auch unter *Wesen* und *Wesenheit* gewöhnlich dasselbe verstanden wird, wenn auch *Metaphysik* und *Ontologie* nicht (als Wort) dasselbe bedeuten müssen, aber sie können dasselbe bedeuten, und wenn auch *Wesen* und *Wesenheit* noch nicht dasselbe sind, was der gemeinsame *Nenner* einerseits und *das Allgemeine* und *das Allgemeinste* andererseits* sind, aber an diesem Wirrwarr ist doch nicht nur unsere Sprache, die ... die Reste des einmal allmächtigen ästhetischen Apsolutismus beibehalten hat, und noch nicht genügend auf eine modernere Weise ausgebaut worden ist« (S. 63) schuld, sondern gerade diese »modernere Weise« der Disziplinosigkeit und Inkonsequenz des Denkens.

Offenkundig sind die theoretischen Ausgangspositionen von Lukić Ästhetischem Lesebuch undefiniert, ja widerspruchsvoll und die Grundbegriffe unklar; damit fällt die Illusion von der

* Man könnte vergleichen, was Lukić selbst darüber in demselben Buch sagt, als er von Hegels Dialektik spricht.

theoretischen Einheit und Begründung seiner Auffassungen. Man weiss nicht, was die ästhetischen Forschungen eigentlich bezwecken, d. h. was der Gegenstand und die Aufgaben der Ästhetik sind, was man will und kann und was man nicht will und nicht kann. Deshalb muss das Fingieren wegfallen, dass sich hinter der »populären« Auslegung für »Amateure« ein kompliziertes Laboratorium von subtilen und schwierigen gedanklichen Analysen, philosophisch dunkel und schreckhaft in seiner düsteren Ernsthaftigkeit, verbirgt, das zu betreten der Autor dem Leser rücksichtsvoll erspart (vgl. S. 134). Diese Erkenntnis muss auch dem Autor des Ästhetischen Lesebuchs nützlich sein als ein Korrektiv.

Die theoretischen Auffassungen in Lukić' Ästhetik verschliessen sich also jeder prinzipiellen Diskussion. Man kann mit ihm über eine Reihe sehr interessanter Thesen im Detail diskutieren, die manchmal sehr gut, dann wieder recht unvorsichtig formuliert sind.

Abschliessend soll ausdrücklich festgestellt werden: Der zweite Teil dieser Besprechung steht keineswegs im Widerspruch zum ersten, noch soll aus dieser kurzen Kritik der theoretischen Ausgangspunkte des Verfassers gefolgert werden, dass das Ästhetische Lesebuch ein schlechtes Buch sei. Es bleibt mit Rücksicht auf die Brauchbarkeit einer grösseren Zahl detaillierter Einzeldarstellungen ein gutes populäres Handbuch, wie es der Verfasser schreiben wollte. Es wäre ein wahres Glück, wenn sich die Mehrzahl der »Ästhetiker« und Kritiker auf Lukić' Niveau erheben und mit den meisten seiner Thesen übereinstimmen würde. Das Buch muss nur dann als misslungen betrachtet werden wenn man es als Grundlage allgemeingültiger theoretischer Erwägungen betrachtet. Damit hat man S. Lukić in Sachen der Kunst keineswegs disqualifiziert. Zurechtfinden im praktischen Leben wie auch im Material der Kunst muss noch nicht Zurechtfinden in der Theorie bedeuten; auch das Umgekehrte ist allgemein bekannt, dass nämlich die Theoretiker gewöhnlich sehr »unpraktische« Leute sind. Zugegeben, wenn man diese SchlussThese nicht eben ganz philosophisch auffasst.

Zlatko POSAVAC

Vera S. Erlich: *Porodica u transformaciji* (*La famille en transformation*)

»Naprijed«, Zagreb, 1964, 490 pages.

Vera S. Erlich est déjà connue de nos lecteurs âgés pour ses travaux dans le domaine de la pédagogie et de la psychologie modernes d'avant-guerre (psychologie individuelle d'Adler, méthode Montessori, etc.). Son orientation l'a amenée progressivement à entrer en contact avec les instituteurs progressistes qui formaient la section 3. du Corps pédagogique de Zagreb. Ces instituteurs, en particulier ceux de Bosnie, l'ont vivement engagée à entreprendre des recherches sur la femme yougoslave, ce qui comporte aussi des études sur la famille. C'est ainsi qu'en 1937, trois cents villages de notre pays ont fait l'objet d'une enquête, comme le sous-titre du livre le spécifie. Vera S. Erlich a bénéficié de l'assistance de spécialistes connus, économistes, ethnologues, sociologues, tels que le professeur R. Bičanić, Đorđe Tasić, Sreten Vukosavljević, M. Branislavljević, etc. Notons que c'est Marie Jahoda, auteur d'un manuel de méthodologie de recherche sociologique bien connu, qui lui a apporté son aide pour l'élaboration quantitative, la mise au point finale ayant été faite avec l'assistance des anthropologues américains Kroeber et Lowie. Vera S. Erlich a dû fuir les Oustachis, et c'est par le plus grand des hasards que les matériaux du livre ont été conservés. Non seulement cette entreprise scientifique – exécutée à l'instigation et avec l'aide des instituteurs progressistes de gauche, qui ont mené l'enquête sur le terrain – est la première entreprise scientifique de cette ampleur réalisée sur la base de l'enquête, et constitue à ce titre une véritable aventure scientifique, mais le manuscrit lui-même a connu la même destinée. L'ayant aujourd'hui entre les mains, nous pouvons affirmer qu'on y trouve une image tout à fait remarquable de notre société avant la révolution socialiste imminente, image saisie et fixée d'une façon étendue et approfondie, vision de l'époque mais aussi base pour des études futures. Cette constatation dit à elle seule la valeur de l'œuvre.

Quelle est la valeur scientifique de l'ouvrage? Il est probable que ceux qui connaissent bien notre village et les

rappports familiaux qui y règnent pour-
ront souvent contester les observations
et les conclusions de l'auteur. Mais
l'essentiel n'est pas là. Il nous semble
que la valeur scientifique de l'oeuvre est
à chercher d'abord: a) dans la tenta-
tive de remplacer la méthode ethnolo-
gique classique par le procédé moder-
ne d'élaboration quantitative, et b)
dans l'étude culturo-comparative et de
développement de sept types de famille
de notre pays, ce qui correspond à un
cycle de développement important et
caractéristique.

La quantité massive des matériaux
rassemblés à partir des questionnaires
exigeait déjà l'élaboration quantitative.
Cette dernière n'était en usage à cette
époque, dans le domaine de la recher-
che ethnologique, ni dans notre pays
ni dans le monde, et l'on en était aux
premiers essais de remplacement de la
méthode monographique classique par
l'élaboration statistique. Il va de soi
que les unités de base utilisées pour
cette recherche furent les villages, et
non les familles. Ces villages furent au
nombre de 305. Était-il judicieux de
prendre comme unité le village et non
une famille en particulier? Absolument.
si l'on considère l'intégrité de la famille
villageoise à l'intérieur de la commu-
nauté du village. C'est d'ailleurs ce
qu'a pu mettre en évidence l'élaboration
même, en dégagant certains types de
famille classés par domaine culturel, et
non pas d'après des critères de divi-
sion du travail social, de profession ou
d'instruction. Étant donné la significa-
tion particulière de la culture traditi-
onnaelle dans le village, il est tout à fait
fondé de prendre ce dernier comme
unité d'élaboration. Ceux qui connais-
sent la régularité des réactions et du
comportement des individus dans le do-
maine culturo-historique, ne s'étonne-
ront pas d'apprendre que dans l'élabo-
ration des matériaux un Viennois con-
naissant à peine notre langue ait pu de-
viner à l'avance de quelle région pro-
venaient les réponses aux questionnaires.

Aucun doute ne subsiste sur la valeur
du procédé de l'auteur qui part du prin-
cipe que chaque région porte non seule-
ment un cachet culturel qui lui est pro-
pre, mais aussi un cachet historique,
autrement dit que toutes les régions
présentent différents degrés de dévelop-
pement. Il a fallu naturellement déter-
miner pour chaque région des frontières
d'âge ou d'ancienneté. Comme critère
d'ancienneté dans l'organisation de la
famille, l'auteur a pris la stabilité des

rappports patriarcaux («là où le compor-
tement des individus est exactement fixé
pour chaque occasion, et où certaines
règles sont considérées par tous comme
éternelles»), et comme critère de nou-
veauté ou de «modernisme», les rappports
dans lesquels le caractère patriarcal de
la famille s'est détérioré sous l'influence
des changements économiques et politi-
ques. Les manifestations les plus incon-
testables de l'ordre patriarcal (dans un
questionnaire comprenant 126 questions)
sont représentées, selon l'auteur, par les
phénomènes suivants: 1). Toutes les fil-
les se marient. Il n'y a pas de vieilles
filles, ou il n'y en a qu'exceptionnelle-
ment. 2). Il n'y a pas de limitation des
naissances par l'avortement, ou il n'en a
qu'exceptionnellement. 3). Le comporte-
ment des fils envers leur père est respect-
ueux ou tout au moins poli. 4). Le frère
exerce son autorité même sur sa soeur
ainée. 5). Les jeunes gens vivent dans la
continence, les rappports préconjugaux
n'existent pas sauf dans des cas excepti-
onnels. Pour les familles caractérisées
par le processus de la «préformation en
mouvement», les caractéristiques les plus
fréquentes se sont révélées les suivantes:
1). La limitation des naissances par avor-
tement est habituelle. 2). Le comporte-
ment des fils envers leur père est dé-
pourvu de respect et les conflits qui
les opposent sont fréquents. 3). Il s'élève
de nombreux différents entre parents et
fils à propos du choix de la fiancée.
4). On compte beaucoup d'adultères chez
les femmes mariées. 5). L'infidélité de
l'époux va croissant. Pour la troisième
phase de développement de la famille,
c'est-à-dire pour l'état que l'auteur dési-
gne du nom de «nouvelle stabilisa-
tion», les manifestations sont les suivan-
tes: 1). Il n'y a pas de communauté fami-
liale. Les fils mariés vivent à part
ou avec les parents, mais hors de toute
organisation communautaire. 2). Les
hommes se marient relativement tard,
d'ordinaire après le service militaire.
3). On compte un grand nombre de fil-
les âgées non mariées. 4). De nombreux
jeunes gens ont des rappports pré-conju-
gaux. 5). Les femmes mariées sont en
règle générale fidèles à leurs maris.

L'auteur a distingué sept types de fa-
mille, d'après l'ancienneté et par rap-
port à l'état patriarcal a) macédonien al-
banais, b) macédonien chrétien, c) bos-
niaque musulman, d) bosniaque chré-
tien, e) serbe, f) croate et g) littoral
(régions côtières - la Côte et la Dal-
matie). Si l'on considère les processus
qui conditionnent la transformation de

la famille, on voit apparaître un mouvement circulaire que met en évidence l'élaboration statistique et analytique. La famille patriarcale la plus stable est la famille de type macédonien musulman; viennent ensuite les familles de type macédonien chrétien et bosniaque musulman. Le processus de dissolution de l'ordre patriarcal atteint la famille chrétienne et bosniaque; dans la famille serbe, le processus est à son point culminant (d'où les conflits intérieurs qui s'y développent tout particulièrement); en Croatie le processus est déjà en baisse et la famille de type littoral est représentative de la «nouvelle stabilisation». Ce qui correspond ici à la notion de «nouvelle stabilisation», c'est la famille citadine contemporaine, où les rapports sont stabilisés sur la base de la division du travail en dehors de la famille, et non à l'intérieur. Notons que les statistiques actuelles permettent que conclure que le processus est toujours en marche. C'est ainsi que l'on note le plus grand pourcentage de procès de divorces dans le district de Belgrade et dans les régions de Serbie, la Slovénie et la Croatie en comptant beaucoup moins. C'est la preuve que les luttes internes dans la famille serbe sont toujours intensives et que la dissolution des rapports patriarcaux est encore en cours.

Ce que cette étude comporte de scientifiquement très important, c'est qu'elle étudie, sur un espace géographique et culturo-ethnique relativement assez réduit, un processus de transformation de la famille qui suppose un recul historique et temporel sensible, et qu'elle dessine de façon tangible, à côté des caractères spécifiques de certaines régions, le processus de développement circulaire ou spiraloïde qui mène de l'ancienne structure stable de la famille à une structure nouvelle, en passant par une phase très critique. A ce titre, cette étude occupe une position exceptionnelle dans la littérature scientifique, et l'on peut affirmer que des ouvrages de ce genre, de type expérimental et non plus seulement historico-comparatif, sont très rares dans le domaine de la recherche concernant les changements sociaux. C'est pourquoi ce livre sera très utile à tous ceux qui s'intéressent à la recherche sociologique et fera naître des hypothèses nombreuses et intéressantes qui demanderont à être vérifiées dans les recherches futures. Naturellement, il serait tout particulièrement intéressant

et fructueux d'entreprendre des recherches de même envergure aujourd'hui, après la révolution de notre pays, ce qui permettrait certainement d'établir des comparaisons révélatrices.

Rudi SUPEK

Ludvik Vrtačić: *Einführung in den jugoslawischen Marxismus-Leninismus*

Organisation / Bibliographie, X + 208 S. D. Redel Publishing Company / Dordrecht-Holland, 1963 Veröffentlichungen des Osteuropa-Instituts Universität Freiburg / Schweiz, Herausgegeben von Prof. Dr. J. M. Bochenski

Das Buch von L. Vrtačić: *Einführung in den jugoslawischen Marxismus-Leninismus* trägt den allgemeinen Titel: *Soviética*. Das soll die zusammenfassende Bezeichnung für Marxismus, Sozialismus und Kommunismus sein. Diese gehören zum Forschungsbereich des Instituts für Osteuropa, das seinen Sitz in Freiburg hat. Die Herausgabe der Bibliographie der jugoslawischen Philosophie obliegt der Abteilung Marxismus-Leninismus in den «nichtsowjetischen kommunistischen Ländern Europas».

Die Zusammenstellung unserer philosophischen Literatur ist nicht vollständig. Das sagt auch der Verfasser in seinem Vorwort. Das veröffentlichte Material soll nur als Aushilfe für eine spätere Ausgabe einer vollständigen Bibliographie dienen. Beim Verfassen seines Buches hat Vrtačić die «Jugoslawische Bibliographie» und bibliographische Veröffentlichungen einiger unserer Republiken benutzt. Die Bibliographie ist nach Verfassernamen geordnet. Die Einleitung gibt eine Übersicht über die einzelnen Disziplinen, über die bei uns geschrieben worden ist. In einem besonderen Abschnitt führt Vrtačić alle Bücher an, die bei uns aus anderen Sprachen übersetzt worden sind. Ebenso werden da gesondert die Bücher angegeben, die nur besprochen und nicht übersetzt wurden.

Das Buch ist als Handbuch für das Studium unserer Philosophie nicht nur bei uns, sondern auch im Ausland gedacht. Deswegen sind die Titel im Text ins Deutsche übersetzt. Das war gewiss

eine grosse und verantwortungsvolle Arbeit. Dass im Texte die Zeichen für \acute{e} und \acute{e} nicht unterschieden werden, kann man wohl entschuldigen. Doch beim Übersetzen ist es dem Verfasser nicht immer gelungen, den Sinn unserer Buchtitel wiederzugeben. So steht z. B. in der Bibliographie der Arbeiten von I. Fohrt (110,1) statt (Marx über Menschenfreiheit) Marx o ljudskoj slobodi die Übersetzung: Marx über Volksfreiheit. Das ist etwas ganz anderes. Ein Aufsatz von V. Sutlić (423, 12) ist völlig falsch übersetzt. Der Titel des Aufsatzes lautet: Martin Heideggerovo mišljenje bitka i »Sudbina zapada« (Martin Heideggers Auffassung des Seins und »Das Schicksal des Westens«) – Übersetzung: Die Meinung Martin Heideggers über den Kampf und »Schicksal des Westens«. »Bitka« bedeutet: das Sein. Folglich handelt es sich hier überhaupt nicht um Kämpfe, wie ins Deutsche übersetzt worden ist. Der mazedonische Titel des Aufsatzes von A. Šarčević (428, 11): Sudbina na razbaštinetot čovek (Das Schicksal des enterbten Menschen) wird übersetzt: Das Schicksal des zügellosen Menschen, was bedeuten würde, dass da von einem zügellosen Menschen die Rede ist.

An einer Stelle sind aus einem einzigen Autoren zwei geworden. Nach der Bibliographie der Arbeiten von Gajo Petrović folgt der Verfasser Petrović Gojko. Diesem Verfasser werden dann folgende Berichte zugeschrieben: Die Arbeit des Kongresses der Philosophen (Der 6. Kongress der Gesellschaft für die Philosophie Deutschlands), veröffentlicht in der Zeitung »Vjesnik« vom 10. 10. 1954, und Savjetovanje filozofa Jugoslavije (Die Konferenz der Philosophen Jugoslawiens), veröffentlicht in der Zeitung »Narodni list« vom 4. 6. 1955. Das ist kein anderer Verfasser, sondern derselbe Petrović Gajo, und die angeführten Schriften sind von ihm.

Man findet auch Fehler in Verfasser-namen. So steht z. B. zweimal Max Mohlenz – statt Max Pohlenz (der durch seine Schriften über den Stoizismus weltbekannt geworden ist). Solche Fehler hätten vermieden werden sollen. Dennoch vermindern die angeführten Beispiele nicht den Wert des Ganzen, dieser ziemlich ausführlichen Bearbeitung.

Im bibliographischen Verzeichnis führt Vrtačić nicht nur grössere Arbeiten an, sondern auch kleine Besprechungen, die nur in der Tagespresse erschienen sind. Neben dem veröffentlichten Werk eines Verfassers sind auch die Besprechungen

über diese Schrift angegeben. Man kann daraus sofort ersehen, wo Besprechungen erschienen sind, wer sie geschrieben hat und wann sie veröffentlicht worden sind. Das ist zweifellos auch für die Verfasser selbst eine sehr nützliche Information.

Gegen das Buch von Vrtačić über den jugoslawischen Marxismus-Leninismus könnte man nichts einwenden, wenn es nur eine wissenschaftliche Bibliographie wäre. Aber im Abschnitt: Organisation I. sagt Vrtačić Unrichtiges über unsere wissenschaftliche Tätigkeit. So erklärt Vrtačić, dass unsere wissenschaftliche Tätigkeit von der Politik kontrolliert werde. Die Universitäten seien völlig politisiert. Die Lage in den Akademien schätzt Vrtačić günstiger ein, denn die Akademien hätten – sagt er – erfolgreicher der Politik Widerstand geleistet. Mit den Universitäten aber sei es aus. Das sei auch daraus zu ersehen – fährt Vrtačić fort – dass den Rektor-, Prorektor- und Dekanwahlen ein starker Druck von aussen vorausgehe. Vrtačić hebt besonders hervor, dass die Studenten der Theologie unter einem starken geistigen Druck und in schweren materiellen Verhältnissen leben müssen. Er ist auch über unsere Kulturpolitik »unterrichtet«. Die Zentralregierung bemühe sich, die Entwicklung der Nationalkulturen so sehr wie möglich zu behindern, denn sie wolle eine gleichgeschaltete jugoslawische Kultur schaffen.

Im Zusammenhang mit den Doktorarbeiten vergleicht Vrtačić die Anforderungen an die Dokorate vor dem Kriege und jetzt. Er sagt, dass die Anforderungen jetzt viel höher sind. Das wäre vielleicht eine Erklärung für die Tatsache, dass es bei uns nicht viele Doktoren der Philosophie gibt. Doch scheint dem nicht so zu sein. Vrtačić hat nämlich eine andere Antwort darauf. Er sagt, dass die jugoslawische Philosophie im Wesen dogmatisiert ist, und in der Dogmatik sei es schwer, etwas Neues zu finden. Mit dieser Entdeckung sollen wir uns nun trösten.

In der Einleitung kann der Leser auch erfahren, in welchen Sprachen bei uns Bücher erscheinen. Das sind folgende fünf Sprachen: mazedonisch, slowenisch, kroatisch, serbisch und serbokroatisch. In Kroatien erscheinen Bücher in kroatisch, in Serbien in serbisch. Und wo werden sie in serbokroatisch gedruckt? In Bosnien, sagt Vrtačić. Da haben wir noch eine Entdeckung!

Vrtačić hat mit seinem Kommentar gezeigt wo in der Wissenschaft politisiert wird: Dort, wo er sitzt. Er suchte nach solch einer Tätigkeit bei uns; erfolglos! Dort bleibt nicht einmal eine Bibliographie von unrichtigen Darstellungen über unsere Wirklichkeit verschont. Das tut sowohl der Objektivität; Abbruch als auch dem Wert des Buches.

Branko BOŠNJAK

Eugen Fink: *Nietzsches Philosophie*

W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart 1960

Nach einigen äusserlichen Merkmalen könnte man auf den ersten Blick den Eindruck gewinnen, dass das Buch von Eugen Fink eine typische Schularbeit ist, die eine systematische Analyse des gesamten Entwicklungsweges Nietzsches zum Gegenstand hat. Da aber Nietzsches Bibliographie heute schon über 4000 Titel zählt, dürfte man annehmen, dass eine chronologische Darstellung sämtlicher Werke Nietzsches an einer Wiederholung der schon tausendmal interpretierten und reinterpretierten Fragen verurteilt und somit völlig überflüssig ist. Es trifft wirklich zu, dass Fink fast gar nichts vom gewaltigen Schaffen Nietzsches ausser Acht gelassen hat: Von den ersten Handschriften und Vorlesungen bis zu den allerletzten Zeilen, die schon im Schatten des Wahnsinns entstanden sind, ist hier alles festgelegt und durchkommentiert auf insgesamt 189 Seiten. Von den einführenden Worten abgesehen, ist alles übrige eine Art von Randmerkungen zum historischen Weg, den Nietzsche gegangen ist. Auch das Inhaltsverzeichnis könnte zu einem solchen Fehlschluss verführen: Da findet man nämlich alle die bekannten Titel aneinandergereiht: »Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik«, »Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne«, »Unzeitgemässe Betrachtungen«, »Menschliches-Allzumenschliches«, »Morgenröte«, »Fröhliche Wissenschaft«, »Also sprach Zarathustra«, »Jenseits von Gut und Böse«, »Genealogie der Moral«, »Der Antichrist«, »Götzendämmerung«, »Der Wille zur Macht«. Alles streng chronologisch systematisiert und allem Anschein nach ein typisch deutsches phi-

losophisches Kompendium, wie es schon Hunderte gibt.

Aber der Schein trägt auch in diesem Falle. Dieses Buch ist keineswegs eine stereotype Interpretation ohne schöpferische Kraft, die sich auf eine objektivistisch-kühle und pedantisch-geistlose Information zurückführen lässt. Ganz im Gegenteil: es enthält eine konsequent durchgeführte und durchdachte eigene Konzeption, welche sich mit dem inneren Sinn und den aktuellen Werten einer fruchtbaren, wenn auch zerstörenden und gnadenlos kämpferischen Philosophie auseinandersetzt, die im Zeichen des Niedergangs der abendländischen Metaphysik steht. Er geht von dem Standpunkt aus, dass Nietzsche nicht nur die traditionelle Philosophie, sondern auch die traditionelle Moral bekämpft und dass seine Tätigkeit sich dadurch zu einer allgemeinen Kulturkritik gestaltet hat. Aber Nietzsches Philosophie scheint ihm im Grossen und Ganzen ebensowenig ontologisch radikal zu sein wie die Überlieferung, die sie bekämpft. »Nietzsche bewegt sich ebenso wie die metaphysische Tradition... in den Seinshorizonten! Nichts, Werden, Schein, Denken, er bewegt sich darin, macht sie aber nicht mehr selber zu einem ausdrücklichen und radikalen Problem... Er bleibt im Banne der Metaphysik dort noch, wo er bereits seinen Sieg über sie feiert.« Und dennoch – im Gegensatz zu Heidegger – Fink meint, dass es eine offene Frage bleibt, ob und wie weit Nietzsche seinem Wesen nach die abendländische metaphysische Tradition transzendiert. So z. B. glaubt Fink den nicht-metaphysischen Ursprung der kosmologischen Philosophie Nietzsches im Gedanken über das Spiel gefunden zu haben. Das Spiel des Kindes und des Künstlers ist nämlich auch ein Grundbegriff des Uriversums. Demzufolge steht Nietzsche nicht mehr in der Verschlussheit der Metaphysik, wenn er Sein und Werden als Spiel auffasst, als die ewige Wiederkehr des Gleichen. Die ewige Wiederkehr, der Wiederkehrsgedanke überhaupt hebt nämlich »den Gegensatz von Vergangenheit und Zukunft auf« oder, besser gesagt, »er gibt der Vergangenheit den offenen Möglichkeitscharakter der Zukunft und der Zukunft das Festliegen der Vergangenheit«. Nietzsches Grundkategorien wie der Übermensch, der Gottestod, der Wille zur Macht und die ewige Wiederkehr bekommen in der Finkschen Interpretation einen neuen Sinn und neue Be-

deutung. Erst nach dem Tode Gottes d. h. nach dem Untergang der idealistischen Hinterwelt, kann der Wille zur Macht als Lebensauffassung zutage kommen; falls aber die Zeit als der Weg des Willens zur Macht gedacht ist, kann die wahre tragische Struktur als ewige Wiederkehr aufleuchten, und erst dann kann der Übermensch erscheinen als der Mensch, der in der tragischen Wahrheit existiert. Die vier Grundhorizonte des Seins sind identisch mit den vier Transzendentalien, die in der antiken, mittelalterlichen und neuzeitlichen Philosophie von Descartes bis Nietzsche dominieren, wenn auch jedesmal mit anderer Akzentierung: ON, HEN, AGATHON, ALETHEIA oder ens, unum, bonum, verum. Man könnte die Frage stellen, ob nicht die vierfache Gliederung der Grundprobleme Nietzsches vielleicht in einem innerem Zusammenhang mit der Vierfalt der metaphysischen Problematik steht. Bleibt das nicht also doch nur ein Versuch der Umkehrung der Metaphysik auf metaphysischem Gebiet?

Wenn uns auch diese tiefe und geistvoll geschriebene Studie eine klare und eindeutige Antwort auf diese Frage schuldig bleibt (und es ist fragwürdig, ob überhaupt eine solche Antwort möglich ist), sie bleibt dennoch eine der besten phenomenologischen Analysen des Wertes dieses tragischen Philosophen und Künstlers. Indem sie den Leser zu einer aktuellen und zeitgemäßen Meditation auffordert und dabei gleichzeitig zu einigen wesentlichen Problemen der neuzeitlichen Philosophie führt, überragt sie turmhoch den Horizont der zahllosen sterilen schulmässigen Einleitungen in die Philosophie Friedrich Nietzsches.

Danko GRLIČ

ISTORIJA ESTETIKI I (Geschichte der Ästhetik I)

Izdatel'stvo Akademii hudožestv SSSR, Moskva 1962. Redaktionskollegium: M. F. Ovsjannikov (Hauptredakteur), M. F. Gerškovič, M. A. Ljušic, B. S. Mejalh, B. M. Nikiforov, L. Ja. Rejngard, P. M. Sysoev, V. P. Sestakov.

Die ästhetische Literatur ist im Jahre 1962 um zwei etwas umfangreichere Geschichten der Ästhetik angewachsen, die als Chrestomatie konzipiert sind. Beide sind – jede auf ihre eigene Weise – re-

präsentativ oder wollen es wenigstens sein. In russischer Sprache erschien *Istorija estetiki* (Geschichte der Ästhetik), eine Ausgabe der Akademie der Künste der Sowjetunion in fünf Bänden, und in deutscher Sprache eine andere im Verlag M. Du Mont-Schauberg, Köln, in vier Bänden; Autor des ersten, bereits erschienenen Bandes *Die Theorie des Schönen in der Antike* ist Ernesto Grassi. Die Möglichkeit, ja das Bedürfnis, beide Werke miteinander zu vergleichen, drängt sich von selbst auf. Jetzt, da erst die ersten Bände erschienen sind, wäre ein Vergleich nicht genügend berechtigt; um so weniger, als sie sowohl hinsichtlich des Umfangs als auch der Zeiträume und der Gebiete nur teilweise übereinstimmen: Die sowjetische Ausgabe umfasst die Geschichte des ästhetischen Denkens bis zur Renaissance einschliesslich und geht vom üblichen Rahmen der europäischen Geschichte aus, während Grassis Buch nur Theorien und Probleme der europäischen Antike enthält. Deswegen werden wir uns vorläufig auf erste Eindrücke beim Vergleich Beschränken: Es scheint nämlich, dass Grassis Buch problemreicher und philosophischer konzipiert ist (obwohl es für ein breiteres Publikum und nicht etwa nur für Fachleute bestimmt ist), während das sowjetische Werk eher schulmässig konzipiert ist. Interessant ist, dass beide Ausgaben mit Illustrationen ausgestattet sind, was bei solchen Editionen in der Regel seltener ist.¹ Die Auswahl des illustrativen Materials ist in der deutschen Ausgabe auf Effekt berechnet, und sie möchte die These bekräftigen, »dass die antike Theorie des Schönen sich auf eine ontologische Struktur der Wirklichkeit bezieht« (!); in der sowjetischen Ausgabe ist die Auswahl trotz etwas konservativer Prinzipien, ernsthafter und als Erlebnis mehr vertieft. Die sowjetische Chrestomatie hat eine, auf dem laufenden gehaltene, aber doch schwächere Bibliographie als die deutsche (die vorläufig nur die Antike in Betracht zieht), aber die sowjetische ist noch immer besser als das

¹ Illustrationen in den Ausgaben von theoretischen Abhandlungen über die Kunst oder die Geschichte der Ästhetik sind nicht neu, aber ihre immer häufigere Anwesenheit ergibt sich aus der Natur der Sache selbst; dessen sind sich weder Autoren noch Herausgeber, wie es scheint, immer völlig bewusst; dass das Theoretische über die Kunst auch dann, wenn es unumgänglich »am abstraktesten« ist, engeren, realen Kontakt mit dem Gegenstand selbst verlangt, mit dem es sich beschäftigt.

Buch von Gilbert und Kuhn (in die russische Sprache ist es 1960 übersetzt worden).

Der Absicht, über die sowjetische Chrestomatie zu informieren, genügen die folgenden formalen Vergleiche.

Die Chrestomatie ist, wie schon erwähnt, in fünf Bänden geplant. Der erste Band umfasst die Entwicklung des ästhetischen Denkens von der Antike bis zur Renaissance. Der zweite, dritte und der vierte Tomus werden die ästhetischen Lehren des 17., 18. und des 19. Jahrhunderts enthalten. Der fünfte Band wird der Entwicklung der marxistisch-leninistischen Ästhetik gewidmet sein. Man kann unmöglich übersehen, das sowohl die sowjetische als auch die deutsche Chrestomatie so tun, als ob in der Entwicklung der Ästhetik nach dem 19. Jahrhundert nichts Wichtiges und Interessantes geschehen sei. Die sowjetischen Historiker erkennen, scheint es für den nachfolgenden Zeitraum nur die marxistisch-leninistische Ästhetik an, die es leider praktisch kaum in Form von umfassenderen Werke gibt.²

Beide Werke offenbaren auf diese Weise schweigend die Desorientation hinsichtlich der zeitgenössischen ästhetischen Theorien, sie zeigen damit ihre Unfähigkeit zu den formalsten geschichtlichen Synthesen und Überblicken über die Auffassungen des 20. Jahrhunderts. Der zeitliche Diapason ist da nicht mehr klein, und Uninformiertheit und Unordnung ziehen sich aus einem Dezennium ins andere. Was für ein Wirrwarr in dieser Hinsicht herrscht, zeigt hinreichend z. B. das gutgemeinte *Panorama der zeitgenössischen Ideen* von G. Picon im Kapitel »Die Kunst und die Perspektive der zeitgenössischen Ästhetik«.

Der erste Band der sowjetischen Geschichte der Ästhetik ist ein umfangreiches Buch von 682 Seiten. Indes, es ist eine Chrestomatie; sie enthält neben Darstellungen, Interpretationen und unentbehrlichen Erklärungen eine Auswahl von Texten, und man empfindet an vielen Stellen, dass – im Verhältnis zum Umfang des Materials – dieser Raum bei weitem nicht so gross ist, wie er auf den ersten Blick erscheint.

Eine Einführung eröffnet das Buch (S. 7–60). In ihr ist kurz die Entwicklung des ästhetischen Denkens von den alten Griechen bis zum Ende der Renaissance im Überblick dargestellt. Während die Darstellungen der einzelnen Autoren, die Kommentare zu den Texten und die

einführenden Abhandlungen für jede Epoche und jeden Kulturkreis innerhalb der Chrestomatie mehr oder weniger objektiv geschrieben sind und dem Leser die nötigsten Informationen und Erklärungen bzw. Kommentare vermitteln, massiert sich die Einführung (Autor M. Ovsjannikov) das Recht zur Beurteilung des Werts, der Bedeutung sowie der Annehmbarkeit von Texten und Autoren, mit Rücksicht auf die einzelnen Richtungen, Schulen und Resultate, an. Gerade dadurch ist diese Einführung gewiss der schwächste Teil der Chrestomatie, obwohl sie manchmal bedeutende Anstrengungen im Streben nach Objektivität macht. Es scheint, der Autor konnte jener unruhlichen Praxis (vielleicht schon einer Gewohnheit) nicht widerstehen, bei der Beurteilung der Thesen seinen Segen zu geben, indem er über die »Richtigkeit« dieser oder jener Auffassung von der Position der Unfehlbarkeit befindet. So haben z. B. schon die *Genossen* Pythagoräer »ohne Rücksicht auf ihre idealistischen Prämissen« »richtig die Frage gestellt« (S. 17) nach den objektiven Grundlagen der Schönheit.

Die Einführung ist in theoretischer Hinsicht bedauerlich arm. Der grösste Mangel liegt darin, dass sie Anspruch darauf erhebt, Explikation der methodologischen Voraussetzungen für die Erschliessung der Geschichte der Ästhetik vom materialistischen, marxistisch-leninistischen Standpunkt zu sein. Beim besten Willen ist schwer zu erkennen, worin die Besonderheit dieses Herangehens bestehen soll. Die Einführung gibt in dieser Hinsicht nichts anderes als die üblichen allgemeinen Phrasen, und der chrestomatische Teil – der zum Glück nicht phrasenhaft ist – zeigt wenig positive methodologische Unterschiede zu den üblichen Chrestomatiem ganz gleich welcher Art; besonders wenn man einen allgemeinen Differenzkoeffizienten annimmt, gemessen an dem sich notwendigerweise solche oder ähnliche Werke immer voneinander unterscheiden werden, sogar, wenn nahe oder, wenn das überhaupt möglich ist, diesel-

² Als z. B. Max Rieser seinen Überblick »Russian Aesthetics Today« in the Journal of Aesthetics and Art Criticism, XXII/1963, No. 1, veröffentlichte, stellte sich heraus, dass er sich ausser auf die Grundlagen aus den Klassikern des Marxismus und der russischen Kritik des 19. Jhs. kaum auf etwas berufen konnte. Noch mehr Sorge erweckt, dass in der Anzeige dieses fünften Bandes weder Lukacs noch Lefebvre erwähnt sind; neben den Klassikern sind nur Meunier, Lafarg, Plehanov, Lunafarski und Vorovski erwähnt.

ben methodologischen Ausgangspunkte vorausgesetzt würden. Wenn man sich naiv und selbstgefällig für den ausschliesslichen Besitzer der echten und »richtigen« Möglichkeit die Dinge zu betrachten ausgibt, indem man einfach das Etikett »marxistische Position« gebraucht, kann das auch bei den tüchtigsten Anstrengungen zur Folge haben, dass eine ernsthafte und wahrhaftig grosse theoretische Chance vertan wird.

Der Verfasser der Einführung sagt: »Die Aufgabe der wissenschaftlichen Geschichte der Ästhetik ist, das innere Wesen und die Gesetzmässigkeit der Entstehung und Entwicklung des ästhetischen Denkens zu enthüllen. Solch eine Aufgabe kann nur auf Grund der marxistischen Methodologie gelöst werden« (S. 10). Dagegen hätte man nichts einzuwenden, wenn nicht die methodologische Stellung (nimmt man das äusserst vereinfachte Kategorienarsenal, zu dem »Klassenbedingtheit«, »Parteilichkeit« usw. gehören, aus) auf so allgemeine Bestimmungen hinauslaufen würde, dass man keiner spezifischen Position auf die Spur kommen kann. »Vom Standpunkt der marxistisch-leninistischen Methodologie aus ist die Geschichte der Ästhetik ein Prozess, die gesetzmässige Entwicklung des ideologischen Lebens, in dem die verschiedenen ästhetischen Lehren die sich im Laufe des Kampfes der gegensätzlichen Tendenzen und Richtungen ununterbrochen wandeln, miteinander verbunden sind, einander bedingen.« (S. 13). Längst sind, nämlich die Zeiten vorüber, in denen die Geschichte (ganz gleich wessen!) als eine zufällige Ansammlung mehr oder weniger sukzessiver Situationen und Positionen angesehen wurde, und heute dürfte es keinen Studenten geben, dem der Begriff »Geschichte« in dieser Hinsicht unklar wäre. (Ich sage: »Es dürfte nicht sein«, weil ich nicht sagen kann: »Es gibt ihn nicht«, wegen der spezifischen Praxis und des Systems der Schulbildung sowohl in Jugoslawien als auch in der Welt überhaupt; überall). Wozu dann einen fiktiven Gegner voraussetzen, wenn man mehr oder weniger ernsthafte Autoren im Auge hat? Eine »zu dünn« formulierte eigene methodologische Position gibt nicht die Berechtigung, andere wegen mangelhafter verrichteter Arbeit anzugreifen. Und wenn man sagt, »bürgerliche Forscher hätten nur oberflächliche Beschreibungen getrennter ästhetischer Theorien geben können« (S. 9), weil sie von »falschen methodologischen Prinzipien«, von einer

»idealistischen Auffassung der Geschichte« usw. ausgegangen sind, dann hat das nicht die Kraft des Arguments, sondern ist flatus vocis, jedes tieferen Sinns beraubt. Wenn man gegen die »bürgerlichen Theoretiker« den Einwand erhebt, in ihren Arbeiten seien die ästhetischen Ansichten von Helvetius, Forster, Büchner und H. Heine z. B. nicht berücksichtigt, dann ist das – ein Schlag ins Wasser, denn schon im ersten Teil der Chrestomatie, in der mit so viel Geringschätzung von den bisherigen Anstrengungen der Historiker der Ästhetik gesprochen wird, kann man »zum Beispiel« feststellen, dass mehrere Autoren fehlen, die in einer so grossen Chrestomatie, wie es diese sowjetische ist, enthalten sein müssten. Dessen sind sich auch sicher alle ihre Autoren vollkommen bewusst. Aber wenn der Autor der Einführung »das Verschweigen des Faktums des Bestehens der marxistischen Ästhetik« erwähnt (S. 12), so erweckt allein die Zahl der Namen, die er an derselben Stelle anführt, noch nicht das Vertrauen, dass die marxistische Ästhetik auch von den Positionen der hier proklamierter marxistisch-leninistischen Methodologie genug komplett vertreten werde.

Alle diese Einwände gegenüber einer ernsthaften kollektiven Anstrengung, wie es diese ästhetische Chrestomatie ist, wären überflüssig, wenn der Leitartikler nicht alles, was nicht in seinen Horizont und seine Betrachtungsweise passt, so selbstgefällig kritisch verdammten würde, da er ja selbst nicht im Stande ist, das elementarste Komplet positivistische methodologische Postulate zu präsentieren. Es ist völlig berechtigt und verständlich zu fordern, dass der »Historiker der Ästhetik verpflichtet ist zu erklären, warum in dieser oder jener Periode bestimmte ästhetische Theorien entstehen, wodurch sich Blüte und Fall eines ästhetischen Prinzips erklären lassen, warum die einen ästhetischen Theorien durch die anderen verdrängt worden sind und durch welche Ursachen der Kampf in den Anschauungen über die Grundprobleme der Ästhetik hervorgerufen worden ist, und endlich, welcher Art das Kriterium für die Bewertung dieser Konzeptionen sein muss« (S. 9) – aber man darf nie vergessen, dass die Lösungen für einen Teil dieser Fragen nur aus einer tief und bis zum Ende durchdachten allgemeinen philosophischen Konzeption der Geschichte einerseits und speziellen soziologischen, ja kunsthistorischen Forschungen anderseits

hervorgehen können. Deswegen ist es einfach naiv zu sagen, dass »alle diese Fragen für den Historiker des ästhetischen Denkens, der auf dem Boden einer idealistischen Weltanschauung steht, ein Geheimnis mit sieben Siegeln bleiben« (ibidem). Ist denn das alles für den Autor der Einführung ein aufgeschlagenes Buch? Vorgebens sucht man die Antwort auf diese Fragen auch in der Chrestomatie, zu der M. F. Ovsjannikov die Vorrede geschrieben hat. Er vergisst nämlich, dass er sehr rationelle Antworten auf alle diese Fragen z. B. in der »gewöhnlichen« Ästhetik Hegels finden könnte, wenn er sie im Zusammenhang mit der Gesamtstruktur seiner Philosophie betrachtet, einer idealistischen selbstverständlich, mit der für jene, die ihr »nicht den Rücken gekehrt haben«, die Abrechnung noch heute nicht abgeschlossen ist. M. F. Ovsjannikov hatte eine gute Gelegenheit, sich auszuweisen. Hic Rhodus, hic salta! Aber von all dem nichts. Die Einführung leistet keinen schöpferischen philosophischen Beitrag zur Methodologie der Geschichte der Ästhetik. Das macht noch einmal, immer von neuem, auf eine einfache Sache aufmerksam: Man soll die Phrasen beiseite lassen und sich ernsthaft an die Arbeit machen, sowohl wenn es um die Bewältigung philosophischer Voraussetzungen als auch wenn es um die Erforschung des konkreten Materials geht. Und diese zweite Aufgabe hat die Equipe der Chrestomatie teilweise erfüllt, in den Grenzen des Möglichen, sehr solid und auf interessante Weise.

Nichtsdestoweniger stösst man schon in der Einführung auf eine ungewöhnlich wichtige und bedeutende Sache, die würde sie nicht später in die Tat umgesetzt, wieder nur wie eine Phrase klänge. Dort wird nämlich vom sog. »Europazentrismus«, der Autoren allgemeiner Geschichten der Ästhetik im Westen eigen ist, gesprochen, in denen regelmässig die Lehren des Ostens ausgelassen worden sind. Das bezieht sich vorrangig auf die theoretischen Errungenschaften des alten bzw. des mittelalterlichen Indien und China, die besonders interessant und bedeutsam sind, aber nicht auf alle Gebiete, die Ovsjannikov hier einschliessen will. In der Einbeziehung der ästhetischen theoretischen Ansichten der östlichen Kulturhemisphäre in eine allgemeine Geschichte der Ästhetik (obschon ohne Herstellung bestimmter ausserzeitlicher Verbindungen mit dem Westen) liegt

der grösste Wert dieser Chrestomatie: ein unbestreitbarer Beitrag. An dieser Stelle beginnen sich die Gründe für eine ganze Gruppe von berechtigten Einwänden die Ovsjannikov gegen bürgerliche Wissenschaftler erhebt, herauszukristallisieren, wenn er sagt, dass es in ihren Büchern »an Analysen der charakteristischen Besonderheiten für die Entwicklung der Ästhetik im Herzen der Kultur dieses oder eines anderen Volkes mangelt.« (S. 12). Hier, in der Verbindung kultureller Probleme mit der Geschichtsphilosophie in den weltlichen Dimensionen, aber in wahrhaftiger Dimension der Philosophie, liegt der Ausgangspunkt für einen neuen, wirklich schöpferischen Beitrag nicht nur zur Geschichte der Ästhetik, sondern zur Ästhetik überhaupt. In der sowjetischen Chrestomatie ist er nicht zu finden. In sie wurde nur das historische Material aufgenommen, das der Information über ein relativ wenig bekanntes und absolut schwer erreichbares Gebiet dienen soll. Deswegen muss man die Resultate dieser Arbeit auch in dieser Form als wertvoll betrachten, ohne Rücksicht darauf dass man – wie ein Leitmotiv, wie ein Aspekt und gefärbtes Glas der Betrachtung durch das ganze Buch – versucht, die Frage nach den »objektiven Gründen der Schönheit« und nach dem »Verhältnis zwischen Kunst und Realität« zu inaugrieren.

Den weitaus grössten Teil des Buches, die Einführung ausgenommen, bildet, was auch verständlich ist, die Chrestomatie mit den drei schon früher genannten Zeiträumen als den drei Hauptteilen des ersten Bandes. Der Unterschied zwischen der Einführung und der Chrestomatie selbst lässt sich möglicherweise als »List der Vernunft« im Sinne der alten These: »Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist« verstehen.

Die Antike wird von Seite 63 bis Seite 240 behandelt (Grassis Buch hat mit Einführung und Texten 288 Seiten, aber es hat einen grösseren Druck) und ist in »Klassisches Griechenland« und »Hellenismus« eingeteilt, umfasst aber die Zeitspanne von Pythagoras und den Pythagoräern bis zu Plotin. Es ist hier freilich unmöglich, die Textauswahl, die Bearbeitung durch die einzelnen Autoren, noch weniger die Treue der Übersetzung, die Auswahl der Originalwerke oder die Terminologie zu besprechen. Man kann nur auf einzelne Charakteristika aufmerksam machen.

Besondere Überraschungen in der Interpretation gibt es nicht. Der jugoslawische Leser wird in dieser Hinsicht weit mehr Inspiration im unvollendeten Aufsatz von Anica Savić Rebac finden. Aber es ist doch nicht uninteressant, dass die bekannte Aversion der sowjetischen Historiker der Philosophie gegen Sokrates hier ein wenig gemildert, wenn auch nicht ganz beseitigt ist. Es wird ihm ernstlich vorgeworfen, er habe sich »gegen das Prinzip der Kausalität« im Namen – der Zweckmässigkeit empört, und seine Ästhetik habe einen »antidemokratischen Charakter«. Es scheint, dass auch noch heute Leute, die »nicht an Götter glauben« und »die Jugend verderben« schwer das Vertrauen der offiziellen Instanzen erwerben. Platon ist diesmal etwas besser weggekommen, während die aristotelischen ästhetischen Auffassungen »potrebiteľ'ski« Normativismus werden (S. 29, nach V. F. Asmus). Neben dem Titel des Gedichtes von Lukrez »De rerum natura«, der wörtlich übersetzt worden ist »O prirode veščejs«, sei nur noch die Stellung zu Plotin, dem bedeutenden hellenistischen Ästhetiker, dem Neoplatoniker, der noch immer hier und da ein Stein des Anstosses ist, als symptomatisch erwähnt. Der für die Historiker verständlichen und berechtigten Bemerkung der Einführung, dass es ohne Plotins Ansichten »unmöglich sei, zum Beispiel, die philosophischen und ästhetischen Ansichten Augustins zu begreifen« (S. 36), geht die These voraus, dass »Vulgarisation und Zerfall des antiken ästhetischen Denkens besonders bei Plotin zum Vorschein kommt« (S. 35). Dagegen kommt es dem Darsteller von Plotin überhaupt nicht in den Sinn, sich in solch oberflächliche Beurteilungen einzulassen, und er fügt in die Chrestomatie ruhig eine vollständige Übersetzung aus der *Enneaden* (V. 8) und ein sehr interessantes Urteil über die geschichtliche Position des Hellenismus überhaupt ein (S. 224). Vergleicht man die Beurteilung über Plotin in der Einführung mit der Bewertung der Position Thomas von Aquino im Mittelalter, dann bekommt man fast den Eindruck, dass Thomas »besser ankommt«. Ziemlich charakteristisch!

Das Mittelalter, das auf seine Weise schon längere Zeit ein Probestein für ernsthaftes philosophisch-historisches Herangehen sowohl von der linken als auch von der rechten Seite ist, hat den Autoren der Equipe – die sich nicht in besondere Interpretationen einlassen –

die Möglichkeit gegeben, sich in dieser Chrestomatie auf einem beneidenswerten Niveau der Objektivität und auf dem vollen Niveau der Aufgaben zu zeigen. Dieser Teil, der sich von Seite 243 bis Seite 462 erstreckt, ist unserer Meinung nach der beste, obwohl er andererseits den schlechtesten Absatz überhaupt, noch schlechter als die Einführung, enthält. Neben dem standarden Überblick über die west-europäischen mittelalterlichen Ansichten enthält er Überblicke über die ästhetischen Anschauungen in Byzanz, China, Indien und Russland. Während man einigen Autoren von Byzanz auch sonst in europäischen Geschichtswerken begegnet, wird man die mittelalterliche russische Ästhetik sicher nirgends sonst finden. Einfach deswegen, weil es sie nicht gibt, weil sie auch in dieser Chrestomatie eine reine Erfindung ist, die sich in eine Tragikomödie verwandelt durch die Behauptung, dass eine der Hauptideen der russischen (!) mittelalterlichen (!) Ästhetik auf die Formel: »prekrasnoe – eto rodina«! (Das Schöne – das ist das Vaterland!) gebracht werden könne. Wie die Autoren auf solche eine Idee gekommen sind und wozu sie sowohl das Vaterland als auch diese Chrestomatie in dieser Weise entweihen müssen, bleibt unklar. Und unglücklich! Der Leser kann sich doch davon selbst überzeugen auf Seite 426.

Wie schon erwähnt, behandeln die interessantesten und besten Kapitel des Teils über die mittelalterliche Ästhetik die ästhetischen Ansichten im alten Indien und China, die nicht nur an sich interessant sind, sondern im Hinblick auf ihre geschichtlich zeitliche Stellung manchmal von weit grösserer Tragweite als die westeuropäischen Abhandlungen. Es erweist sich dabei als charakteristisch, dass sich die Ästhetik des alten China auf dem Gebiet der Theorie der Malerei entwickelt hat (oder ist das nur hier so dargestellt) und die Indiens im Bereich der Poetik. China hat z. B. schon sehr früh Prinzipien formuliert, die den antiken Auffassungen entsprechen würden, und der Standpunkt, der mit dem westeuropäischen *ars est imitatio* korrespondieren könnte, ist viel tiefer aufgefasst als in Westen, schon in der Lehre über die sechs Grundsätze bei Hsieh-Ho (5. Jh. der neuen Ära) und selbstverständlich auch später. Es ist zu schade, dass die Forscher dieses Gebiets zu wenig bei den Theorien jener Autoren verweilt haben, die behauptet haben, dass nach

der Phantasie zu malen – und nicht nach der Natur – einfacher, leichter und besser, ja richtiger sei, und dass sie selbst erdachte Wesen gemalt hätten, weil die Natur für den Menschen sowieso etwas Ausserliches sei, was nicht von uns abhängt, was man nicht erkennen kann und das man deswegen auch nicht wahrhaft malen kann. All das ist nur dem Schein nach bizarr, denn im Grunde führen diese Urteile auf jenen Unterschied in der westlichen und orientalischen Weise des Philosophierens, den Dr. Č. Veljačić konzipiert ausdrückt, als er über die Erschliessung des indischen (!) Ideenkreises spricht und betont, dass es nötig ist, »klar den Grundunterschied ins Auge zu fassen: dass nämlich die indische Philosophie ursprünglich phänomenologisch ist und vom erkennenden Bewusstsein (als Grundlage) ausgeht, während die griechische Philosophie ursprünglich ontologisch ist und von der Materie (als Basis) ausgeht.«³ Daraus lässt sich vielleicht auch der Vorsprung erklären, den der Osten, vielleicht auch China, sicher aber noch mehr Indien, in der Entwicklung der ästhetischen Theorien gewonnen hat. Die Hauptlinien der indischen Lehre, sowohl der *Dhvani*-Doktrin als auch der *Rasa*-Theorie, die schliesslich zu einer einheitlichen Lehre verschmelzen, rufen ununterbrochen ganze Assoziationsketten hervor, die von Platon und Aristoteles bis zu Kant und seinen zusammengesetzten Begriffen (z. B. etwa die »Inexponibilität der ästhetischen Idee« bei Anandavaradhana im 9. Jahrhundert) und bis zu unseren zeitgenössischen Ansichten reichen. Das Kapitel über die indische Ästhetik ist wirklich der beste Teil der Chrestomatie; es sticht sowohl durch die Qualität der Darstellung als auch der Bearbeitung und der Kommentare weit von den übrigen Beiträgen ab.

Die Renaissance (S. 465–676), die nach den europäischen Hauptnationen dargestellt ist, mehr als »Übergangs-« denn als selbstständiger Zeitraum, hat in der Konzeption dieser Chrestomatie keine besondere neue Beleuchtung bekommen, um eine vielleicht ziemlich strenge, aber auch nicht unbegründete Beurteilung von Seiten ihres Darstellers. Obwohl bedauerlich ist, dass in dieser Chrestomatie jene zahlreichen Schriftsteller und Poetiker der Renaissance nicht genug Platz gefunden haben, die obwohl sie nicht alle immer originell sind, sehr viel für das Verhältnis der Renaissance zum Mittelalter sowie für

die Aufhellung der Beziehung zur Antike, besonders zu Platon und Aristoteles bedeuten, weil sie das Terrain für neue Position vorbereiten. Noch mehr kann man dagegen einwenden, dass man z. B. nur die byzantinische Theoretiker für diejenigen hält, die den »italienischen, serbischen und russischen Denkern den Reichtum der griechischen Philosophie entdeckt haben« (S. 330), und dass man gleichzeitig in einer Chrestomatie, die von weniger standarden methodologischen Voraussetzungen auszugehen gewünscht hat, die Rolle des slawischen Mediterran für die theoretische Belebung der antiken Denker vernachlässigt. Genau so schwer ist zu glauben, dass das Protokoll der Gerichtsverhandlung gegen Veronese (als Dokument beileibe nicht uninteressant) wichtiger für Ästhetik der Renaissance ist als z. B. die Philosophie und die Schriften des Franciscus Patricius. Der jugoslawische Leser wird möglicherweise von diesem Zeitraum ein vollständigeres Bild gewinnen, wenn er neben der Standardliteratur über die Renaissance die heimische Chrestomatie »Poetika humanizma i renesance« I und II, Beograd 1963 (Poetik des Humanismus und der Renaissance) konsultiert. Keine dieser und früherer Bemerkungen, auch wenn sie die Form einer schärferen oder ironischen Einwendung hat, wünscht die Anstrengungen der Equipe, die an dem ersten Band der sowjetischen ästhetischen Chrestomatie gearbeitet hat, herabzusetzen. Alle diese Anmerkungen sind mehr als Information gedacht und nicht als definitive, besonders nicht als einzig mögliche Beurteilung. Das Buch kann in jedem Falle als ein gutes Handbuch dienen, besonders für einige spezielle Gebiete. Die mit dem ersten Band gesammelte Erfahrung wird gewiss auch für die Redaktion der ganzen Edition lehrreich sein, und so kann man wahrscheinlich für die folgenden Bände gewisse Verbesserungen erwarten. Dem Leser aber kann man diese Chrestomatie ohne weiteres empfehlen als ein Werk – wie man gewöhnlich sagt –, das trotz aller Mängel und der zweifelhaften methodologischen Einführung ein wertvolles und interessantes Buch ist.

Zlatko POSAVAC

³ Č. Veljačić: *Filozofija istočnih naroda* (Philosophie der östlichen Völker), Zagreb, 1958. I S. 29.

LE COLLOQUE INTERNATIONAL DE PHILOSOPHIE DE ROYAUMONT SUR NIETZSCHE

Du 4 au 8 juillet 1964 s'est tenu à Royaumont, aux environs immédiats de Paris, dans un admirable décor naturel et architectural, le septième colloque international de philosophie, consacré à Nietzsche. De nombreux représentants connus des courants dominants de la pensée philosophique européenne, des philosophes de l'existence et des penseurs chrétiens jusqu'aux chercheurs progressistes et même marxistes, ont ainsi eu l'occasion d'échanger des idées sur l'ensemble des problèmes innombrables liés à l'oeuvre et au phénomène artistique et philosophique de Friedrich Nietzsche. Ce colloque a montré d'une façon manifeste que l'on peut centrer sur le «cas Nietzsche» quantité de questions essentielles des courants philosophiques contemporains en général, et les rendre par là plus aiguës, et que l'on ne peut aucunement contester, quelles que soient les divergences des points de vue et les différentes méthodes employées pour aborder Nietzsche, que les questions qu'il a posées il y a plus de quatre vingt ans sont encore particulièrement vivantes et actuelles. Nietzsche, philosophe et artiste, proche de la pensée et de l'expression françaises par son imagination littéraire et artistique et par sa puissance poétique, et proche de la tradition philosophique allemande par la rigueur de sa pensée et son extrême ingéniosité, s'est révélé un thème «heureux» pour cette assemblée dans laquelle dominaient précisément les penseurs, chercheurs et philosophes originaux de ces deux pays.

H. Birault, G. Marcel et surtout J. Beaufret ont témoigné dans leurs exposés de cette facilité brillante et rare, de cette perfection de style, de cette souplesse d'expression si caractéristique de l'esprit français. En ce sens, notre seule déception a été Jean Wahl, qui a improvisé une conférence par ailleurs extrêmement lucide, mais insuffisamment préparée, «Ordres et désordres dans la pensée de Nietzsche», à partir d'articles antérieurs ou de cours photocopiés. Wahl a reproché à juste titre à Heidegger d'avoir appliqué à Nietzsche des catégories non nietzschéennes, mais il a évolué trop souvent dans la boutade bénigne, la fioriture stylistique et le jeu de mots («Le retour éternel est une idée nouvelle qui nie toute possibilité de nouveauté»). En revanche, parmi les philosophes français, les plus hauts sommets de style et de pensée ont été atteints par H. Birault et J. Beaufret. H. Birault, dans un exposé intitulé «De la béatitude chez Nietzsche», a soutenu la thèse selon laquelle, abstraction faite de certaines variantes d'ordre secondaire, il y a deux interprétations essentielles de Nietzsche possibles et connues. La première est celle de Heidegger, où Nietzsche est proclamé dernier métaphysicien d'Europe occidentale, et la deuxième est l'interprétation chrétienne, selon laquelle Zarathoustra est le prédicateur d'une religion nouvelle apportant le message (Kunde), la nouvelle que l'ancien dieu est mort, afin qui puisse être instauré l'amour vrai d'un vrai dieu, débarrassé de toutes les couches de l'amoralité, du mensonge, de l'argent, des préjugés de l'ancienne religion, afin que soit ôté le masque d'hypocrisie de ceux qui croient aux faux dieux et aux idoles du bonheur, et établies les «nouvelles tables» de la nouvelle loi. H. Birault considère

que les deux interprétations sont unilatérales et que Nietzsche est autant métaphysicien qu'exalté de la religion, non toutefois dans le sens donné traditionnellement à ces deux mots. Chez Nietzsche en effet, l'homme *créé* dieu, mais ne se *soumet* pas à lui par la religion, il détruit toute transcendance, mais à son scepticisme envers la métaphysique est immanente l'idée que tout sceptique est en même temps le plus grand des constructeurs et des créateurs, tout destructeur de la philosophie et de la métaphysique un philosophe et un métaphysicien. La notion nietzschéenne de la béatitude en tant que bien suprême niant la catégorie même du bien telle que la conçoit le code moral et l'éthique actuelle, son rire qui trahit non la joie de l'optimisme mais l'amertume du désespoir, ses questions sans réponse, ses exhortations («Je ne sais pas ce qu'il faut être pour être bienheureux. Mais sois bienheureux!» – «Sei selig!«), et le pathos poétique, tout cela nous montre en Nietzsche un philosophe unique en son genre, aux antipodes de la tradition philosophique, un philosophe qui n'est pas, selon H. Birault, philosophe de l'action mais philosophe de la *création*. Malgré la thèse difficilement soutenable qui veut que Nietzsche ne soit pas un philosophe de l'action – car on se demande comment on expliquerait alors que ce soit justement lui qui ait eu le plus d'influence sur les conceptions philosophique et mêmes politiques dites «actives» –, Birault a défendu son point de vue avec beaucoup de persuasion, d'élégance, de clarté, sans contradiction ni obscurité terminologique, dans la meilleure tradition de la langue et de la pensée françaises. On peut dire de même de l'heideggerien J. Beaufret (à l'intention de qui Heidegger a écrit son célèbre «Über den Humanismus»), qui, par son esprit, par le mouvement de son style (surtout dans la vision humaniste qui terminait la conférence), a défendu les thèses de Heidegger d'une manière plus convaincante et imagée, avec plus d'enthousiasme et de beauté que Heidegger lui-même. Par ailleurs, c'est bien là la façon du maître: dans chaque problème et dans chaque philosophe, toute l'histoire de la philosophie est présente: la pensée grecque, Descartes, Kant, Hegel, Schelling, doivent être réinterprétés d'une certaine façon, revalorisés, replacés dans les coordonnées nouvelles de la pensée européenne, afin de permettre de concevoir et de déterminer la place du dernier grand métaphysicien européen. Nietzsche. La conférence de Beaufret, par l'ampleur de la réflexion, la largeur du thème, la profondeur de la pensée, la beauté du développement, compte certainement parmi les exposés les plus réussis du colloque.

Parmi les grands philosophes français, il faut signaler la présence du vieux Gabriel Marcel, qui a donné une interprétation chrétienne très particulière d'un texte de *Fröhliche Wissenschaft* de Nietzsche. Marcel souscrit en bien des points aux thèses de Heidegger, mais son interprétation de la mort de dieu et de la folie de Nietzsche est tout à fait originale, bien qu'elle nous ait semblé parfois un peu forcée et faiblement convaincante, limitée qu'elle était par les cadres existentiels religieux. Nietzsche, selon Marcel, n'a pas pu supporter la mort du dieu chrétien, tout le poids, toute la responsabilité de cette mort qu'il a assumée, et sa folie est le résultat de cette position philosophique universelle, de cette obscurité, de cette peur, de cette horreur, de cet enfer qui s'est ouvert devant lui en cet instant. C'est pourquoi sa maladie porte en elle-même une dimension métaphysique – ayant tué dieu et étant resté quand même essentiellement religieux. Il devait devenir fou! Mais cette thèse qui voudrait en un sens réhabiliter Nietzsche en lui reconnaissant une aspiration prétendument cachée et passonnée vers dieu, ne pouvait pas rallier le suffrage – et il l'a souligné à plusieurs reprises dans la discussion – d'Eugen Biser, qui a vigoureusement souligné, avec une remarquable intelligence et, il me semble, à juste titre, que les points de vue nietzschéen et chrétien sont irréconciliables, car il s'agit là de deux mondes diamétralement opposés qui s'excluent l'un l'autre jusqu'au bout, jusqu'à la racine même des choses, si bien que toute tentative de dialogue entre eux est vouée à l'échec, condamnée à des subtilités vaines et à des arguments spécieux.

L'une des conférences les plus remarquables et offrant la synthèse la plus cohérente nous a été donnée sous le titre de «Nietzsche et Dostoïewsky» par le théoricien bien connu d'esthétique musicale Boris de Schloezer, qui a publié récemment avec Marino Scriabin un livre très remarqué intitulé «Problèmes de la musique moderne». Analysant et comparant l'athéisme de Nietzsche et les personnages athées de l'oeuvre de Dostoïewsky, Schloezer établit leur identité de principe: ni chez Nietzsche, ni chez Dostoïewsky, l'athée n'a de liens avec l'athéisme révolutionnaire de son époque. Ni le vieux Karamazov, ni Ivan, ni Raskol-

nikov, ni aucune des puissantes figures de Dostoïewsky qui luttent pour ou contre la religion, n'ont identifié leur lutte subjective, leur douleur, avec la lutte active de l'intelligentzia russe de l'époque, exactement et scientifiquement orientée. Ce n'est ni l'athéisme de Büchner ou de Moleschott, ni l'athéisme des premiers groupes révolutionnaires qui luttent contre la classe des possédants. Chez Dostoïewsky, les personnages ne parlent jamais de la mort totale de dieu, dieu n'est jamais définitivement mort, mort à jamais, de sorte que la lutte contre dieu ne connaît pas de fin, mais reste la tâche éternelle et le tourment perpétuel de tous les athées radicaux. Le monologue du grand inquisiteur est l'exemple le plus frappant de ce déchirement intérieur, de cette horreur, de cette fureur, de ces tortures intérieures qui se déroulent en un discours ininterrompu avec la transcendence, alors même qu'elle est niée radicalement. L'athéisme de Nietzsche est par son essence même de nature identique, c'est la même révolte subjective, artistique, une agression tourmentée contre dieu, une protestation, le cri du désespéré vers le ciel et contre lui, et non l'athéisme philosophique argumenté d'un Feuerbach, un athéisme de chercheur empirique relevant des sciences exactes, ou la négation prolétarienne de l'aliénation religieuse sur le plan de l'émancipation sociale, de la libération vis à vis du fidéisme, de la tutelle et de l'oppression cléricale.

Karl Löwith, connu pour les analyses extrêmement subtiles et minutieuses contenues dans ses livres et études sur Nietzsche (et particulièrement pour son remarquable »Nietzsches Philos. d. ewigen Wiederkehr«), n'a suscité ni notre enthousiasme ni notre surprise, par un exposé qui n'apportait rien de nouveau ni d'intéressant. C'était la conférence, pédante et scolaire, d'un connaisseur et spécialiste, c'est un fait, qui rejette toutes les interprétations insuffisamment argumentées ou trop audacieuses (et avant tout celles des disciples de Heidegger), mais dont les analyses nous ont semblé fades, comparées aux thèses de Birault et de Beaufret et surtout à leur manière de les dire. Parmi les conférences intéressantes, il ne faut pas manquer de citer celle du jeune philosophe italien G. Vattimo, qui tout en admettant dans le principe les thèses de Heidegger, a formulé certaines objections, considérant que Heidegger se trompe quand il affirme que Nietzsche se meut tout entier dans les limites des vérités métaphysiques de l'héritage de la pensée européenne. Parmi les brefs exposés traitant de l'influence de Nietzsche sur la littérature, il faut citer celui du critique et esthéticien français Gaede, qui a cité et analysé les influences de Nietzsche sur Gide, Valéry, Malraux et Camus, et celui du linguiste allemand Reichert, qui vit aux USA, étudiant les influences de Nietzsche sur Musil, Jünger et T. Mann. Deux éditeurs italiens, Colli et Montinari, qui ont manifesté, disons-le en passant, un peu trop d'assurance et de confiance en soi, nous ont parlé des recherches, nous semble-t-il, d'assez peu d'importance, qu'ils poursuivent autour des textes de Nietzsche, faisant vaguement allusion, comme à un secret, à de nouvelles éditions, et des critères qui serviraient de base un jour à l'édition, en France et en Italie simultanément, d'une nouvelle traduction des œuvres complètes de Nietzsche. On a discuté également autour d'une table ronde sur le thème Nietzsche-Freud, ce qui a permis à M. Foucault d'exposer son point de vue selon lequel les trois grands démystificateurs de l'histoire de la pensée humaine sont Nietzsche, Freud et Marx. Un autre thème abordé a été celui du »Polythéisme et de la pluralité des moi chez Nietzsche«, exposé de M. Klossowski, un Polonais qui vit en France depuis de longues années, qui nous a parlé de l'éternel retour du même, de la fonction de l'oubli, de la division de la personnalité de Nietzsche, et d'autres thèmes jetés au hasard d'une façon si pathétique et si théâtrale que le conférencier frôlait parfois le comique. Dans un bref exposé intitulé »L'antiesthétisme de F. Nietzsche«, j'ai essayé de relever certaines caractéristiques fondamentales, les limites des visions créatrices et des contemplations esthétique-philosophiques, de l'œuvre de Nietzsche, qui n'a pas trouvé d'oreilles pour l'entendre, et incompris, a tenté, mais en vain, d'exprimer d'une manière esthétique et descriptive son enthousiasme prométhéen original, et son combat contre toute culture hypocrite, contre le bonheur satisfait du bourgeois, et contre son inaltérable sérénité.

Le colloque était en tous points parfaitement organisé (le Français Guéroult, historien de la philosophie bien connu, était président du comité d'organisation, et Deleuze secrétaire), et il a réuni, à côté des nombreux représentants de la France et de l'Allemagne, des philosophes venus de Belgique, d'Italie, de Po-

logne (M. Baczko et Janusz Kuczynski), de Suisse, de Tchécoslovaquie (K. Kosik), des USA, du Vénézuëla et de Yougoslavie (D. Pejović et moi-même). Nous avons pu écouter, à l'occasion de ce colloque, de la musique de Nietzsche, dont la structure interne et la mélodie ne sont pas sans rappeler Schumann, et à propos de laquelle Boris de Schloezer a déclaré nos sans raison qu'elle a la même valeur que les textes de Wagner, en tenant compte du fait que ce n'est pas à proprement parler de la musique d'amateur et quelle révèle un talent indubitable.

Cette occasion d'entendre les pensées, les positions antithétiques, les objections et les polémiques mordantes échangées par d'importants représentants de l'élite philosophique européenne ne manquait ni d'intérêt ni de profit. Le colloque sur Nietzsche avait son sens, il a prouvé dans l'ensemble que Nietzsche n'est pas seulement une personnalité historique et culturelle intéressante pour la recherche historico-chronologique, puisqu'à son sujet et en son nom, on rompt des lances encore aujourd'hui, puisqu'on précise à propos de lui sa propre dimension philosophique, et qu'il permet d'ouvrir de nouveaux chemins à la pensée européenne

Danko GRILIĆ

DER DRITTE INTERNATIONALE KONGRESS FÜR DIE MITTELALTERLICHE PHILOSOPHIE

Der Kongress für die mittelalterliche Philosophie wird alle vier Jahre abgehalten. Der erste fand statt in Louvain (Belgien), der zweite in Köln und der dritte in Mendola (in Italien, bei Bolzano). Der nächste Kongress wird in Kanada abgehalten werden.

Diesen Dritten Kongress (vom 31. August bis zum 5. September 1964) hatte das Instituto della Università Cattolica del Sacro Cuore in Milano veranstaltet. In Mendola befindet sich das kulturelle Zentrum dieser Universität (Centro di cultura »Maria Immacolata«). Der Kongress wurde in dessen Räumlichkeiten abgehalten. (Das grosse Hotel des Zentrums war einst eine der Residenzen der Habsburger).

Das Hauptthema des Kongresses war: Die Naturphilosophie des Mittelalters. Über dieses Thema wurden 5 Vorträge in der Plenarsitzung und etwa 70 Referate in den 5 parallelen Sektionen abgehalten. In der Plenarsitzung wurden folgende Themen besprochen: 1. T. Gregory (Prof. in Rom): La filosofia della natura nel Medioevo prima della conoscenza della »fisica« di Aristotele; 2. G. C. Anawati, O. P. (Kairo): La philosophie de la nature chez les penseurs musulmans du Moyen Age; 3. R. Klibansky (Montreal, Kanada): Platos Timaeus in The Middle Ages; 4. E. W. Platzeck (Rom): Der Naturbegriff Raimund Lulls im Rahmen seiner »Ars magna«; 5. F. van Steenberghen (Louvain): La philosophie de la nature au XIII-e siècle. Nach jedem Vortrag folgte die Diskussion.

Die Naturphilosophie wurde im Mittelalter nicht unabhängig von der Theologie und der christlichen Dogmatik behandelt. Deswegen wurde auch die Auffassung der Natur (des Kosmos) bei Aristoteles verschiedenartig ausgenützt und erklärt. Überhaupt war das Verhältnis zu Aristoteles ein besonderes Problem der scholastischen Denker.

Nach dem Referat von Prof. Klibansky kam es zu einer höchst lebhaften Diskussion über das Verhältnis zwischen Plato und Eriugena. Der Neoplatonismus hatte nämlich seinen Einfluss auch auf Augustinus ausgeübt, besonders was die Lösung der Kategorien anbelangt, die bei der Bestimmung Gottes angewandt werden können.

Die Autoren der Vorträge haben dabei die Ergebnisse ihrer mehrjährigen Arbeit mitgeteilt. Deswegen waren diese Vorträge sehr inhaltsvoll. So hat z. B. G. C. Anawati aus Kairo in seinem Thema viele Texte arabischer Philosophen angeführt, um auf die Quellen der verschiedenen Einflüsse und der Gehaltsentwicklung hinzuweisen. Das Erforschen der arabischen mittelalterlichen Philosophie ist für ein eingehendes Kennenlernen der europäischen Scholastik von grosser Bedeutung. Die arabischen Einflüsse auf Europa (über Spanien) sind eben weit grösser, als man es früher gedacht hat.

Diese Problematik behandelten mehrere Referate in der Sektion für arabische und hebräische Philosophie (z. B. J. Madkour /Kairo/: La physique d'Aristote dans le monde arabe; O. Abdel-Karim /Kairo/: Les opinions naturelles de l'âme dans la théologie musulmane; A. Nader-Nasri /Liban/: L'atome selon les Mutazilites - théologiens musulmans du 8-ème au 11-ème siècle).

In den Sektionen waren die Referate nach dem Inhalts- und dem chronologischen Kriterium verteilt in: 1. allgemeine Themen, 2. arabische und hebräische Philosophie, 3. vom 6.-12. Jh., 4. das 13. Jh., 5. das 14. und 15. Jh. In den Sektionen wurde parallel gearbeitet, und so konnte der einzelne Teilnehmer nur ein Fünftel von allen Referaten hören.

Die mittelalterliche Philosophie aber ohne solche Kongresse mit Referaten zu erforschen kann weder vollständig noch kritisch sein. Und zwar aus dem Grunde, weil viele Handschriften bisher noch gar nicht veröffentlicht worden sind. Und wenn dann die Forschungsergebnisse mal veröffentlicht werden, so findet man sich oft gezwungen, einige schon fest eingebürgerte Meinungen zu ändern müssen. Einige Denker gewinnen dadurch an Bedeutung in der Geschichte der mittelalterlichen Philosophie, einige Autoritäten dagegen nehmen ab. Um nur ein Beispiel anzuführen: Der polnische Professor in Lublin (katholische Universität) Marian Kurdzialek hatte die Werke Davids von Dinant (Belgien) erforscht. In den nachher veröffentlichten Texten hatte er dann nachgewiesen, dass David von Dinant Aristoteles' naturwissenschaftliche Abhandlungen selber gekannt hatte (also noch vor Albert dem Grossen und Thomas von Aquin). David konnte griechisch und so hatte er Aristoteles auch selbständig übersetzen können. Prof. Kurdzialek hat das Ergebnis dieser seiner Erforschung im Referat: David von Dinant und die Anfänge der Aristotelischen Naturphilosophie mitgeteilt. Um dieses Thema wurde eine lebhaftige Diskussion geführt. Auch das Auslegen von Herrn R. Kalivoda aus Prag machte Eindruck. Er zeigte es auf den Texten, dass David eben wegen seiner guten Kenntnisse Aristoteles' diese seine Interpretation leisten konnte.

Die Polen haben die Arbeit an der Erforschung ihrer Geschichte der Philosophie sehr gut organisiert. In ihrer Akademie der Wissenschaften haben sie eine Abteilung mit vielen Mitarbeitern, die an der Erforschung polnischer mittelalterlicher Philosophie arbeiten. Bisher haben sie viele Texte, mit Kommentaren versehen, herausgegeben. Diese Arbeit leitet Prof. Jan Legowicz. Herr Zdislaw Kuksewicz, einer seiner Mitarbeiter, macht schon jahrelang Forschungen im lateinischen Averroismus. Er hat auch schon einige bisher unbekannte Texte herausgegeben. So konnte er auf diesem Kongress in seiner Auslegung: Théodoric, recteur d'Erfurt averroïste allemande du XIV-e siècle interessante Beispiele vom Einfluss des Averroismus mitteilen.

Die Polen waren auf diesem Kongress mit 6 Referaten vertreten, und es waren mit ihnen noch einige ohne Referate gekommen. Es wohnten dem Kongresse auch ein Teilnehmer aus der Tschechoslowakei und nur ein aus Jugoslawien bei, während aus den anderen sozialistischen Ländern niemand da war. H. Ley aus der Deutschen Demokratischen Republik hatte zwar sein Referat angemeldet, ist aber am Kongress selbst nicht erschienen.

In meinem Referat habe ich das Thema: Die Dialektik der Theopanie - Über den Begriff der Natur bei Joannes Scotus Eriugena behandelt. Die Hauptthese des Referats, die aus den Texten Eriugenas folgt, lautet: Eriugena ist Pantheist und Panentheist. Alles, was ist, ist Theopanie (Erscheinung Gottes) in dialektischen Gegensätzen. Gott unterscheidet sich nicht vom Geschöpf, bzw. Gott schafft sich selbst im Geschöpf. D. h., Gott hat seine Entwicklung eben im Menschen abgeschlossen, und so ist der Mensch die höchste Stufe von Gott. So ist das seinem Wesen nach eigentlich ein mystischer Materialismus.

In der Diskussion nach dem Referat hat dann Schmitt Franciskus Salesius kritische Bemerkungen zu den Problemen des Pantheismus gestellt. Das Thema der Diskussion umspannte ein breites Gebiet: Man begann mit den Stoikern (denn im Referat war auch ein Text des Stoikers Aratos angeführt, wo eigentlich ein pantheistischer Gedanke geäußert wird), und danach kam man auf den Apostel Paulus und auf Augustinus. Der Vergleich (im Referat) zwischen Eriugena und Hegel hinsichtlich der Erklärung Gottes führte weiter zu einer Diskussion über den Pantheismus und die neuere Philosophie. A. Pupi, Dozent aus Milano, stellte einige Fragen über den Pantheismus der Romantiker (Lessing, Herder). Frau L. Labowsky aus Oxford wollte eine Erklärung der Freiheit des Menschen in der pantheistischen

Philosophie überhaupt haben. E. Jeanneau, Professor aus Paris, (der sich insbesondere mit der Philosophie Eriugenas befasst) hat auch seinerseits interessante Fragen über diese Problematik gestellt.

Der Dritte Internationale Kongress in La Mendola war unbedingt ein gehaltvoller. Heute zweifelt niemand mehr daran, dass die einzelnen Gebiete der Philosophie nur in internationaler Mitarbeit erfolgreich erforscht werden können. Auf diesem Kongress sind auch einige internationale Sektionen gegründet worden. So leitet nun Prof. Jan Legowicz die Sektion für Erforschung mittelalterlicher Texte über Aristoteles. Umfang und Bedeutung dieser Arbeit sind auch aus dem folgenden Beispiel ersichtlich: In der Nr. 5 des »Bulletin de la société internationale pour l'étude de la philosophie médiévale« (1963) ist eine Bibliographie der mittelalterlichen Kommentare zum Aristotelischen Text: *de anima* aus dem 13., 14. und 15. Jh. veröffentlicht worden; diese enthält insgesamt 554 Titel. Prof. Legowicz wird diese Mitarbeit auch in den slawischen Ländern organisieren. Es muss eben überall herumgesucht werden, denn man kann nie wissen, ob schon wirklich alles in den verschiedenen Bibliotheken, die noch unveröffentlichte Handschriften besitzen, durchforscht worden ist. Prof. Raymond Klibansky aus Montreal hat für den *Corpus Platonicum* (von dem schon 4 Bände erschienen sind) einen mittelalterlichen Kommentar Platos bei uns in Ljubljana aufgefunden, und seine Mitarbeiterin Lotte Labowsky aus Oxford liest für ihre Erforschung der renaissance Philosophie auch kroatische renaissance Denker. So kam sie in der letzten Zeit auf Georgius Benignus de Salviatis. Sie wusste, dass es ein kroatischer Philosoph war, doch kannte sie seinen hiesigen einheimischen Namen nicht. Es war ihr nun lieb, Auskunft zu erhalten, dass es unser Philosoph Dragišić ist. Solche Beispiele beweisen, dass für uns auch fremde Forscher von Nutzen sein können, und ebenso wir für sie.

Unbedingt ist das Teilnehmen an Kongressen ein Bestandteil der wissenschaftlichen Tätigkeit. Der Meinungsaustausch und der offene Dialog sind wohl der beste Weg für die Entwicklung des kritischen und wissenschaftlichen Denkens.

Branko BOŠNJAK

PALMIRO TOGLIATTI

Nous apprenons la mort du camarade Palmiro Togliatti, décédé le vendredi 21 août 1964, après une brève et grave maladie. La mort l'a frappé brutalement en sa soixante-et-onzième année, loin de sa patrie, alors qu'il séjournait dans le pays où il avait passé une dizaine des années les plus mouvementées de sa vie, comme membre du Secrétariat du Komintern. Les communistes italiens ont perdu leur secrétaire général, et le mouvement communiste et ouvrier international reste privé de l'un de ses premiers dirigeants, au moment où il connaît la plus grande effervescence, et même peut-être une nouvelle polarisation. La presse mondiale, et en particulier la presse communiste et socialiste, a consacré une grande partie de ses pages à cet évènement, mais jusqu'à maintenant rares sont ceux qui ont parlé du marxiste, du sociologue, du philosophe, peut-être même du penseur politique le plus éminent du marxisme contemporain. Nous voudrions ici évoquer seulement Togliatti théoricien.*

Certes le monde perd avec lui un grand combattant national italien, un homme politique de gauche, mais en même temps un révolutionnaire, et de la scène politique internationale disparaît une personnalité de grande envergure et de style original. Mais le plus important est que disparaît avec lui l'un des derniers leaders communistes à être en même temps théoricien et intellectuel, et un combattant européen de type léniniste du début des années vingt, qui fait fortement impression sur ses adversaires et force l'estime de ses ennemis. Bien qu'il ait dû, à certains tournants critiques et aux moments historiques difficiles du mouvement ouvrier mondial, s'adapter à des situations nouvelles, personne ne pourra jamais lui reprocher d'avoir cultivé les traits dominants des «cadres staliniens», pour lesquels il est désormais inutile de se dépenser en paroles. On pourrait plutôt dire que Togliatti est l'un des rares dirigeants du Komintern à avoir, au temps grave de l'épuration stalinienne, gardé une dignité humaine, et à être resté un révolutionnaire humaniste, ce qui n'est pas une petite chose, ni de notre part, un effet de style courtois: de mortuis nihil nisi bene!

Quelles sont ses contributions à la théorie du marxisme?

Togliatti théoricien politique a beaucoup écrit sur la politique italienne internationale au temps de la lutte contre le fascisme et la réaction mondiale. Il semble cependant que le point fondamental de toutes ses préoccupations politiques soit resté le rapport du socia-

* Cet article a été écrit aussitôt après la mort de Togliatti et publié le 1 septembre 1964 dans le numéro 1 de l'édition yougoslave de la revue. Nous le transposons ici sans y apporter de modification.

lisme et de la démocratie dans les conditions nationales et internationales. En considérant ce problème crucial, nous semble-t-il, de la politique mondiale d'aujourd'hui, Togliatti a toujours tenté de démontrer que, au moins dans les pays européens développés, l'un n'existe pas et ne saurait exister sans l'autre. Une raison de plus, pour les staliniens chinois (et les autres) de prendre ses thèses pour cible dans leurs attaques forcenées.

Partant de cette thèse générale, Togliatti a posé et résolu les questions de pratique les plus quotidiennes, et montré la possibilité d'une «voie italienne vers le socialisme». La menace de la catastrophe atomique n'était pas la seule raison qu'il avait de lutter pour la paix mondiale, mais il estimait que certains changements dans la structure de l'économie et de la politique mondiale exigent absolument une certaine modification et même une «modernisation» de la notion même de révolution. Il a renouvelé le communisme italien, en esquissant le programme d'une stratégie et d'une tactique nouvelles du parti, dans les conditions modernes d'une société industrielle fortement développée. Il avait une conception libre de la lutte pour le socialisme, à la manière de Gramsci, et il pouvait se permettre même la «nouveau» d'envisager une pluralité de partis politiques différents, ayant des conceptions diverses et même opposées sur l'avenir de leur pays. Il a posé ce pluralisme comme plate-forme nationale du parti communiste italien, et ne l'a imposé à personne d'autre; cependant, cette nouvelle conception du «socialisme italien» n'attiret-elle pas de plus en plus l'attention même en dehors de l'Italie, et ne prend-elle pas une importance internationale?

Une telle position politique, Togliatti l'étayait toujours d'arguments solides, lui donnant intelligemment une base philosophique. Son humanisme révolutionnaire, il ne le devait à personne d'autre qu'au jeune Marx, qu'il connaissait bien, et sur lequel il a beaucoup écrit. A l'époque où régnait la mode stalinienne de rejeter le jeune Marx comme «idéaliste hégélien», et «contrebande bourgeoise», Togliatti fut l'unique dirigeant communiste à prendre fermement son parti, et il a réaffirmé cet humanisme révolutionnaire sur le plan théorique:

«Marx» – écrit-il en 1955 – «n'a jamais accepté sans contradiction la philosophie de Hegel, même dans les oeuvres qui sont considérés comme les plus précoces» (Pour une compréhension juste des conceptions d'Antonio Labriola.)

Le théoricien Togliatti savait bien d'où jaillissait la source humaniste de son inspiration révolutionnaire, et c'est pour cela qu'il n'a pas permis qu'on falsifie Marx d'une façon pragmatique.

Ce que nous citons ici, au moment de sa mort, ce ne sont que quelques moments – mais les plus décisifs – d'un grand homme politique marxiste, qui n'a jamais cessé d'être en même temps un théoricien. Une longue tâche attend ceux qui entreprendront de valoriser son oeuvre dans son ensemble, et de l'approfondir dans ses détails. L'histoire sur cet homme rendra son verdict infallible.

AUX LECTEURS ET COLLABORATEURS

La revue PRAXIS est essentiellement composée de travaux portant sur un thème ou un problème donné (chaque étude ne doit pas dépasser 20 pages tapées à la machine avec interlignes réglementaires). Les prochains numéros seront consacrés aux thèmes suivants (on trouvera entre parenthèse la date limite pour la remise des manuscrits):

SENS ET PERSPECTIVES DU SOCIALISME

GEORG LUKACS (1. VI. 1965)

ERNST BLOCH (1. VI. 1965)

QU'EST-CE QUE L'HISTOIRE (1. IX. 1965)

L'ART AU MONDE DE LA TECHNIQUE (1. XI. 1965)

La revue est complétée par les rubriques suivantes (entre parenthèses, le nombre maximum de pages tapées à la machine avec interlignes réglementaires fixé pour chaque rubrique):

PORTRAITS ET SITUATIONS (16 pages)

PENSEE ET REALITE (16 pages)

DISCUSSION (12 pages)

COMPTE-RENDUS ET NOTES (8 pages)

VIE PHILOSOPHIQUE (6 pages)

Tous les manuscrits seront envoyés en deux exemplaires à l'adresse suivante: Redakcija časopisa PRAXIS, Odsjek za filozofiju Filozofskog fakulteta, Zagreb, Đure Salaja b. b.

Il ne sera tenu compte que des manuscrits inédits. Les manuscrits ne sont pas retournés. Les travaux publiés n'expriment pas nécessairement le point de vue de la rédaction.

