

PRAXIS

A PHILOSOPHICAL JOURNAL

πραξις

BUREAUCRACY, TECHNOCRACY AND
FREEDOM – by R. Supek, S. Stojanović,
A. Krešić, V. Rus and M. Greiffenhagen ●
THE TOPICALITY OF MARX'S THOU-
GHT – by M. Prucha, P. Vranicki, A. Hel-
ler, M. Životić and H. L. Parsons ● DIS-
CUSSION – on Bureaucracy: by J. Marin-
ković and Lj. Tadić ● REVIEWS AND
NOTES – Books by D. Leković, B. Bošnjak
and M. Kangrga ● PHILOSOPHICAL
LIFE – Philosophical Meetings in Zagreb,
Copenhagen, Heidelberg and Budapest ●
DOCUMENTS – At the Beginning of
Another Year ● CHRONICLE – Yugoslav
Philosophy Today – by G. Petrović

2 · 1967

PRAXIS

A PHILOSOPHICAL JOURNAL

Editorial Board

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

Editors-in-Chief

GAJO PETROVIĆ and RUDI SUPEK

Editorial Secretary

BORIS KALIN

Technical Editor

ZLATKO POSAVEC

Members of the Advisory Board

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

Publisher

HRVATSKO FILOZOFSKO DRUŠTVO ZAGREB

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

BUREAUCRATIE, TECHNOCRATIE ET LIBERTE

Rudi Supek / Der technokratische Szientismus und der sozialistische Humanismus	155
Svetozar Stojanović / The Statist Myth of Socialism . . .	176
Andrija Krešić / Politischer Absolutismus, Anarchie und Autorität	188
Veljko Rus / Institutionalization of the Revolutionary Movement	201
Martin Greiffenhagen / Demokratie und Technokratie . .	214

ACTUALITE DE LA PENSEE DE KARL MARX

Milan Prucha / Der Marxismus und die Richtungen in der Philosophie	228
Predrag Vranicki / Das antropologische Element der materialistischen Geschichtsauffassung	236
Agnes Heller / Die Stellung der Ethik im Marxismus . . .	244
Miladin Životić / The Dialectics of Nature and the Authenticity of Dialectics	253
Howard L. Parsons / The Influence of Marx's Thought in the United States	264

DISCUSSION

Josip Marinković / Le mythe de la bureaucratie	276
Ljubo Tadić / De la cohérence d'une défense de la bureaucratie	283

COMPTES RENDUS ET NOTES

Dragutin Leković / Le théorie marxiste de l'aliénation (Miladin Životić)	289
Branko Bošnjak / Philosophie und Christentum (Vuko Pavičević)	292
Milan Kangrga / Das ethische Problem in Karl Marx' Werk (Marijan Cipra)	295

VIE PHILOSOPHIQUE

Veljko Cvjetičanin / Consultation scientifique sur la ligue des communistes yougoslaves dans les conditions de l'autogestion sociale	298
Vladimir Filipović / Das internationale Treffen in Kopenhagen.	303
Milan Damjanović / Die Sprache als philosophisches Problem .	304
Gajo Petrović / Symposium philosophique et consultation à Budapest .	306

DOCUMENTS

Au commencement de l'année nouvelle .	309
---------------------------------------	-----

CHRONIQUE

Gajo Petrović / La philosophie yougoslave d'aujourd'hui .	313
---	-----

DER TECHNOKRATISCHE SZIENTISMUS
UND DER SOZIALISTISCHE HUMANISMUS

Rudi Supek

Zagreb

EINIGE IDEEN ÜBER EIN UNERSCHÖPFLICHES UND AKTUELLES THEMA

Bedeutet der unaufhaltsame Durchbruch der Wissenschaft in alle Gebiete des gesellschaftlichen Lebens eine neue Revolution oder das Ende aller Revolutionen? Wird die Politik durch Wissenschaft und Technik ersetzt, bzw. wird »das Herrschen über die Menschen durch das Herrschen über die Dinge« abgelöst, oder aber wird die Politik aus Wissenschaft und Technik ein Instrument machen für eine schmerzlosere und wirksamere Beherrschung der Menschen? Wird die progressive Rationalisierung des gesellschaftlichen Lebens zu einer neuen Infrastruktur führen, in der die »Freizeit« den befreiten menschlichen Talenten zur völligen Entfaltung verhelfen wird, oder aber wird sie die Dominanz einer techno-bürokratischen, militaristischen Manager-Clique befestigen? Wird eine immer größere Zentralisierung der produktiven Funktionen, der Planung und des Informationssammelns nicht einen Neuen Leviathan gebären, der eine demokratische Beteiligung der Bürger an den für ihr Leben bedeutungsvollen Problemen ausschließen wird? Muß die wissenschaftliche und technische Revolution für das »Ende einer jeden Ideologie« gehalten werden (vom bürgerlichen Liberalismus und Nationalismus bis zum proletarischen Sozialismus und Kommunismus) oder für die Geburt einer neuen Ideologie, die sich ihres Namens schämt? Wird es der politischen Bürokratie gelingen, die humanistische mit der technischen Intelligenz zu verfeinden und aus der letzteren ein gehorsames Herrschaftsinstrument zu machen? Ist der wissenschaftlich-technisch-ökonomische Progreß jene unbezwingbare Macht, die mit ihren unermüdlichen und riesigen Mandibeln sämtliche Reste der traditionellen und der gegenwärtigen Gesellschaftsordnungen, gleichgültig, ob sie sich als kapitalistisch oder sozialistisch bezeichnen, zermalmen und ihnen zeigen wird, daß sie nur eine »Übergangsperiode« zu einer »dritten Lösung« gewesen sind? Ist nicht deshalb der Widerstand der humanistischen Intelligenz gegen die kapitalistische

oder sozialistische politische Bürokratie ein Ausdruck des Dilemmas, der mehr dem 19. Jahrhundert angehört als dem 21.? Denn, gehen die verschiedenen humanistischen Vorurteile in der Tat aus der wirklichen Unfähigkeit hervor, das Problem tiefer aufzufassen – als Veränderung der menschlichen Gattung durch die wissenschaftliche und politische Manipulation der Gene? Befinden wir uns nicht an der Schwelle einer solchen biologischen und metabiologischen Revolution, in der die Möglichkeit aufkommt, den erblich belasteten und geschichtlich entfremdeten Homo sapiens in eine neue Gattung zu verwandeln – in den Homo sapientissimus? Werden wir die weiblichen Gebärmütter durch Inkubatoren ersetzen, aus denen an Stelle von irrationellen, aggressiven, zu verschiedenen Perversionen neigenden menschlichen Wesen gescheite, friedliebende, gehorsame, untertänige Geschöpfe hervorkommen werden? Oder wird es uns endlich gelingen, im Menschen das Virus des schwarzen Nihilismus mit der Maske des Unbehagens im Gesicht und der Kontemplation des unvermeidlichen Todes zu vernichten und ihn auf die sonnige Wiese des tanzlustigen, ziegenfüßigen, sichgenügenden Übermenschen zu treiben?

Und so könnten wir Fragen an Fragen reihen, indem wir Alternativen gegenüberstellen, die in diesem Ideenkreis zwischen dem offiziellen Optimismus der Techno-Bürokratie und dem Pessimismus der vom Gefühl der Ohnmacht befallenen Humanisten oszillieren. Wir werden uns indessen darauf beschränken, auf gewisse Standpunkte und Gegenstandspunkte hinzuweisen, die sich heute in den philosophischen und soziologischen Zeitschriften antreffen lassen, und mit denen wir uns auch beim letzten Weltkongreß der Soziologie in Evian befaßt haben. Uns scheinen drei Erscheinungen oder Stützpunkte für den zeitgenössischen technokratischen Szientismus charakteristisch zu sein:

1. die schnelle Expansion der Wissenschaft und deren Anwendung in Form der Technik, die zum Ausdruck kommt in der fortschreitenden Rationalisierung des gesamten gesellschaftlichen Lebens und der gesellschaftlichen Werte, in der wissenschaftlichen Organisation der Produktion und der Leitung der gesellschaftlichen Angelegenheiten. in den radikalen Veränderungen der gesellschaftlichen Organisation und Struktur und schließlich in der Organisation des Menschen als menschlicher Gattung selbst.

2. Der in der Natur des wissenschaftlichen und technischen Rationalismus liegende Universalismus dringt gleichmäßig in das Gebiet des gesellschaftlichen Bewußtseins wie in das gesellschaftliche Leben selbst vor und hebt alle alten, aus dem 19. Jahrhundert tradierten Ideologien auf, weil sie irrationale oder eschatologische Momente enthalten (vom bürgerlichen Liberalismus und Nationalismus bis zum proletarischen Marxismus). Wir leben im Zeichen des »Endes der Ideologien«.

3. Die Dominanz der Wissenschaft und der Technik bedeutet zugleich eine massenhafte Produktion und einen massenhaften Verbrauch, die Schaffung eines »Wohlstandsstaates« und einer »Wohlstandsgesellschaft« und erzeugt unvermeidlich solche Veränderungen in den gesellschaftlichen Beziehungen und in der Lebensweise, daß

der bisherige Antagonismus zwischen dem Kapitalismus und dem Sozialismus, der auf veralteten, historisch tradierten gesellschaftlichen Produktionsverhältnissen und Produktivkräften beruht, notwendigerweise überwunden und durch eine neue Gesellschaft »jenseits vom Kapitalismus und Sozialismus« ersetzt wird, durch eine Gesellschaft, die wir vorläufig nur »industrielle Gesellschaft« nennen können.

Wir werden uns mit diesen drei Standpunkten auseinandersetzen, weil sie uns als Tendenz am typischsten dünken. Hier ist es nicht möglich, die ganze Buntheit der Ideen und Haltungen zu berücksichtigen, die sich heute auf eine mehr oder weniger explizite Art im Rahmen des technokratischen Szientismus bewegen. Es muß sofort gesagt werden, daß der technokratische Szientismus nicht als eine kohärente und zu Ende aufgebaute Theorie einer neuen Zukunftsvision oder eines »dritten Weges« in die Zukunft ist, sondern mehr als eine Reihe verschiedenartiger, spezieller und meistens unvollendeter Thesen umfaßt, denen allen gemeinsam ist, daß sie auf unwiderlegbare, von der zeitgenössischen Wissenschaft erzeugte Veränderungen reagieren und einen neuen gesellschaftlichen Zustand vorwegzunehmen suchen, indem sie sich vor allem auf Ideen stützen, die der technokratischen Organisation der Gesellschaft am nächsten stehen. Es wäre ebenso völlig verfehlt zu meinen, daß alle diese Ideen mit reaktionären und antihumanistischen Absichten aufkommen. Wir befinden uns heute in der Tat erst an der Schwelle der Diskussionen, die dieses Problem von allen Seiten beleuchten und die für die Menschheit der Gegenwart annehmbarsten Lösungen vorschlagen sollten.

UM DIE FALSCHEN ONTOLOGISCHEN DILEMMAS ZU VERMEIDEN

Mit seinem ersten Schritt in die Geschichte erscheint der Mensch als ein widerspruchsvolles, zerissenes und unglückliches Wesen. Diese Tatsache kann von den unaufhörlichen Bestrebungen der menschlichen Vernunft, sich eine einheitliche und in sich versöhnte Welt vorzustellen und aufzubauen, nicht verdeckt werden, wovon die verschiedensten »Weltanschauungen« – vom Totemismus und den antiken Kosmogonien bis zu den theologischen Metaphysiken und dem modernen Rationalismus – Zeugnis ablegen. Diese »geistigen Welten« haben nicht nur mit dem wirklichen Leben oder mit der praktischen menschlichen Existenz im Widerstreit gestanden, sondern der Konflikt liegt auch in der Natur der menschlichen intellektuellen oder erkennenden Tätigkeit selbst.

Das was von Anfang an im Menschen in Widerstreit liegt und so endet, wie alle Streitigkeiten enden – mit einem Kompromiß –, um später in Form eines noch größeren Widerspruches aufzutauchen, ist sein Verhältnis zur Außenwelt, die Natur seiner Vernunft selbst, die einmal als *analytisch-instrumentale Intelligenz* und zum anderen als *symbolisch-generische Intelligenz* zum Ausdruck kommt, d. h. einmal als Erkenntnisfähigkeit, die Beziehungen in der Außenwelt in den Griff bekommen und Werkzeuge schaffen muß, um auf die Natur einwirken zu können, und zum anderen als Erkenntnisfähigkeit,

die Herkunft und den Untergang der individuellen und gesellschaftlichen Existenz des Menschen beleuchten muß. Dieser Widerspruch im Menschen, der, indem er Steine schleift, die Härte der Substanzen vergleicht und der sich, indem er Gräber baut, seine eigene Dauer noch hinter jeder Substanz denkt, kommt schon, wie Leroy-Gourhan¹ gezeigt hat, beim unmittelbaren Vorgänger des zeitgenössischen Homo sapiens vor.

Erst durch die Geburt der Vorstellung, auf der sie Symbole und Mythen aufbauen wird, befreit sich die Intelligenz aus ihrer Abhängigkeit von der unmittelbaren Gegenwart und geht vom Erlebten zum Gedachten, vom Vergangenen zum Zukünftigen und umgekehrt. Durch die Vorstellung ist die Reversibilität sukzessiver Zustände, die Gegenüberstellung des Bestehenden und Möglichen, des Sichtbaren und Unsichtbaren, des Endlichen und Unendlichen, des Anwesenden und Abwesenden möglich gemacht worden. Die Vorstellung ist, wie dies H. Wallon trefflich ausgeführt hat, zur Grundlage der diskursiven Intelligenz geworden. Diese Form der Intelligenz aber ist sowohl in der analytisch-instrumentalen wie auch in der symbolisch-generischen Intelligenz gleichmäßig gegenwärtig, weil diese auf einer höheren Ebene der Lebenspraxis wirken.²

Es ist interessant, daß in genetischer Hinsicht die analytisch-instrumentale Intelligenz ihren Ursprung in der *Situations-* oder *sensoriell-motorischen Intelligenz* hat, die auf die Manipulation der äußeren Beziehungen und die Produktion der Werkzeuge gerichtet ist, während die symbolisch-generische der *diskursiven Intelligenz* entstammt. In der tatsächlichen Wirksamkeit im Leben und in der Geschichte aber wechseln sie ihre Rollen: die analytisch-instrumentale bleibt im wesentlichen diskursiv und reversibel (im Sinne von Piaget), indem sie räumlich-zeitliche Beziehungen ins Unendliche manipuliert und Werkzeuge für die menschlichen Aktionen schafft, während im Gegenteil die symbolisch-generische vor allem zur Situationsintelligenz wird, die darauf gerichtet ist, das Ganze der Existenz zu erfassen, dieses Ganze bewußt zu machen und an seinem Wesen teilzunehmen.

Der Gebrauch der Symbole ist auch der analytisch-instrumentalen Intelligenz eigen, aber bei ihr steht das Symbol, wie das die Natur der Magie³ zeigt, im Dienste der *Wirksamkeit*. Dagegen in der sym-

¹ J. Leroy-Gourhan, *Les religions de la préhistoire*, Paris, PUF, 1963.

² »Diskursive Intelligenz und Situationsintelligenz sind verschieden gerichtet, weil die eine auf der Ebene der Vorstellung und des Symbols und die andere auf der sensoruell-motorischen Ebene wirkt, die eine mittels sukzessiver Momente und die andere durch globale Einwirkung und Benutzung der Umstände, aber beide setzen die Intuition der Beziehungen voraus, die sich auf dem gemeinsamen Boden im Raum bewegen.« (H. Wallon, *Von der Tat zum Gedanken*, S. 193). Die Situationsintelligenz ist dem Tier und dem Menschen gemeinsam, während die diskursive nur dem Menschen eigen ist. Deswegen ist der kleine Schimpanse so lange dem menschlichen Jungen überlegen, bis dieses gelernt hat, Beziehungen in der Zeit vorzustellen!

³ »Indem sie die Wirksamkeit hinter die erlebten Wirkungen stellt – deren latente Kräfte wir in den Griff bekommen und mittels der an das Bild gebundenen Riter leiten müssen – hat die Kategorie des Okkulten zum ersten Mal die Aktion mit der Vorstellung verbunden. Sie fängt zuerst zu wirken an mit Hilfe der mit dem Wesen identifizierten Vorstellung als solcher, d. h. magisch. (H. Wallon, *ibid.*, S. 89).

bolisch-generischen Intelligenz steht das Symbol im Dienste der *Partizipation* und der *Kommunikation* mit abwesenden Wesen, und der Schwerpunkt liegt in der Partizipation trotz des Glaubens, daß eine solche Partizipation, obwohl der Art und Weise der praktischen Produktionswirkung entgegengesetzt, ebenso wirksam ist. Cl. Levy-Strauß hat diesen Dualismus im Totemismus bemerkt, obwohl der Totemismus ausdrücklich auf die einheitliche Deutung der gesamten Wirklichkeit gerichtet ist. Und tatsächlich können wir den Totemismus als ein Klassifikationssystem für Gegenstände der Wirklichkeit deuten, die Beziehungen in ihm sind quantifiziert und reversibel (im System der Clannamen ist der Ochs der Gurke äquivalent, die Gurke der Eidechse usw., weil sie die gleiche, in beiden Richtungen verlaufende Distanz zwischen den Clanen zum Ausdruck bringen). Aber daneben besteht im Totemismus ein sakrales System – der *Opferritus* – der ein qualitatives und irreversibles Verhältnis impliziert »wo die Serie natürlicher Gattungen (die jetzt kontiniert ist, und nicht diskontiniert, gerichtet, und nicht reversibel) die Rolle des Vermittlers (!) spielt zwischen zwei an entgegengesetzten Polen befindlichen Gliedern, von denen das eine jenes ist, das das Opfer bringt, und das andere die Gottheit, und zwischen denen am Anfang keinerlei Homologie besteht, ja nicht einmal eine Beziehung: denn das Ziel des Opferritus liegt gerade darin, eine Beziehung herzustellen – nicht die der Ähnlichkeit, sondern die der Kontiguität (Berührung) – mit einer Serie nacheinanderfolgender Gleichsetzungen, die in beiden Richtungen stattfinden können, in Abhängigkeit davon, ob der Opferritus einen Akt der Buße oder eine Vereinigungsritus darstellt: entweder desjenigen, der das Opfer bringt, mit dem Priester, des Priesters mit dem Priester, des sakralisierten Opfers mit der Gottheit oder in der umgekehrten Richtung.« (Cl. Levy-Strauss: *Der wilde Gedanke*, S. 262).

Offensichtlich stellt der Opferritus im Totemismus eine Erkenntnisform dar, die auf »Partizipation« oder »Imitation« beruht (von Levy-Bruhls »mystischer Partizipation« bis zu verschiedenen Formen der christlichen »Imitatio Christi«!), was eine Reihe oder Serie voraussetzt, die *wesentlich hierarchisch* ist, weil sie von den niedrigeren Wesen, Existenzformen oder Erkenntnisarten zu den höheren Wesen, Existenzformen oder Erkenntnisarten führt, so daß sie einmal als mystische Erhebung zur Gottheit oder als Abfall von der Gottheit gedeutet werden kann, je nachdem, in welcher Richtung die Bewegung über die qualitativ wesentlich verschiedenen Stufenleitern ausgeführt wird. Es erübrigt sich darauf hinzuweisen, daß für Erkenntnisform Prinzipien der Kausalität und der funktionalen Reziprozität oder Äquivalenz, auf denen die analytisch-instrumentale, bzw. wissenschaftliche Erkenntnis fußt, ungültig sind. Hier steht im Mittelpunkt die Form der Partizipation oder der progressiven Identifikation mit etwas, was für göttlich, heilig, absolut, unendlich usw. gehalten, was in allen Religionen und Metaphysiken als »die höchste Form des Guten oder der Existenz oder der Erkenntnis« dargestellt wird. Die Logik der Erkenntnis ist hier diejenige, die vor allem für das wert-

mäßige oder emotionale Erkennen gültig ist: Partizipation oder Antipathie, Liebe oder Haß, Weltbejahung oder Weltverneinung und so weiter.

Für das Problem, das uns in diesem Moment interessiert, ist es nicht wichtig, daß wir auf die Dialektik der analytisch-instrumentalen und der symbolisch-generischen Intelligenz, und die Art wie sie im Laufe der menschlichen Geschichte zum Ausdruck kam, näher eingehen. Wir werden uns mit der Feststellung begnügen, daß sehr oft auf verschiedenen Stufen und mit verschiedenen Zielen die eine der anderen untergeordnet war und daß wissenschaftliche Denken ebenso viel Mühe hatte mit dem magischen Denken wie der religiöse Gedanke mit den rationalistischen oder gnostischen Konstruktionen.

Für die gegenwärtige Situation wollen wir auf das hinweisen, was übrigens gut bekannt und in verschiedenen Lehrbüchern der modernen Philosophie dargestellt ist, daß sich die analytisch-instrumentale Intelligenz die symbolisch-generische zu unterwerfen beginnt, daß man von Descartes bis Leibniz theologische Probleme »more geometrico« zu lösen versucht hat und daß der moderne Rationalismus mit dem Positivismus und dem Neopositivismus der Meinung ist, daß das wissenschaftliche Erkennen, wie es die Naturwissenschaften entwickelt haben, also im Geiste der analytisch-instrumentalen Intelligenz, die einzig richtige Erkenntnisform darstellt. Ebenso wissen wir, daß diese Prätionen des Rationalismus von Anfang an heftige Reaktionen der Vertreter der symbolisch-generischen Intelligenz ausgelöst haben. So hat schon Pascal, selbst ein ausgezeichneter Mathematiker, Descartes vorgeworfen: »Man sagt, er sei ein guter Mathematiker. Aber ich wüßte mit einem Mathematiker nichts anzufangen. Er würde aus mir einen Syllogismus machen.« Pascals Protest gegen den Rationalismus Descartes' erfolgte im Namen des *Glaubens* und der *Prinzipien der Individualität*, des Rechtes auf die Einheitlichkeit der individuellen Existenz als des Ausgangspunktes der Sinnggebung auf dem Wege zum Absoluten. Auf die gleiche Art hat Kierkegaard gegen Hegel protestiert; auf der Linie dieses Protestes begegnen wir auch der Lebensphilosophie (Bergson, Nietzsche, Scheler, Klages usw.), die der analytischen Intelligenz ein anderes, tieferes Lebensprinzip und eine andere Art des Erkennens entgegenzusetzen bestrebt ist, dann dem Existenzialismus (von Kierkegaard bis Heidegger), der, indem er vom Menschen, dem Einsamen, mit seinem Unbehagen ausgeht, ebenso den Weg zum Sinn sucht, der mit der irreversiblen Unbeweglichkeit oder der Zuflucht endet. Auf der methodologischen Ebene finden wir den Gegensatz zwischen der Phänomenologie als der Form des Situationsdenkens und dem Positivismus, der aus der wissenschaftlichen Induktion das Paradigma jeder richtigen Erkenntnisart gemacht hat.

Ebenso wenig haben wir die Absicht, innerhalb dieser Antithese auf die Rolle der »dialektischen Vernunft« hinzuweisen noch auf die Bedeutung der Zurückführung der symbolisch-generischen Intelligenz auf die anthropologische Ebene, die Marx vollzog, nachdem er dem religiösen oder »entfremdeten Gedanken« seine metaphysische Aureole genommen hatte. Wir wollen nur darauf aufmerksam machen, daß uns die *Verabsolutierung* der analytisch-instrumentalen Intelligenz sowie die der symbolisch-generischen Erkenntnis in eine Sack-

gasse und falsche Dilemmas führt. In ein Dilemma, aus dem wir uns gerade zu befreien wünschen, hat jener Standpunkt geführt, der im Geiste des Szientismus die wissenschaftliche, positivistisch definierte Erkenntnis zu verabsolutieren sucht. Allerdings kommt es uns dabei überhaupt nicht in den Sinn, den wissenschaftlichen Gedanken oder die analytisch-instrumentale Intelligenz im Namen gewisser ontologischer Spekulationen als einen »mystifikatorischen«, »illusorischen«, »oberflächlichen«, »unwesentlichen« oder »dem menschlichen Sein fremden« Gedanken zu verwerfen. Der wissenschaftliche Gedanke ist zu jener Tiefe vorgedrungen, die es ihm gestattet hat, seine eigene Quelle ebenso genau oder vielleicht noch genauer zu beleuchten, wie Marx seinerzeit die Wurzel des symbolisch-generischen Gedankens beleuchtet hat.

Durch die allmähliche Bewältigung der Beziehungen in der physikalischen Welt ist die analytisch-instrumentale Intelligenz mit ihrer ursprünglichen Matrix in Konflikt geraten – mit der *Struktur der menschlichen Vorstellung*, da sie gezwungen wird, ihre tradierten räumlich-zeitlichen Koordinaten (mit der Relativitätstheorie und den nichteuklidischen Geometrien) und ihre Vorstellungsmodelle zu transzendieren (mit Bohrs Korrespondenzprinzip und Heisenbergs Unbestimmtheitsrelation im Bereich der Quantenphysik). Dabei ist sie zwar an die Grenzen der menschlichen Vorstellung von der Außenwelt gelangt, ohne jedoch auf die Grenzen der menschlichen Erkenntnis der Außenwelt gestoßen zu sein. Die mathematisch-symbolischen Modelle gestatten eine so präzise wie wirksame Manipulierung der Außenwelt, daß, selbst die menschliche Phantasie davor völlig ratlos bleibt! (Denken wir nur an die Atomkraft und die Fernsteuerung kosmischer Projektile). Denn die zeitgenössische Physik hat jene Meinung von M. Schlick bestätigt, mit der er gegen das Kantsche »Ding an sich« polemisiert hatte, d. h. die Behauptung daß es einen offensichtlichen Unterschied gebe zwischen Kennen und Erkennen, weil die Wirksamkeit der menschlichen Erkenntnis von den Vorstellungsmodellen im klassischen oder anthropologischen Sinne nicht mehr abhängig ist. Was wir erkennen, kennen wir nicht. Was wir beherrschen, ist nicht mehr die »Welt des Menschen«. Um so mehr hat die Erkenntniskraft (auf dem physikalischen Gebiet) die Bedürfnisse der »menschlichen Welt« überstiegen, wenn wir uns nur vergegenwärtigen, daß sie entstanden ist als Bemühung einer Gattung, ihre Umgebung zu bewältigen!

Die Wurzel dieser Intelligenz ist gewiß biologischer Natur, aber es ist ebenso gewiß, daß ihre Funktion metabiologisch geworden ist, daß sie die biologischen Ziele, die Bedürfnisse der menschlichen Adaptation übersteigt. Denn was hat die Entsendung von Projektilem zum Mond oder zur Venus mit der biologischen Adaptation des Menschen zu tun!? Völlig berechtigt meint Heisenberg, die Technik sei nicht so sehr ein Ergebnis der Anstrengungen des Menschen, seine materielle Macht auszubreiten, als ein biologischer Prozeß, mit dessen Hilfe die Strukturen des menschlichen Organismus allmählich in die Außenwelt übertragen würden, ein biologischer Prozeß, der sich als solcher der menschlichen Kontrolle entziehe. An dieser Stelle hebt

E. Morin hervor: »Hier kommt die große Veränderung in der Perspektive, um nicht zu sagen die kopernikanische Revolution, nach Marx zum Ausdruck. Marx hat die Technik aufgefaßt als ein Werkzeug des Menschen, der danach strebt, die Welt zu bewältigen. Heisenberg und Heidegger fühlen dagegen, daß der Mensch das Quasiwerkzeug eines Prozesses ist, der sich durch den technischen Fortschritt offenbart.« (op. cit. S. 42) Was ist hier richtig und was nicht?

Zweifellos entstammt die analytisch-instrumentale Intelligenz mit der Technik einer ererbten oder biologischen menschlichen Fähigkeit, sie ist Teil eines »biologischen Prozesses« im weitesten Sinne des Wortes, der »menschliche Strukturen in die Außenwelt« überträgt. Diese Strukturen übersteigen heute die biologischen Bedürfnisse der »menschlichen Welt«, was nun heißt, daß sie auch den Sinn der biologischen Verwurzelung und der Entstehung dieser gleichen Strukturen übersteigen. Der Mensch transzendiert heute durch die analytisch-instrumentale Intelligenz die biologische Natur und die biologischen Bedürfnisse, die diese Intelligenz geboren haben. Sie stellt sich als Negation ihrer eigenen Herkunft dar, dadurch aber weist sie nicht auf eine andere, außerbiologische oder außermenschliche Herkunft hin. Daß dem so ist, beweist gerade die Tatsache, daß sie unter menschlicher Kontrolle bleibt. Und wenn sie im gegenwärtigen Moment oder in einem zukünftigen der menschlichen Kontrolle tatsächlich praktisch entgleiten wird (Vernichtung der Menschheit durch die Atomenergie!) wenn sie sich als Negation der menschlichen Existenz erweisen wird, dann wird das immer noch kein Beweis dafür sein, daß sie ihrer Natur nach über der Möglichkeit der menschlichen Kontrolle übersteigt! Das wird vielmehr nur ein Zeichen dafür sein, daß der Mensch sie im gegebenen Augenblick nicht unter Kontrolle gehalten hat. Da irrt Heisenberg, weil der faktische Verlust der Kontrolle noch nicht die Unmöglichkeit des Kontrollierens bedeutet. Die Technik ist kein Ausdruck eines kosmischen Prozesses, dessen zufälliges Organ der Mensch wäre. Und in diesem Sinne befinden wir uns nicht, wie Morin meint, an einer neuen kopernikanischen Wende, die die Marxsche Auffassung von der Rolle der Technik als Verwandlung der »menschlichen Welt« in Abrede stellt. Es stimmt zwar, daß die Welt der Technik im gewissen Sinne die Marxsche »Welt des Menschen« überboten hat. Da haben Heisenberg und Morin recht. Mit einer Einschränkung! Durch die Beibehaltung der Fähigkeit, die kosmischen Kräfte außerhalb der Grenzen zu manipulieren, wo es der biologischen Anpassung an die äußeren Lebensbedingungen bedarf, hat der wissenschaftliche Gedanke die »Welt des Menschen« als Welt der biologischen Adaptation und der menschlichen Existenz schlechthin oder, um einen anderen Ausdruck zu gebrauchen, die Welt der menschlichen Heimat überstiegen. Dem Menschen gelingt es, die Natur oder die Welt, die er nicht kennt und die er nie kennen wird, zu manipulieren, der Mensch hat die Natur bewältigt und wird immer mehr die Natur beherrschen, die niemals seine menschliche Natur sein wird, sein »anorganischer Körper« (Marx), so daß der Mensch seiner Macht und seiner Existenzart nach aufgehört hat, nur ein humanes Wesen zu sein, sondern auch ein *transhumanes* Wesen ge-

worden ist. Die analytisch-instrumentale Intelligenz hat die Bedürfnisse seiner symbolisch-generischen Intelligenz, jede Form der Sinngabe der eigenen menschlichen Existenz endgültig überstiegen.

Liegt darin etwas Neues, was Mißtrauen oder Panik in uns hervorrufen müßte? Der Mensch hat eine Fähigkeit entwickelt, die ihn mit einer inhumanen oder unmenschlichen (nicht antihumanen!) Art der Naturbeherrschung in Verbindung gebracht hat, die den *Rahmen seiner menschlichen Existenz überschreitet* und sie deshalb im wesentlichen nicht gefährdet. Das heißt, daß seine Manipulierung der kosmischen Kräfte in bezug auf ihn selbst einen neutralen oder indifferenten Charakter hat und so eher in den Bereich ludischer oder sportlicher Tätigkeiten gehört, weil sich eine wesentliche und ernstliche Lebenstätigkeit in der überflüssigen Vergeudung individueller Kräfte verliert ohne jegliche Beziehung zu seiner endlichen oder unendlichen Existenz. Da er jeder irdischen Sorge und jedem Ernst das sorglose, durch nichts Dauerndes begründete Spiel entgegenzusetzen gewußt hat, so wird er dies jetzt auf der kosmischen Ebene machen – nach dem ziegenfüßigen Menschen werden wir den sternfüßigen kennen lernen, obwohl in diesem kosmischen Spiel der Glanz der Mythen und der Sterne endgültig erlischt.

Warum brauchen wir diese Feststellungen?

Erstens, mit der Technik, bzw. mit der analytisch-instrumentalen Intelligenz haben wir die Grenze der menschlichen Welt überschritten und sind in die übermenschliche getreten, die der Mensch zwar ins Unendliche manipulieren kann, die aber der Lösung seiner grundlegenden Existenzfragen im wesentlichen fremd gegenübersteht. Das ist keine antihumane Welt, sondern einfach eine transhumane. Der Mensch bleibt ihr gegenüber im Zustand der Gleichgültigkeit oder des Spieles, er hat den kosmischen »acte gratuit« (A. Gide) verwirklicht und sich einen von allen realen humanen, existenzialen und ethischen Problemen freien Raum geschaffen. Damit hat er nicht die Kontrolle über diesen Raum verloren, und seine Lebenssituation hat sich durch nichts wesentlich verändert. Es ist zur endgültigen Scheidung zwischen der analytisch-instrumentalen und der symbolisch-generischen Erkenntnis und der menschlichen Praxis gekommen, so daß alle ontologischen Spekulationen, die diese Situation zugunsten der einen oder der anderen zu dramatisieren wünschen, verfehlt sind.

Zweitens, die technische Verwandlung der Natur hat offensichtlich die Grenzen der menschlichen Welt überstiegen, aber dadurch hat sie keinesfalls der menschlichen Gesellschaft das Problem der »technischen Umwelt« auf eine neue Art gestellt. Die technokratische Vision der Welt hat auf diese Weise an Pathos und Selbstvertrauen gewonnen, aber auf der Ebene der Produktion und der Humanisierung der Existenz hat sich im Grunde nichts geändert, nur haben sich die Fragen verschärft und werden sich weiterhin verschärfen. Und die Behauptung Gehlens, daß in der Zukunft die Beziehungen zwischen dem Menschen und der industriellen Umwelt von einem Typus sein würden, von dem uns nichts in der Gegenwart eine Vorstellung vermitteln könne; wir seien nicht mehr Herr der Lage, ist nur in ihrem ersten Teil richtig und im zweiten unrichtig, weil der Mensch nicht aufhören kann, Herr seiner eigenen Praxis zu sein.

DER TECHNOKRATISCHE SZIENTISMUS GEHT AUS EINER SEHR SOLIDEN GRUNDLAGE HERVOR

Wie bereits das Wort »technokratischer Szientismus«⁴ besagt, handelt es sich um die Ansicht, daß die Verbreitung der Wissenschaft und der wissenschaftlichen Methode in allen Bereichen des gesellschaftlichen Lebens zur Herrschaft einer technischen Elite führen wird, deren Macht eben die Macht der Wissenschaft selbst sein wird (Bacon »Wissen ist Macht«), also etwas, was jenseits der klassischen Begriffe Diktatur und Demokratie liegt. Was spricht für diese These in den Ereignissen der Gegenwart?

1) Der zweite Weltkrieg hat deutlich gezeigt, daß die ökonomische und militärische Macht eines Landes in erster Linie von der Entwicklung seiner Technik abhängt, und daß der Fortschritt der Technik von der Entwicklung der Wissenschaft und der wissenschaftlichen Forschungen abhängt, weil sich die Zeitspanne zwischen Entdeckung und Anwendung erheblich verkürzt hat, so daß die größten Weltkonzerne damit angefangen haben, ihre Geldmittel in Grundlagenforschungen zu investieren (Beispiel des chemischen Konzerns Dupont de Nemours⁵ oder der elektrotechnischen Edison Bell Co. in den USA). So ist ein Wettbewerb zwischen den führenden Großmächten, vor allem zwischen den USA und der UdSSR, im Investieren immer größerer nationaler Mittel in die Wissenschaft entstanden.⁶ Die Mittel, die für die wissenschaftliche Arbeit ausgegeben werden, steigen in wachsendem Maße und es besteht kein Zweifel, daß sie nicht nur zur Schaffung einer nationalen oder internationalen Wissenschaftspolitik führen, sondern auch zur Ausbreitung des »wissenschaftlichen Geistes« selbst in allen Bereichen des gesellschaftlichen Lebens.

Das ist an sich eine positive Tatsache. Indessen melden sich ganz bestimmte Tendenzen, die die Wissenschaft ihrer eigenen Anwendung, der Technik und der Wirtschaft selbst, unterwerfen wollen, also jenen Faktoren, die für die Wissenschaft von größtem Einfluß sind. Neben dem Einfluß der Privatgesellschaften in den kapitalistischen Ländern bestehen allgemeine Tendenzen, sie der staatlichen und militärischen Politik zu unterwerfen. (Auf gewissen Gebieten der Wissenschaft wird sehr viel mit dem Begriff »Staatsgeheimnis« operi-

⁴ Der Begriff Szientismus gebrauchen wir in seinem gewöhnlichen, zum Teil pejorativen Sinne: »1. die Idee, daß die Wissenschaft die Erkenntnis der Dinge, wie sie sind, ermöglicht, löst alle realen Probleme und genügt zur Befriedigung aller legitimen Bedürfnisse der menschlichen Intelligenz; 2. die Idee, daß der Geist und die wissenschaftlichen Methoden auf alle Gebiete des intellektuellen und moralischen Lebens ohne Ausnahme verbreitet werden müssen.« (Lalande).

⁵ Der chemische Konzern Dupont de Nemours in den USA hat im Jahre 1962 für wissenschaftliche Untersuchungen 1.800 Milliarden alte Dinar ausgegeben, was für ganz Jugoslawien ein unerreichbarer Betrag ist.

⁶ Nach den Angaben von O. C. D. E. und UNESCO haben 1962 und 1963 für die wissenschaftliche Arbeit ausgegeben: USA 183,70 Milliarden neue Dinar (oder 2,84% des Nationaleinkommens), UdSSR 125,00 (4,00%/o), Großbritannien 22,35 (2,4%/o), Frankreich 13,25 (1,50%/o), Westdeutschland 12,10 (1,38%/o), Japan 6,50 (1,32%/o). Die Zahl der Forscher betrug in den USA 425.000, in der UdSSR ca. 400.000, in Großbritannien 51.200, in Westdeutschland 45.000 und in Frankreich 30.500. Während es in den USA auf 10.000 Einwohner 23,7 Wissenschaftler gab, waren es in Frankreich 6,3 und in der UdSSR 18,3.

ert, auch dann, wenn es sich um überhaupt keine wissenschaftlichen Geheimnisse handelt, mit dem einzigen Ziel, die Wissenschaftler in Subordination zu halten!) Immerhin ist es wahr, daß die Technik nicht nur in die Ökonomie, ins tägliche Leben, in die Administration und Politik eindringt, sondern ebenso in die Wissenschaft selbst. Nach dem zweiten Weltkrieg kommt es im wissenschaftlichen Leben zu einer neuen Erscheinung: wissenschaftliche Laboratorien verwandeln sich allmählich in richtige »Forschungsfabriken«, weil alle wissenschaftlichen Erkenntnisse sofort im Hinblick auf die verschiedensten theoretischen und praktischen Anwendungsmöglichkeiten überprüft werden, wodurch sich die Wissenschaft dem Arbeitsstil nach sehr stark der Technologie angenähert hat. Gerade über das Problem der Wirksamkeit der Wissenschaft ist der Streit zwischen Wissenschaftlern und Technokraten ausgebrochen, weil letztere die Wirksamkeit nur in einem eng begrenzten Rahmen sehen, d. h. in der unmittelbaren Anwendung, und nicht auf längere Sicht, d. h. in der Förderung jener Forschungen, die zu neuen und bedeutenderen Entdeckungen führen. Der Widerstand gegen solche Tendenzen besteht zweifellos nicht nur in den Reihen der Wissenschaftler, sondern auch in denen der technischen Intelligenz, zuweilen aber äußern auch die Wissenschaftler selbst technokratische Tendenzen und setzen die Wissenschaft auf das Niveau der Technologie herab, wie jener bekannte Fachmann, der gesagt hat: »Ich verpflichte mich, daß ich mit einem Dutzend präzise bestimmter, gut gewählter praktischer Ziele die wissenschaftlichen Erkenntnisse an der ganzen Front voranbringen werde.« Es ist erforderlich, daß die Menschen aus der Praxis die zu verwirklichenden Ziele bestimmen, und die Wissenschaftler werden diese nach Bestellung realisieren! Man könnte sagen, daß die Bereitschaft der »wissenschaftlichen Technologen«, sich dem »gesellschaftlichen Auftrag« unterzuordnen von ihrer Bescheidenheit zeugt, von der Bescheidenheit des Spezialisten, der wie ein disziplinierter Läufer die Bahn, in die er eingeschossen wurde, nicht überschreiten wird. Diese Bescheidenheit aber ist nur ein Ausdruck der technologischen Unwissenheit über die gesellschaftliche Rolle der Wissenschaft und der Erkenntnis überhaupt. Außerdem sieht diese Art »wissenschaftlicher Technologen« nicht, daß ihr Kybernetiker-Kollege sie durch das Band seines Computers bereits ersetzt hat!

2) Das Ziel des Maschinismus war es, der Muskelkraft des Menschen die weitaus größere Kraft der natürlichen Energie und der Arbeit seiner Hand die größere Genauigkeit der Maschine zu geben. Dann hat die Maschine immer mehr die menschliche Arbeit und die Rolle der arbeitenden Hand übernommen, um den Menschen aus der unmittelbaren Produktion völlig zu verdrängen. Dem Menschen ist nur noch die Funktion der Aufsicht oder der Kontrolle geblieben. Schließlich, in der Endphase der Automatisierung, versucht die Maschine auch die Funktion der Kontrolle zu übernehmen, ja nicht nur die Funktion der Kontrolle, sondern auch die der Planung und Entscheidung. Das ist ein neues Moment in der Entwicklung des Maschinismus, es übersteigt das Programm der klassischen Technokratie von Saint-Simon bis Howard Scott, die das »Herrschen über die Menschen« durch »das Herrschen über die Dinge« ersetzen wollte.

Die Maschine verlangt dieses »Herrschen über die Dinge« für sich selbst! Damit natürlich bedroht sie jene Funktion, die der Mensch als typisch menschliche immer für sich in Anspruch genommen hat. Dabei handelt es sich aber, damit wir uns richtig verstehen, nicht bloß um die Aufsicht über eine Maschine, die einen Rohstoff verarbeitet, sondern um die Leitung der Wirtschafts- oder Produktionstätigkeit schlechthin.

Herbert A. Simon, Prodekan des Carnegie Instituts für Technologie in den USA, hat anlässlich einer Feier, auf der von der Führung großer amerikanischer Kapitalgesellschaften im Jahre 1985 die Rede war, weil die heutigen Studenten dann vierzig Jahre alt sein werden, im Hinblick auf die nächste Zukunft die Frage gestellt, ob »ein ganzes wirtschaftliches Unternehmen durch die Maschine gesteuert werden wird?« Er hat diese Frage bejaht, weil die Handelsgesellschaften (in den USA etwa 500, die ca. 60% der gesamten amerikanischen Wirtschaft unter Kontrolle halten) im Jahre 1985 ein »hochautomatisiertes Mensch-Maschine-System« sein werden, so daß die Führung der Geschäfte durch dieses System bedingt sein wird. »In der nächsten Zukunft«, erklärt Simon, »nach weit weniger als zwanzig Jahren, werden wir die technische Fähigkeit besitzen, mit Hilfe der Maschinen jede beliebige Fähigkeit des Menschen zu ersetzen. In dieser Zeitspanne werden wir eine entwickelte und empirisch nachgeprüfte Theorie von den menschlichen Erkenntnisprozessen und deren Interaktionen mit den Emotionen, Haltungen und Werten erhalten.«⁷ Da diese Elektronengehirne die Fähigkeit des »Lernens« und des »Denkens« besitzen werden, werden sie auch ohne weiteres die Funktion des »Entscheidens« oder des »Befehlens« übernehmen können. »In der Tat«, sagt Simon, »sind jetzt Fundamentaluntersuchungen über experimentelle Programmiermaschinen im Gange, die verwickelte menschliche Funktionen des Denkens und des Problemlösens nachahmen. Die Ergebnisse dieser Untersuchungen weisen sehr stark auf die Möglichkeit, daß die Rechenmaschinen so programmiert werden könnten, daß sie auf die gleiche Art und Weise denken und lernen, wie die intellektuellen Prozesse bei menschlichen Wesen – laut Beschreibung – verlaufen. Diese Untersuchungen bekräftigen den Schluß, daß die Rechenmaschinen in Zukunft fähig sein werden, praktisch alle bekannten leitenden Funktionen zu übernehmen und sie viel besser als Menschen auszuüben.« (ibid., S. 202) – Wir beabsichtigen nicht, Simons Behauptungen und Antizipationen zu bestreiten, wenn unter Leitung die Entscheidung nach im voraus geplanten und gut erprobten Schemata verstanden wird. In diesem Fall geben wir zu, daß die Rechenmaschinen solche Arbeiten besser und genauer erledigen können als professionell damit beauftragte Menschen, ja selbst viel »humaner« als die bürokratisch dressierten Beamten. Die Schwäche dieser Konzeption besteht darin, daß sie sich logisch nur in eine streng geplante Produktion einfügt, in der alle Parameter, durch die die Programmierung erfolgen wird, bereits im

⁷ Im Sammelband *Management and Corporations 1985*, Mc Graw Hill, New York, 1960, S. 22.

voraus gegeben sind, obwohl die Umstände ununterbrochen wechseln können. Folgerichtige Theoretiker der geplanten Produktion werden hier mit Simon eine gemeinsame Sprache finden.

Die immer zunehmende Einführung von Rechenmaschinen in die Arbeit der Administration und Verwaltung läßt schon heute zwei Grundtendenzen erkennen: einerseits wird eine immer größere Zahl von Personen mit entsprechender Fachausbildung in die Angelenheiten des Planens und Leitens in der wirtschaftlichen und staatlichen Administration eingeführt (Wissenschaftler, Wissenschaftler-Administratoren, Manager-Mathematiker, Ingenieure usw.), die immer mehr an Bedeutung gewinnen, wenn wichtige Entscheidungen getroffen werden (bekannt sind in dieser Hinsicht die Studien von Burnham über die »Managerrevolution« und von White über den »Menschen der Organisation«), und andererseits beginnt man den Gegenstand dieser Planung selbst, nämlich den Verbraucher, Bürger, Hörer, also den Menschen, als standardisiertes Einzelwesen in der Masse zu betrachten⁸. Gerade die Tendenz, den *Begriff des Menschen zu degradieren* in seiner Einheitlichkeit, in seinen anthropologischen Grundlagen, in dem Bestreben, durch den Wald und den Urwald von technischen Geräten seine Humanität zu bejahren, stellt einen der typischsten Standpunkte des technokratischen Szientismus auf der Ebene der gesellschaftlichen Beziehungen dar.

3) Wenn wir das Bedürfnis verspüren, gegen gewisse szientistische Übertreibungen zu protestieren, dann vor allem deshalb, weil wir immer noch der Überzeugung unterliegen, daß der Mensch ein Wesen mit bestimmten Konstanten ist, die diesem Prozeß der allgemeinen Rationalisierung und Utilitarisierung Widerstand leisten. Aber gerade diese Konstanten werden in Frage gestellt! Der zeitgenössische Szientismus nämlich oder, wie ihn E. Morin nennt, der Neoszientismus will nicht nur die Außenwelt, sondern die Natur des Menschen manipulieren, indem er den Menschen als Gattung in Frage stellt. Es handelt sich nicht um gewöhnliche »psychologische Interventionen« mit Substanzen, wie sie vorausgesetzt werden, um von Angeklagten ein Geständnis zu erzwingen! Auch nicht um subliminale Perzeptionen, die zum Reklamieren bestimmter Erzeugnisse oder Parolen

⁸ In dieser Hinsicht sind ausgezeichnet die Analysen von Donald N. Michael, *Cybernation: The Silent Conquest* (1962), der sagt: »Die elektronischen Computer sind besonders günstig für die Betrachtung gesellschaftlicher Situationen, die sich auf Menschen in der Masse (!) beziehen, wie dies der Fall ist bei der Kontrolle des Verkehrs, finanzieller Transaktionen, massenhaft verlangter Verbrauchsgüter, der Verteilung von Reserven usw. Sie sind in diesen Bereichen so vorteilhaft, daß dies zweifellos dazu beitragen wird, daß die Planungsexperten eine Gesellschaft mit solchen Interessen entwerfen werden, die sich eher in der Masse als in den Grenzen des Einzelwesens behandeln lassen werden. Tatsächlich kann man die ganze Tendenz zur Kybernation als eine Bemühung ansehen, die Verschiedenheit im Verhalten des Menschen bei der Arbeit und bei seinen Bedürfnissen außerhalb der Arbeit zu beseitigen, eines Verhaltens, das wegen seiner unstatistischen Natur die Produktion und den Verbrauch kompliziert. So kann sich irgendwo auf diesem Wege die Idee vom Einzelmenschen völlig in der Statistik verlieren. Der Planungsexperte und derjenige, für den geplant wird, können voneinander ganz getrennt sein und die Entfremdung des Einzelnen von seiner Regierung und die Entfremdung des Einzelnen im Rahmen der Regierung kann noch vergrößert werden.«

dienen unter der Bewußtseinsschwelle des Empfängers! Es handelt sich vielmehr um einen viel radikaleren Eingriff in die menschliche Natur, den uns die Genetiker und die Physiologen ankündigen.

Hinlänglich bekannt sind die Experimente, durch die man nach Wunsch die vorübergehende Sterilität der Frau zu erreichen sucht, oder durch die es der Frau ermöglicht werden soll, den Samen ihres Mannes aufzubewahren, um, wenn der Mann morgen in einem Verkehrsunfall ums Leben kommen sollte, das posthume Kind gebären zu können. Das französische Zentrum für prospektive Studien macht uns in einem Elaborat auf größere Experimente aufmerksam: »Morgen werden die Führer auf das physiologische Wesen ihrer Untertanen, eventuell ohne deren Wissen (wie eine Art »Belauschen der Gene«, Anmerkung R. S.) einwirken können, z. B. mit der Absicht, eine Geburtsrate zu erzielen, die für die ökonomische Entwicklung am günstigsten wäre... Noch schwerwiegender scheinen uns die Perspektiven der genetischen Intervention. In dieser Hinsicht stellt, wenn nicht die Dechiffrierung, so doch die Lokalisierung und die Natur des grundlegenden genetischen Kodes ein bedeutungsvolles Ergebnis dar... Die Wissenschaft würde eigentlich gestatten, das barbarische Genocid durch viel subtilere, vielleicht aber noch grausamere Interventionen zu ersetzen.⁹

E. Morin ist in seinen Visionen der Metabiologie noch kühner: »Die Frage schreitet an mehreren wissenschaftlichen Fronten voran: einerseits die biogenetische Mutation des Menschen, die mit einer Serie im Grunde künstlicher Mutationen zu einer übermenschlichen Gattung führen könnte; andererseits die Schaffung eines postbiologischen Wesens, das durch das »Android« aus den phantastischen Romanen mehr oder weniger vorweggenommen ist; schließlich würde die Möglichkeit eines neuen Verhältnisses zwischen der kollektiven Organisation (mit künstlichen Übergehirnen), dem übermenschlichen Individuum und dem posthumanen Wesen jenes globale und multidimensionale neue Wesen schaffen das wir mit dem Namen Kosmo-pithekus bezeichnen.«

»Und die revolutionäre Frage ist gestellt:

Müssen wir auf unsere »Natur« verzichten? Wenn ja:

In welchen Richtungen soll die ontologische Reform des Menschen vor sich gehen?

Wie läßt sich eine Politik der anthropologischen Reform (Revolution) bestimmen?

Die Möglichkeit einer revolutionären Aktion am Menschen hat sich in einem weiten Rahmen eröffnet.«

»Das Problem liegt nicht darin, daß wir Angst haben vor der Möglichkeit der Manipulation mit der Gattung seitens des Menschen; mit der Gattung manipulieren ständig äußere Umstände, Klimate und Elemente; die Gattung ist das Ergebnis einer langen Manipulation,

⁹ *La recherche scientifique, l'état et la société*, in der Zeitschrift »Prospectives«, Nr. 12, PUF, Paris, 1965.

was der biologischen Entstehung gleichkommt. Das Problem liegt darin, daß wir die Reform des menschlichen Wesens erkennen und für sie kämpfen.«¹⁰

Durch den Neoszientismus wird die Idee des Menschen in Frage gestellt, aber die Meinung, daß die Idee des Menschen gefährdet wird, weil die technokratische Manipulation zur Degradierung des Menschen führen kann, wie dies die »Prospektiver« voraussetzen, scheint unvergleichlich realistischer zu sein als die Voraussetzung von Morin, daß die Manipulation zu einer neuen, auf die Entstehung des Übermenschen hin gesteuerten Mutation führen würde. Obwohl es der experimentellen Genetik bisher nicht gelungen ist, Mutationen hervorzurufen, die das Vorkommen einer neuen, auf einer genetisch höheren Ebene stehenden Gattung bezeichnen würden, können wir theoretisch die Frage stellen, was eine solche Mutation im Falle des Menschen bedeuten würde? Offensichtlich handelt es sich nicht darum, daß dem Menschen stärkere Muskeln, schnellere Füße oder festere Zähne gegeben werden (womit die so hochverehrten Berufe wie der ärztliche und der zahnärztliche gefährdet worden wären!), sondern daß im Laufe der embryonalen Entwicklung noch eine Teilung kortikaler Nervenzellen hervorgerufen wird, womit vermutlich ein Wesen mit weitaus größeren intellektuellen Fähigkeiten geschaffen werden würde. Wir haben zwar keine reale Vorstellung davon, wie diese »höheren intellektuellen Fähigkeiten« aussehen würden, weil der Mensch auch mit den jetzigen intellektuellen Fähigkeiten all das erkennt, was er will und was er braucht, ja noch mehr als er für ein »anständiges Leben« braucht! Unser Übermensch würde also eine Intelligenz besitzen, die wir im Vergleich mit der jetzigen menschlichen Vernunft nur »göttlich« nennen könnten, obwohl der Mensch in seinem Hochmut bisher oft der Meinung war, daß er über eine solche Vernunft bereits verfüge. Das ganze Experimentieren um eine höhere Gattung würde uns also nur den Beweis liefern, daß wir experimentell den »Gott« erzeugt und somit zum ersten Mal den konkreten kosmologischen Beweis von der »Existenz Gottes« erhalten haben. Die einzige Schwierigkeit bei diesen neoszientistischen Versuchen läge darin, ob Morin genügend weibliche Gebärmütter für die Erzeugung einer genügenden Anzahl menschlicher Meerschweinchen fände, die dieses großartige Experiment verlangen würde?!

4) Wir wollten nur einige typische Tendenzen der gegenwärtigen wissenschaftlichen und technischen Entwicklung, aus denen der technokratische Szientismus seine Inspirationen schöpft, ganz kurz schildern. Doch haben wir dieses Thema bei weitem nicht erschöpft! Wir fühlen uns verpflichtet, auf folgendes aufmerksam zu machen: Generalisierungen und Antizipationen im Geiste dieser intellektuellen Orientierung scheinen uns unkritisch, und so finden wir bei vielen Verfassern, wenn es um diese Tendenzen geht, immer sehr kritische Meinungen über die wirklichen Gefahren, die auf die Menschheit lauern, aber ebenso die Überzeugung, daß es vom Menschen selbst abhängt, was er mit jenen Kräften, die er befreit hat, anfangen wird.

¹⁰ E. Morin, *Introduction à une politique de l'homme*, Ed. du Seuil Paris, 1965. S. 44-45.

Während sich die kritische Haltung auf die Möglichkeit gründet, die menschliche oder humane Aktion auf der Ebene der demokratischen Gesellschaftskonzeption durchzuführen, und während man sich festzustellen bemüht, wo die wirklichen Möglichkeiten für eine solche Aktion verborgen sind, mit der eine humanistische Vision der Welt einer technokratischen entgegengesetzt wird, finden wir bei den sozialistischen Autoren immer noch eine *naiv-apologetische* Einstellung zur Technik schlechthin. Indem man jede Gefahr für die Gesellschaftsordnung von Seiten der Technik in Abrede stellt, läßt man tatsächlich allen möglichen bürokratischen und technokratischen Tendenzen im Sozialismus völlig freie Hand.

Die optimistische und apologetische Haltung der Technik gegenüber ist in den sozialistischen Ländern ein Teil des offiziellen »Diamats« geworden, was verständlich ist, wenn man die Anstrengungen im Auge hat, die die sozialistischen Länder machen, um in technischer und ökonomischer Hinsicht die hochentwickelten kapitalistischen Länder einzuholen. Es erhebt sich aber die Frage, ob die sozialistischen Autoren die ganze humanistische Problematik übersehen können, die diese Entwicklung mit sich bringt, unabhängig davon, ob sie sich in den sozialistischen oder in den kapitalistischen Ländern entfaltet. Auf diese Frage werden wir in den Schlußbetrachtungen zurückkommen.

WAS BEDEUTET DIE THESE VOM »ENDE DER IDEOLOGIE«?

Bekannt ist die These von D. Bell vom »Ende der Ideologie«. Er hat sie vorwiegend formuliert als Enttäuschung der Intellektuellen in den fünfziger Jahren dieses Jahrhunderts über die alten Ideologien, die ihren Ursprung im 19. Jahrhundert haben, aber er hätte sie ebenso formulieren können als eine logische Folgeerscheinung des Sieges des technokratischen Szientismus. Er weist tatsächlich auf dieses Moment hin, indem er vor allem die ökonomische Entwicklung im Auge hat.

Der Schwerpunkt der These vom »Ende der Ideologie« liegt nicht auf einer Erkenntniskritik der Ideologie als einer Form des »mystifizierten Bewußtseins«, sondern auf der Ideologie als eines Ideenkomplexes, der Menschen zu einer revolutionären Aktion zu bewegen vermag. Bell ist der Meinung, daß die Arbeiter in den kapitalistischen Ländern des Westens mit ihrer Lage zufriedener sind als die Intellektuellen, und daß die Intellektuellen leidenschaftslos und betäubt sind, weil die Ideologie keine Lebenskraft mehr besitzt, die zur Aktion treibt. Für die gesellschaftlichen Veränderungen, die, durch die ökonomische Entwicklung hervorgerufen, heute vor sich gehen, braucht man keine besondere Ideologie zu mobilisieren. Die ökonomische Entwicklung soll den Experten überlassen werden, während die gesellschaftlichen Veränderungen sowieso ein besseres und reicheres Leben für alle Gesellschaftsschichten schaffen werden. Die »Gesellschaft des Überflusses«, die J. Galbraith in seinem bekannten Buch angekündigt hat, macht Klassenkämpfe und ideologische Streitigkeiten überflüssig, macht sie zu einer Art Vorurteil aus dem vorigen

Jahrhundert. Wenn die sozialistischen und die kapitalistischen Länder auf der heutigen Entwicklungsstufe gewisse strukturelle Unterschiede aufweisen, so wird die ökonomische Entwicklung selbst und die immer größere Ausbreitung der Wissenschaft und der Technik im gesellschaftlichen Leben diese Unterschiede verwischen. A. A. Berle nimmt an, daß die sozialistischen Länder mit den gleichen Problemen konfrontiert werden, wie sie die entwickelten kapitalistischen Länder haben.

Die Ideologie hat aufgehört, *radikales Denken* zu sein nicht nur für die Intellektuellen, sondern, wie wir gesehen haben, auch für die Arbeiterklasse. Diese sehr verbreitete Meinung bringt R. Aron folgendermaßen zum Ausdruck: »Die Arbeiter haben angefangen, im marxistischen Sinne immer weniger revolutionär zu werden, je mehr sich die Produktivkräfte entwickelt haben. Der Doktrin nach aber hätten sie dies immer mehr werden sollen... Für die westlichen Länder, in denen der ökonomische Fortschritt anhält, gehört die Ideologie vom entscheidenden Kampfe zwischen den Klassen der Vergangenheit an. Ohne Zweifel wirkt sie auf einige Intellektuelle und in der Eigenschaft einer solchen Philosophie zieht sie auch gewisse Fraktionen der Arbeiterklasse infolge wirklicher Ungerechtigkeiten an. Aber der Gesellschaftstypus, den wir in Osteuropa untersucht haben, würde für die Länder mit der industriellen Zivilisation im Westen einfach einen Rückschritt bedeuten.« (R. Aron, *La lutte de classes*, Paris, 1964, S. 359). Die ökonomische Ungleichheit hat nicht mehr die Bedeutung, die sie früher gehabt hat; sie verschwindet immer mehr. Der Wohlstand in den ökonomisch entwickelten Ländern kann nur durch eine zu große Geburtsrate gefährdet werden! Der Reichtum ist durch die Produktivität bedingt, aber wenn sich die Menschen schneller fortpflanzen als die Produktivität wächst, befänden sie sich in einer malthusianistischen Situation. Die ganze ökonomische Entwicklung tendiert nach der Meinung R. Arons zu einer Verwischung der Klassenunterschiede, und das Verschwinden der Klassenunterschiede bringt das Ende der ideologischen Streitigkeiten und Kämpfe mit sich. Diese Tendenz bemerkt er bei den führenden sowjetischen Staatsmännern der zweiten nachrevolutionären Generation, die ihm immer stärker »technokratisch«, und nicht mehr im klassischen revolutionären Sinne »marxistisch« erscheint.¹¹ Durch eine immer größere Einbeziehung fachlich ausgebildeter Menschen in verantwortungsvolle und führende Funktionen werden die »alten Kader« vom Typ revolutionärer Tribune und der Propagandi-

¹¹ »Die politischen Führer in der zweiten Generation zeigen anscheinend mehr charakteristische Merkmale der Erben als der Pioniere. Das kulturelle Niveau des Volkes und die technische Bildung der Kader werden immer höher. Ich möchte, wenn ich mich mit der Dialektik auf marxistische Art befaßte, gern den Akzent auf den Widerspruch eines Regimes legen, das gezwungen ist, um eine leistungsfähigen Wirtschaft willen den Bildungsstand zu heben, obwohl dies auf lange Sicht die Stabilität des Despotismus gefährden wird. Schließlich scheint mir die Tendenz, die in der Zukunft siegen muß, technokratisch zu sein; der »Amerikanismus des Armseligen« wird immer reicher sein, und demzufolge werden die in leitenden Stellungen Tätigen immer mehr für sich sorgen, für den Wohlstand der Gemeinschaft, als für die Verbreitung ihres durch den Skeptizismus verzehrten Glaubens.« (op. cit., S. 345).

sten revolutionärer Ideen verdrängt, der sozialistischen Regierungsform werden die Merkmale der ideologischen Inspiration, der charismatischen Herrschaft genommen, und nun erweckt sie infolge der Übermacht der technischen Kader über die humanistischen den Anschein einer technokratischen Herrschaft.

WIRD DER TECHNOKRATISCHE SZIENTISMUS ZUR HERRSCHAFT DER TECHNOBÜROKRATIE FÜHREN?

Es ist wahr, daß die wichtigsten Prozesse in der Gesellschaft der Gegenwart für den technokratischen Szientismus sprechen: – von Saint-Simons Vision der allgemeinen Industrialisierung der Produktion bis zu Webers Vision der progressiven Rationalisierung und Bürokratisierung der gesellschaftlichen Verwaltung, – und es nimmt nicht wunder, daß dieser über einen unverwüstlichen Optimismus verfügt, wenn es um die Möglichkeit geht, die verschiedensten Probleme der Gesellschaft zu lösen. Allerdings unter einer Bedingung: daß wir die Computer »denken« und »entscheiden« lehren, und daß wir die Menschen so »denken« und »entscheiden« lehren, wie die Computer »denken« und »entscheiden«. Vor kurzem hat uns Goddard in seinem »Alphaville« bildlich zu zeigen versucht, wie eine solche gesellschaftliche Organisation aussehen würde. Aber lassen wir alle science-fiction-Ausflüge beiseite und nehmen wir zu den realen Prozessen Stellung, die mit dem Techno-Bürokratismus drohen! Wir brauchen uns nicht zu wundern, wenn wir schließlich feststellen, daß all das, was zu ihren Gunsten spricht, zugleich auch gegen sie spricht.

Eine weitere Ausbreitung des wissenschaftlichen Gedankens und seiner praktischen Anwendung ist ganz real und unaufhaltsam, weil die Technik immer mehr von den wissenschaftlichen Entdeckungen und die Wissenschaft immer weniger von der Anwendung der wissenschaftlichen Entdeckungen abhängig ist.

Damit ist natürlich auch eine weitere Vergrößerung der wissenschaftlichen und technischen Kader bedingt sowie ein allgemeiner Zuwachs an »Eggheads« oder Intellektuellen in der gesellschaftlichen Struktur, und da dieser Intelligenztyp seiner Funktion nach vorwiegend der im »Lohnverhältnis« stehenden und nicht der »freiberuflichen« Intelligenz angehört, wird sich ihre Lage mehr der Lage der Arbeiterklasse annähern als der anderer Gesellschaftsschichten. Wahrscheinlich wird für sie die technokratische und etatistische Konzeption des Sozialismus weniger attraktiv sein als die humanistische und die Selbstverwaltungskonzeption.

Die Elektronik und die Kybernetik werden bestimmt die Automatisierung der verschiedensten Produktionsverfahren zur Folge haben und viele »Verwaltungsfunktionen« übernehmen (besonders auf dem Gebiet der Energetik, der Schlüsselindustrie, des Transports, der Kommunikationen und in einigen anderen Bereichen), sie werden aber zugleich die Produktion einer immer größerer Mengen von Verbrauchsgütern ermöglichen und eine immer größere Masse von Menschen aus dem Produktionsprozeß befreien, die ihre »Freizeit« für einen nichtgeplanten und nichtstandardisierten Verbrauch (aber auch

für die Produktion) von materiellen und kulturellen Verbrauchsgütern verwenden werden. Die Planung der automatisierten Verfahren im Bereich der Produktion wird den Markt nach dem »Gesetz des Angebots und der Nachfrage« im Bereich des Verbrauches rehabilitieren, obwohl dieser Verbrauch sich immer mehr auf kulturelle und Luxusgüter erstrecken wird.

Die Übermacht der wissenschaftlich-technischen Entdeckungen wird ganz gewiß zur Bildung einer »technischen Umwelt« (G. Friedmann) führen, die in hohem Maße die »natürliche Umwelt« des menschlichen Lebens ersetzen wird. Aber ebenso wie die automatisierte Produktion eine *wirkliche gesellschaftliche Infrastruktur* bilden wird, so der der Mensch über seine Zeit und seine Fähigkeiten freier verfügen wird, und so wird auch die »technische Umwelt« nur eine transhumane Umgebung bilden (vom Menschen geschaffene, dem Menschen aber gleichgültige), die ihm eine leichtere und vollkommene Entfaltung seiner menschlichen Natur ermöglichen wird.

Ebenso real und unaufhaltsam ist der Prozeß der Ausbreitung des wissenschaftlichen Gedankens sowie der Ausbreitung der Intelligenz und der Bildung überhaupt, das heißt jener Denkweise, die der Wissenschaft eigen ist: Rationalismus und Objektivismus, die die Mythen und die Mystik verdrängen werden; Universalismus und Internationalismus, die alle Arten von Ethnozentrismus, Nationalismus, Rassismus und Imperialismus bekämpfen werden. Der wissenschaftliche Gedanke hat noch nie ein solches Argument auf seiner Seite gehabt: das menschliche Leben, das sich in jedem Moment durch die unterbrochene Kontrolle des möglichen Todes, durch die wissenschaftliche Kontrolle über die totale Selbsterstörung durch Atomkraft und andere noch unentdeckte Kräfte erlösen muß. Aber der erzwungene Pazifismus dieser wissenschaftlichen oder rationalen Selbstkontrolle, der heute das Bewußtsein des Menschen beherrscht, wird nach der Logik des äußeren Zwanges in die Infrastruktur des Bewußtseins (nicht des Unterbewußtseins!) verdrängt, wie bereits früher in unserer Geschichte die Menschenfresser ihre inzestuösen Wünsche verdrängt haben. Damit werden die irrationalen und die Lebenstribe auf dem Boden der neuen Humanität wieder freien Spielraum bekommen!

Es ist völlig klar, daß der Durchbruch der Technologie in die Produktion die Bedeutung der technischen Kader erhöht im Gegensatz zur klassischen sozialen Hierarchie in einem Unternehmen.¹² Der gleiche Prozeß findet auch auf der Ebene der kommunalen, regionalen und staatlichen Administration statt. Das Leben der Gesellschaft ist so verwickelt geworden, daß die Abgeordneten und Minister ohne Analysen der Experten außerstande sind, Entscheidungen zu treffen. Die systematische Verwendung von Fachleuten in allen großen gesellschaftlichen Organisationen ist heute eine allgemeine Praxis, und das bringt nicht nur den Antagonismus Politiker – Fachmann mit sich, sondern auch die Gefahr der technokratischen Symbiose der beiden Faktoren. Der Etatismus und der Militarismus begünstigen

¹² Bei der Untersuchung der Strukturen des Einflusses in unseren Produktionsorganisationen haben wir festgestellt, daß auf dem gewerblichen und mechanisierten Produktionsniveau der einflußreichste der Direktor ist, während auf dem automatisierten Niveau von größtem Einfluß der Ingenieur ist.

diesen Prozeß. Der Bürokratismus oder der Techno-Bürokratismus ist heute Gegenstand intensivster Forschungen geworden, und so hebt sich die Notwendigkeit der Dezentralisierung der führenden Funktionen und der Entwicklung der unmittelbaren oder partizipativen Demokratie von ihm stark ab. Im Hinblick auf die Tatsache, daß heute ein immer größerer Teil der erwerbstätigen Bevölkerung im Lohnverhältnis steht, stellt der Kampf gegen den Bürokratismus eine der fundamentalen Aufgaben in der progressiven Verwandlung sowohl der kapitalistischen als auch der sozialistischen Gesellschaft dar.

Es ist wahr, daß die Entwicklung der Technologie mit der Automatisierung die Lage und die Struktur der Arbeiterklasse verändert, und daß das Wachstum der Produktivkräfte und der Verbrauchsgüter die Erhöhung des Lebensstandards des größten Teiles der Arbeiterklasse bewirkt, aber das ändert ihre Lage weder in der Produktion als eines »Maschinenanhängsels« noch bei der Verteilung als der ausgebeuteten Klasse noch im Verbrauch als des Objektes eines massenhaften, standardisierten, kommerzialisierten und inhumanen Verbrauches. Ihre Lage teilen auch die Schichten der technischen Intelligenz und die anderen Intelligenzberufe sowie die mittleren Klassen der Angestellten. Wenn der Kampf um die Emanzipation der Arbeiterklasse und der Gesellschaft auch nicht so sehr auf die Pauperisierung Gewicht legt, so liegt sein Schwerpunkt doch immer mehr auf der Bekämpfung der gesellschaftlichen und menschlichen Degradierung. Wenn die Freiheitsidee für den Technokraten ihre Bedeutung verloren hat, weil sie durch die Planung und den Kult der materiellen Produktion ersetzt worden ist, so erhält sie doch von Tag zu Tag einen immer ausgeprägteren und stärkeren Sinn in der Konfrontation mit der gesellschaftlichen Hierarchie, die bestrebt ist, »im Namen der Wissenschaft und der Prosperität« die Menschen in Subordination zu halten. Die Frage der Gleichheit wird nicht durch die Erscheinung der »Gesellschaft des Überflusses« verdeckt werden können, weil der Überfluß als ökonomische Kategorie die »menschlichen Bedürfnisse« als anthropologische Kategorie notwendigerweise auf die Tagesordnung bringen wird. Durch eine relative materielle Sättigung (die immer das wesentliche Problem der »Dritten Welt« bleibt!) läßt sich das menschliche Bedürfnis nach gesellschaftlicher Gleichheit in der Ausübung gesellschaftlicher Verantwortung und das Bedürfnis nach persönlicher Würde nicht dämpfen. Dadurch wird natürlich das Problem der sozialistischen Revolution auf seinen richtigen Boden gestellt – auf den humanistischen.

Die wissenschaftliche und technische Revolution wird alle Fragen, die die gesellschaftliche und persönliche Existenz des Menschen betreffen, verschärfen. Sie wird nicht vernichten, sondern sie wird im Gegenteil neue Bedingungen für das gesellschaftliche Leben schaffen, die es dem Menschen erlauben werden, daß er mehr an sich selbst als Mensch an seinen menschlichen Bedürfnisse und an seine menschliche Natur denkt, daß er auf eine bestimmte Art und Weise die Frage nach dem Sinn und dem Unsinn seiner Existenz stellt, daß er sich für die Dauer seiner Existenz oder für sein Verschwinden entschließt, für die Aktion oder für die Ruhe, für die schöpferische Praxis oder für die mystische Kontemplation, für den gesellschaftli-

chen Opfermut oder für die Isolation, für die Liebe oder für die Gleichgültigkeit. Alle Fragen, die ihm seine symbolisch-generische Intelligenz aufdrängt, werden sein Bewußtsein beschäftigen und stärker denn je sein Herz bestürmen. Die Philosophie wird seine Leidenschaft sein. Und da der Mensch in diesem Bereich immer fähig ist, zwischen den Extremen zu schwanken, zwischen Gut und Böse, zwischen Erhabenem und Niedrigem, Menschlichem und Unmenschlichem, so wird ihn wie bisher der Kampf erwarten, der Kampf mit dem Menschen und mit sich selbst. Nur sehr oberflächliche, technokratisch infizierte Geister können voraussetzen, daß das Morgen dem wissenschaftlichen Denken gehört, das lediglich zu Erholungszwecken auf sich ein sezessionistisches Blumenornament dulden wird – und die Kunst. Der Mensch wird seine schöpferische Natur morgen wie gestern dadurch bejahen, daß er eine reichere oder ärmere, rationalere oder irrationalere Antwort auf die Frage nach dem Sinn seiner Existenz geben und in seinen schöpferischen Spitzenleistungen als Künstler oder als Philosoph oder als Wissenschaftler bis zu jener Grenze vorstoßen wird, wo ihn das Nichts und die Sinnlosigkeit erwarten, und nach der Kraft seines Willens und seines Geistes wird er sich entschließen, wieviel Sinn er dem Nichts und wieviel Menschlichkeit er der Unmenschlichkeit geben wird.

THE STATIST MYTH OF SOCIALISM

by *Svetozar Stojanović*

Beograd

1.

After several decades of severe crisis we can now speak with certainty about a renaissance of Marxism. Like a phoenix it is rising from its ashes, although it has been subjected to autopsy several times.

As a criticism of capitalism, however, Marxism seems to have reached the limit of its capacity for innovation and begun to repeat itself. And thus it only seems paradoxical for the first moment when we say: *today*, Marxism can develop primarily as a criticism of socialist or quasi-socialist movements and of society, even though from the very beginning it has been a programme of negation of capitalism. It is a critical confrontation with movements and societies which aspire to socialism which seems today to offer the maximum new prospects for enriching, testing and concretizing the Marxist programme.

Interesting personalities and important results have already emerged in this respect. Naturally, in the areas calling themselves socialist, the renewal of Marxism is incomparably faster and more radical as regards the treatment of academic philosophical problems. For ideological problems and a critical application of theoretical results in one's own society there is not yet enough freedom.

Unfortunately, even when this is not the case, in their social criticism Marxists do not probe to the deepest roots because of theoretical inertia. By its very nature Marxism is forced to seek these roots in the global social system. In my opinion, Marxist criticism is only beginning to face the task of exposing the greatest and most influential ideological myth of the 20th century: the statist myth of socialism. Without his de-mythologization, Marxist philosophy and social science cannot fully play the role of an *epochal* critical consciousness.

Let me immediately state the basic idea. The degeneration of the communist movement and the socialist revolution has led to statism as a new socio-economic class system, to statism of the oligarchic type. It continues to identify itself ideologically with socialism. True Marxists and communists have a first-class theoretical and practical obligation to penetrate this mythic curtain to the reality of statism. Its paradigms are Stalinism and Maoism.

Marx expected that socialist revolution would first occur in the most highly developed capitalist countries, because they alone would contain numerous and class-mature working classes. Lenin rejected this idea both in theory and in political practice; he has been borne out by history, because it was in undeveloped countries that socialist revolutions actually occurred. It is certain, however, that those who, in Marx's idea also found a more hidden and indirect meaning – of foreboding and of warning – have not been mistaken either. The absence of a large and developed industrial proletariat has been one of the decisive causes of the statist distortion of the socialist revolution. This, of course, is not to say that the struggle for socialism in such circumstances is in advance doomed to complete failure, but only that *more probably* the result will be statism. In the case of Yugoslavia, however, history has shown that this is not an *inevitable* course. The victory of the statist tendency can be prevented by a long and persistent struggle of consistently revolutionary, socialist forces, primarily within the communist organization.

But let us go back for half a century. In Russia, the revolutionary élite had to take over most of the mission of the still undeveloped industrial proletariat. After taking over power, it became polarized in face of a basic dilemma: whether to develop social self-management initiated by the soviets of workers', soldiers' and peasants' deputations, or to replace it by the state rule of the communist party. Admittedly, a socialist self-management system had only been briefly outlined in Marx's analysis of the Paris Commune and in Lenin's *State and Revolution*. What was least clear was what a socialist economic model should look like. This has to a certain extent helped the victory of the statist. The details of this process still have to be studied and assessed. We should go as far back as the first confrontations within the Bolshevik Party after it had come to head the state. One of the turning points seems to have been the famous clash with so called the workers' opposition. Fifty years have passed since the October Revolution, but the role of Lenin and of strict Leninists during that period has not yet been assessed adequately and without bias.

Although it developed as a conspicuously anti-statist theory, Marxism has provided the ideological basis for statism. This process of the statist modification and adjustment of Marxism culminated at the 16th Congress of the Bolshevik Party with Stalin's open rejection of the idea of the withering away of the state and his adoption

of the view that state should be strengthened in socialism. To a certain extent today's Maoism is Stalinism adjusted to Chinese conditions, but it is also a rather specific form of statism.

A parallel can be drawn between the fate of the bourgeois-democratic revolution and that of the socialist revolution. From among the broad masses of the people who overthrew feudalism the bourgeoisie gradually emerged as the new ruling class. There has been a parallel differentiation since the socialist revolution too, with the expropriated feudal and bourgeois property becoming the basis of statist ownership, and the broad masses becoming the object of exploitation by a new ruling class. All this has met bitter resistance from the consistently revolutionary wing of the communist party which has been repressed or even physically liquidated. Later on, statism spread across national frontiers to be established in several countries, which came under direct control of, and dependence on, the parent and most powerful statist country.

3.

This statism continues to appear in the guise of socialism. Even many strict critics of Stalinism and Maoism have become enmeshed in its ideological net, through their own invention of »statist socialism« in contrast to self-managing socialism. Yugoslav Marxism, including its otherwise quite radical philosophy, is no exception in this respect. Thus to the distinction between socialism and communism has been added a new division of socialism itself into state socialism and self-managing socialism. This has further complicated the pattern of what is called the transitional period. Not only is socialism a transitional period between capitalism and communism, but statist socialism is regarded as a transitional form leading to self-managing socialism. But how can one orientate oneself if ever new complications are introduced? The proposed differentiation can only be an illusory help to the solution of theoretical difficulties, because any period between two historical entities can be proclaimed transitional. Nevertheless, the basic question remains: has what is called state socialism sufficient essential features in common with self-managing socialism to allow us to call it socialism at all?

The authors and users of the category »statist socialism« implicitly admit the existence of major difficulties when they make a further distinction between bureaucratized state socialism and revolutionary state socialism. But what kind of socialism is this *bureaucratized* socialism?! According to this conception it would seem that an entity can completely change its nature and still remain what it was before!

After all, other societies exist which are founded on state ownership and central planning, and yet no Marxist is willing to call them socialist. If a modern system is not capitalist, it does not follow that it must be socialist. Are we to call the societies we are discussing here socialist just because their ruling circles proclaim socialism to be their historical objective?

Socialism should only be understood as a system based on social ownership and social self-management, a »society composed of associations of free producers: who consciously work according to a common and rational plan« (K. Marx, *Kleine Oekonomische Schriften*, Berlin 1955, p. 321). The working class develops its self-management and at the same time promotes the full development of *universal and integral* social self-management. It could not preserve and develop its self-management if it left other social spheres to the monopoly of the state apparatus, for this apparatus would quickly constitute itself as a ruling class and would soon repress even workers' self-management itself. This is how today we should interpret Marx's thought that the proletariat cannot emancipate itself unless it frees the whole of society at the same time.

A group of Marxists, which includes Fromm and Marcuse, rightly rejects the mystification by what is called statist socialism; but they have become entangled in another and no less unacceptable classification. Admitting that these are exploiting societies, they rightly refuse to call them socialist. But as theoretical inertia does not let them enrich Marx's division into capitalism and socialism, they seek a way out in the idea of state capitalism. However, the difference between state capitalist countries and those referred to in this article is all too evident. They have neither capital nor capitalists. It is more persuasive to claim that modern capitalism too will gradually be transformed into statism rather than to mix statist societies with capitalist ones.

Marx's division into capitalism and socialism has long been unable to cover quite a number of new cases, not only those we are discussing here. Countries exist today, particularly newly liberated ones, which obviously are not capitalist but which are not socialist either. Some Marxists, quite unconvincingly, seek a way out in the term »non-capitalist« countries! It is much more acceptable to expand Marx's distinction by means of »statism«.

It is true, Marxists and others today often use this category – though in a much milder way – to denote the strengthening of the state in modern society. But does this tendency not sometimes take on such proportions that the name »statism« should be used to describe a special socio-economic *system*? Classical Marxism already envisaged the possibility of the state apparatus becoming independent from social classes. Marx also envisaged the possibility of the state apparatus separating itself, becoming independent and turning against the working class after the socialist revolution. Many Marxists regard this rightly as the main danger threatening the revolution. Now there is a theoretical and practical-political need to go on to the logical end and provide a category for the change of the state apparatus into a ruling class and, consequently, for a new type of socio-political class system.

The name statism should be given to a system based on state ownership of the means of production and state control over production and other social activities. The state apparatus represents a new ruling class. As the collective owner of the means of production

it employs labour and exploits it. The personal share of a member of the ruling class in the distribution of the surplus of value is in direct proportion to his position in the state hierarchy. When referring to the statist class we must also speak in a Marxist way about the prospect of future expropriation of the expropriators, i. e. the socialization of the means of production and of the control of production.

4.

Stalinism and Maoism can be shown empirically to possess all the characteristics of a statist system as described above. Their ideologies are trying to camouflage reality, equalizing society with the state and insisting that the system is based on social ownership. But he who actually controls production and disposes of the surplus value is *de facto* the owner of the means of production, regardless of any different formal and legal definition. The fact is that in this system the state apparatus has exceptionally great political and economic power, income and status, so much so that it exactly falls into the Marxist concept of a ruling class. A special feature of the statist class is, among other things, that its economic power springs from political power, while in the case of the bourgeoisie the position is the other way round. One must admit that for this political determinism Marxism has often shown a lack of perception.

The possibility for the mystification of statist ownership springs from the habit of linking the idea of ownership with capitalist ownership – either individual or corporative – where the share in the distribution of the surplus of value is determined by the proportion of the capital formerly invested. In a statist society, as we have already stated, the ruling class is the *collective* owner of the means of production, and thus the part of the surplus value which its members appropriate for their personal spending is determined by their status in the state hierarchy. Indeed, participation in *all* decisions concerning the control of production and the distribution of surplus value follows the same principle. As the members of the ruling class cannot individually and arbitrarily appropriate or sell any part of the state property, many believe that it does not belong to anybody but is the common property of the entire society. And yet, the concept of collective class ownership should not present such a mystery, for it is well known in history – to mention only the case of feudal church ownership.

Indeed it takes a rich or even perverted imagination to see the position of the working class in statist society in the completely distorted manner. The ideological myth of the proletariat as the ruling class feeds on the fact that the statist class is partly recruited from the proletariat. Not even in the most liberal sense of the word, unless used ironically or cynically, can the working class be said to be ruling. In this system it is more than subordinate and exploited. Not only does it not control production and the distribution of surplus value, but it does not even possess the rights it secured for

itself in a developed bourgeois-democratic system: it cannot choose its employer, nor can it bargain for working conditions and the level of wages. The proletariat has no independent organizations of its own which can represent and protect its rights. Nominal workers' organizations are in practice statized and made transmissions of the statist class and its party. Even open non-economic coercion is applied. In a fully constituted and complete statism the nationalization of land has turned the peasants into a section of the proletariat.

Some analysts and critics prefer to speak of the ruling *caste* rather than class. But this indeed is too free a use of this otherwise rather precise sociological concept. The caste is an exclusive and hereditary social group. The ruling statist group obviously is not.

There are quite a few Marxists who apply to it the mildest analytical-critical instrument: social *stratum*. This enhances the ideological mystification of the ruling class. The actual relationship between the ruling group and the proletariat which is marked by the concentration of power, wealth and social prestige on the one side and subordination and exploitation on the other, can be covered only by categorical symmetry. If class is not opposed to class, and there is a desire to remain in maximum contact with reality, then a very curious situation develops. The means of production are owned neither by the proletariat nor by the state apparatus. Whose then are they? Nobody's? Or society's? But what kind of social ownership would it be, from which the working class were excluded?!

The statist class clings frantically to Marxism as its ideology, although it is a greatly modified Marxism. With its teachings about socialism as a preparation for a classless society, it finds Marxism a very suitable means for lowering the ideological veil over existing class reality, because »Every new class which takes the place of another which ruled before it, is compelled, in order to achieve its aim, to present its interest as a common interest of all members of society... It will give its ideas the appearance of generality and present them as the only rational and generally valid ones« (Marx). However, through its revolutionary and humanist programme, based on idea of a free association of producers, Marxist consciousness exercises a powerful and continuous pressure in the direction of the socialist evolution of the statist system. Therefore the leading ideologists of statism, even Stalin himself, have never completely rejected the Marxist project of the withering-away of the state and the introduction of social self-management but have »only« postponed it for the communist future.

It is not easy to admit that the socialist revolution has gradually degenerated into a new exploitative class society. It seems that in this way we shall block all socialist prospects. Emotional resistance to the proposed theoretical modification will probably also be aroused by the correct observation that such a system usually contains strong, although latent socialist forces, not only within the working class but also within the ruling party. That there really was strong opposition to statist decadence can be seen from the degree

of brutality which Stalinism had to use in order to crush it. But the nature of the forces opposing the constitution of a socio-economic system should not be mixed up with nature of that system itself.

For the sake of truth and in order to neutralize another possible opposition to my thesis it must be specially pointed out that we are not prevented at all from evaluating statism as progress in relation to the concrete system which preceded it. Indeed the statism which emerged when socialist revolution degenerated brought immense progress in the countries we are talking of. We shall call this type of statism oligarchic.

Countries with a developed bourgeois-democratic tradition – a multi-party system, parliamentarianism, political liberalism – most probably will develop a kind of democratic statism. This is the type of statism which takes the form of a »welfare state« and presents the programmatic ideal and the practical policy of contemporary social-democracy. These otherwise bitter opponents – social democracy and degenerated communism – thus appear to have a great deal in common. There are increasing signs that this other side also directly stands for a kind of welfare state which they call an »all-people's state«.

In oligarchic statism the monopoly – economic, political, cultural, moral – of the ruling class is direct and total. It has therefore served as inspiration for negative utopias in contemporary literature. The development of this particular form of statism has been determined by a series of factors: a feudal-capitalist system, an undeveloped working class, capitalist encirclement, absence of elementary democratic tradition, low general cultural level, etc. A decisive influence has been exercised by the model of the ruling party, which now we shall consider in greater detail. Organized strictly centralistically and hierarchically, it built the entire social system on the same principles. This pattern was later transferred to a number of other countries and to the relationship of the statist parent country towards them.

5.

In a critical analysis of communist organization we in this country have not gone to the end either. To be radical in this matter means to put the question of the nature of the socio-economic system it creates.

The essential difference between the two types of communist organization referred to here is terminologically well covered by the differentiation between *communist party* and *league of communists*. But from this difference we must boldly deduce the fundamental consequences and consider the question: communist party or league of communists? – in the light of the epochal dilemma: statism or socialism.

Historical practice has shown that the communist party, in taking over power, can create only certain basic *pre-conditions* for the development of a socialist society: first of all, the nationalization

of the means of production and the replacement of capitalist control of production by state control of production and the entire social life. *In itself* not one of these measures should be characterized in modern Marxism as socialist. It is not even the beginning of a socialist society. But it is not a state-capitalist system either. What is involved is a group of revolutionary (in relation to capitalism) measures which carry within themselves two essentially different potentialities: statism or socialism. In history so far, the statist tendency has more than prevailed. The *undeveloped* working class, and thus also the absence of its pressure on the communist party, is certainly not the last of the complex of causes leading to this historical outcome.

The organization of communists in the form of the communist party is adjusted to the violent and monopolist seizure of state control. This is a type of organization in which such principles as centralism, hierarchy, discipline, monolithic unity, and duty predominate or even completely eliminate the principles of decentralization, variety, individual rights, initiative, democracy and confrontation of ideas. This type of communist organization becomes the backbone of state authority. Being in an exceptional and monopolistic position, its model serves as a set pattern for the entire social organization. The crucial question is: is this only a preparation of the ground for the development of socialism as an integral system of social self-management, or the constitution of statism as a new exploitative class society.

The nature and manner of the activity of the communist party after its seizure of power, and independently from the wishes of its leaders or members, *tend* towards the creation of statism of the oligarchic type. The communist party can therefore serve only as a temporary framework for the activity of truly avant-garde, socialist forces. The absolutization of this framework inevitably leads to the degeneration of communist organization and socialist revolution. The transformation of the communist party into a league of communists is a *necessary* condition for the constitution of a socialist society.

The question is posed: will the communist organization remain the avant-garde of the working class and working masses, or will it degenerate into a party of the new ruling, statist class. A socialist solution of this dilemma demands nothing less than that the political organization which possesses the complete monopoly of state authority should initiate and develop social self-management, i. e. gradually let state power out of its own hands.

A socialist, self-managing society can only be created by an organization which itself is based on the same principles. In the league of communists, just as in a self-managing society, the structure and process of adopting decisions must grow from below. The real avant-garde in a society characterized by socialization of policies can only be an organization whose members participate *en masse* not only in the implementation but also in the adoption of decisions. The communist party – like any other party (Weber) – is marked

by a nucleus which decides and a membership which executes. This model is obviously, *per definitionem*, incompatible with social self-management. The struggle for revolutionary liberation also contains a paradox: in order to attain freedom, communists must subject themselves to organization. In these conditions, discipline and obedience are valued as essential virtues. Following the taking over of power, further freedom can be attained only if the paradox is removed: i. e. if the communists subject the organization to their control. Their independence and self-initiative must come to the forefront.

We can speak about a real transformation of the communist party into the league of communists only in the measure in which the membership participates in the creation of all policies. One of the pre-conditions for the creativity of »ordinary« members is the transparency of all levels of the organization and the visibility of all conceptions, actions and their promoters.

As an organization of independent and active people, the league of communists is based on the principle of the self-association of communists. The communist party has a highly centralized and therefore uniform and poor organizational pattern. In contrast, members of the league of communists, in order to be able to reach all focuses of social action, gather and act according to requirements as *they* see them.

The communist party cannot develop into the league of communists without an essential change in the social origin of its membership. The core of the communist party as the direct bearer and beneficiary of state authority is provided by members of this authority: officials, employees, army officers, etc. But the backbone of the membership of the league of communists can only be the workers and other direct producers of material and intellectual values. There must be parallel changes in the composition of the leadership as well.

The league of communists differs from the communist party also in its relation towards other socio-political organizations. The proportion between direct and indirect self-management casts a special light on the nature of this relationship. Even the most developed social self-management must be much more indirect. In this connection the key question posed is: are the representatives really elected, controlled and recalled by the voters, or are they *de facto* appointed by the communist organization and its transmission organs. This is the moment to mention the dilemma: political monism or pluralism. But the socialist system agrees only with the latter. Under socialist pluralism I do not understand a multi-party system, but socialist socio-political mass organizations which should become increasingly equal to, and more and more autonomous and critical towards, the league of communists. Without this, real self-management by citizens is not possible, because organized political action is much more effective than unorganized one. An organized minority can therefore always tutor an unorganized majority. Incidentally, political

monism in the form of a one-party system still requires a thorough critical analysis. There has been more concern with critical differentiation from the multi-party system.

The communist party, in contrast to the league of communists, is also marked by a theoretical and critical monopoly of leadership. Naturally, this ideological centralism springs from political, organizational and cadre centralism. All major theoretical initiative is expected and comes from the top, descending through official political channels, with the lower levels only having to elaborate, concretize and defend them. Therefore even *within* the party theoreticians and critics are tacitly divided into the party's ones and not the party's ones. A kind of conservative mentality prevails in this atmosphere and it is marked by a specific epistemological relativism. Any novum about »delicate« questions is endorsed as true or rejected as untrue, depending on the position of its author in the party hierarchy. A man of this mentality is primarily interested not in *what* somebody says but *who* says it, *when*, with what *motives*, in what *place*, before *whom*, what the *background* is, who is to *benefit* from it, whose *interest* it expresses, etc. The question of the content, and thus also of the real truthfulness or untruthfulness of the statement is repressed. Everything *around* the statement is more important than the statement itself.

A man of this mentality reacts sharply when an »ordinary« member of the party takes seriously programmatic declarations about the freedom of scientific and cultural activity, demonopolization, the need and desirability of unlimited social criticism. The greatest confusion is caused when »the wrong man says the right thing«. Particularly when he speaks critically not only about means and partial problems but also about the social system as a whole, about fundamental objectives, and »even« about the party. The first to be affected by this mentality are the intellectuals who lead in vigour and radicality of ideas, those who »run ahead«. Intelligent repeaters of what others say come off best. Even when the ideas of the former are subsequently adopted tacitly and officially, the odium is not thrown on their »critics« but remain on them. This situation continues until the communist party *must* fight to win over all the most creative intellectual forces.

The attractiveness of the communist organization for autonomous intellectuals grows in the proportion to which it renounces the anti-intellectualistic role of apologist and arbiter and becomes the initiator of search, experiment and intellectual daring. Gramsci therefore described it as a »collective intellectual«. Otherwise, the theoretical-ideological level is badly lowered. It is stifled by opportunist empirism which is extremely dangerous for the communist movement because it is based on the principle of unity of revolutionary theory and practice. Serious theoretical work, however, requires continuity, including the continuity of a social and party climate favourable for it. It is almost impossible to work if periods of explicit calls on intellectuals to bold discussion and criticism are

regularly replaced by waves of sharp political attack and the disqualification of those who are the most radical and most sincere, with the fierceness of reaction usually even exceeding the attitude towards the real enemy.

6.

My suggestion for supplementing Marx's typology of socio-economic systems follows, of course, his principles of division: according to the basic type of production relations. Human society still centres round material production, and thus production relations continue to have a decisive influence on total social relations. Therefore Marx's principle of division will remain fundamental for a long time to come. In the case of statism it shows its advantage also because of the obvious potential for de-mythologization.

Anticipating a possible objection to my basic thesis, I must say that time can by no means be deceiving when it is decided whether an entity will be categorized as a socio-economic system. After all, half a century is not such a short time that one could not speak of a constituted system. Finally, all prospects are that statism will continue for a long time to come.

Marxists often stand confused before the worst sides of Stalinism and Maoism, wondering how these are possible in socialism. Today it is even necessary to explain the real possibility of a war between the two greatest »socialist« countries. A satisfactory answer, however, cannot be obtained as long as the question is posed in the wrong manner. First of all, it must be asked whether this is socialism at all. One cannot say that Marxists have not sometimes suspected the right question and the answer to it. Unfortunately, radical critics usually reply that this is »completely degenerated socialism«. But, if an entity becomes completely degenerated, has it not become something different from what it was before? With the proposed theoretical innovation these difficulties can easily be overcome.

I believe that it also has other theoretical and practical-political advantages (let us not forget that »socialism« has become a value word). Without it certain important aspects of social reality remain insufficiently emphasised or even unnoticed. We have already seen, for instance, that social stratification and social conflict look quite different when the idea of a ruling statist class is introduced into them. This de-mythologization would enable the working class to realize its position and to take an appropriate practical-political attitude towards the system.

Unless socialism is differentiated from statism, it is impossible to explain the depth of the differences in the contemporary communist movement. The main demarcation line is the concept of the system which is aspired to or advocated: statism or socialism. A huge majority of communist parties still share the statist concept. The most flagrant instance of the ideological clash of different systems is the well known attack of a number of parties on the Programme of the League of Communists of Yugoslavia.

The second basic division remains within the framework of statism. Statisms of various types confront each other: the primitive politocratic and the modern technocratic ones. In industrially developed countries this politocratic statism has long reached a crisis because it acts as a serious brake on further development, primarily of the economy. It is quickly replaced by the modern technocratic statism. The core of the statist class changes its structure: technocratic elements increasingly predominate over the politocratic ones. In close connection with this is the process of obvious political liberalization and economic reform of statism. It is natural that to the poor and extremely primitive politocratic statism of the Chinese type this trend must seem like revisionism and a restoration of capitalism.

The intrernational clash between the modern technocratic and the primitive politocratic statism has an analogy – of course, on a much lower level – within China herself. The group round Mao Tse Tung, in a desperate bid for a super-primitive communist way of life and morals (ascetism and complete equality in poverty) is trying at any price to uproot the first attempts at comparative modernization (material incentives and greater personal consumption). It is understandable that, viewed from above, the Chinese differences appear extremely relative, because they remain within the limits of the primitive politocratic conception. Just as it is understandable that in the eyes of the advocates of the primitive conception what is less primitive seems to be the end of the world and of socialism.

The question posed is: will technocratic statism become completely and lastingly constituted or will statism undergo a socialist transformation. Naturally, the statist class cannot be removed from power without the class struggle of the proletariat. Oligarchic statism has carried out, or is still carrying out, forcible industrialization; but by this very action it has created its own »grave digger«: the industrial proletariat. Attempts, even violent attempts, of the working class to free itself from statism and introduce its own self-management are known in history. However, it is more realistic to expect a quite transformation of statism into socialism. We know, chiefly from Marx, the economic laws which force liberal capitalism to transform itself into statist capitalism and – we may say now – further into statism. But what laws, above economic laws, exert pressure in the direction of the socialist transformation of statism? Marxist science still owes us an answer to this question. This points to the urgent need for working out a number of new categories, not only economic ones, which would be able theoretically to cover the specific nature of the statist system.

Unfortunately, there are no indications that statism will soon begin to be transformed into socialism. On the contrary, it seems that a long period of statism is still to be expected in which, in the best case, quite elementary forms of social self-management will be created in certain countries. The statist character of the next period will be increased by the transformation of capitalism into statism.

The dilemma of the epoch is: statism or socialism, rather than capitalism or socialism.

POLITISCHER ABSOLUTISMUS, ANARCHIE UND AUTORITÄT

Andrija Krešić

Beograd

Der Kampf um die politische Macht, der in der klassengebundenen Gesellschaft ebenso unumgänglich ist wie die Macht selbst, bringt unter anderem zwei extreme Auffassungen von der Macht hervor: Die erste besagt, daß die politische Macht für das gesellschaftliche Leben der Menschen absolut notwendig sei, daß aber die Gesellschaft nicht im selben Maße die Macht bedinge; und die zweite besagt, daß die Macht einzig würdig sei, abgeschafft zu werden. Die erste Auffassung wird mehr in der Praxis durchgeführt als daß sie theoretisch offen formuliert würde und sie bedeutet eigentlich den Absolutismus der Macht. Die absolute Macht bedarf der Gesellschaft nur als des Mediums ihrer Äußerung, einfach als Objekt ihres Herrschens. Die andere Auffassung hat ihren Ursprung in der Auflehnung gegen den Absolutismus der Herrschaft, als Generalisierung der Auflehnung im Sinne einer totalen Herrschaftslosigkeit. Je mehr die politische Macht als absolute Bedingung der gesellschaftlichen Ordnung und dadurch mittelbar als Bedingung der menschlichen Existenzweise hingestellt wird, desto mehr erscheint die Befreiung vom Absolutismus als Anarchie.

Der politischen Macht wohnte stets die Neigung inne — und sie verfügte über einige äußere Möglichkeiten — sich zu verabsolutieren, sich von den äußeren Bedingungen des Herrschens, einschließlich der gesellschaftlichen Kräfte, die diese Macht als die ihre etabliert hatten, zu lösen. Der vollendete Absolutismus der Herrschaft wird durch die Gesellschaft vermittelt, ähnlich wie in der Theologie Gott durch die Welt vermittelt wird: Die Welt ist von Gott abhängig, nicht aber Gott von der Welt, es sei denn in dem Sinn, daß sich in der Welt die Allmacht Gottes offenbart. Deshalb verhalten sich die Gläubigen ehrfürchtig gegenüber Gott.

Als noch Gottheiten die menschlichen Seelen beherrschten, wurde das Prinzip verkündet, »alle Macht stamme von Gott«. Gott stehe außerhalb des Bereiches des menschlichen Willens, so daß der

göttliche Ursprung der Macht die völlige Willkür der Macht bedeutete. Die Beherrschten mußten deshalb den Inhabern der Macht mit Ehrfurcht begegnen.

Der politische Absolutismus strebte immer danach — und oft ist es ihm auch gelungen — die weltliche Macht mit der geistigen zu koppeln, weil die eine Macht ohne die andere keine absolute ist. Deshalb sind in der Geschichte Fälle, in denen der weltliche Herrscher zugleich auch kirchliches Oberhaupt ist, sehr häufig anzutreffen. Die herrschende Ideologie ist in der Regel die Ideologie der Herrschenden, ob nun von der Herrschaft der Pharaonen, des Dalai-Lama, des Cäsaropapismus, des russischen Kaisers oder des montenegrinischen Wladika¹ die Rede ist. Den Philosophen ohne Macht wird gestattet, in aller Ruhe zu philosophieren, allerdings unter der Bedingung, daß sie die Philosophie der Macht verkünden, sei es, daß sie von der Macht als geeignet für die Selbstdschmückung angesehen werden (wie sich einst der Hof des Herrschers auch mit der Luzidität des Hofnarren schmückte), sei es, daß die Philosophen die Macht akzeptiert haben und sie mit philosophischem Geist verklären. Wenn das aber nicht der Fall war — und die Geschichte der Philosophie wurde überwiegend von Philosophen gemacht, die Nonkonformisten waren — erfreuten sich die Philosophen nicht der Gnade ihrer weltlichen Herren und waren den verschiedensten Lebensunbilden ausgesetzt.

Das faktische Subjekt des gesellschaftlichen Lebens ist jenes, das faktisch die Einheit der materiellen und geistigen Kräfte in der Gesellschaft verkörpert. Deshalb hat die Philosophie als rein geistige Macht im Laufe der Geschichte nichts geschaffen, bis sie zum selbstbewußten Geist der menschlichen materiellen Macht geworden ist. Die ebenso unbewußte materielle Macht in der Gesellschaft war gezwungen, als bloßes Objekt oder »passives Piedestal« des historischen Geschehens, ohne Rücksicht auf ihr Potential, auf die Stufe der materiellen Not in der politischen Diktatur und auf die eventuellen Explosionen der Auflehnung in der Unbeweglichkeit verharren. Um nach belieben, d. h. willkürlich herrschen zu können, sah sich deshalb die politische Macht *gezwungen*, auch das geistige Leben der Gesellschaft unter ihren Einfluß zu bringen. Die Macht hat das — taktisch geschickt oder rücksichtslos — immer getan, und der Grad ihres Absolutismus kann nach dem Grad ihrer Engagiertheit in Religion, Philosophie, Wissenschaft und Kunst beurteilt werden. Je freier die Macht ist, desto weniger frei ist die Gesellschaft auf allen Gebieten des Lebens. Andererseits hatte die Auflehnung der gesellschaftlichen Kräfte gegen den Absolutismus oder die Willkür der Macht (die Aufstände der antiken Sklaven, der mittelalterlichen Fronbauern, der Ludditen) als blinde Revolte keine Chance, und deshalb *muß* die revolutionäre Kraft »an sich« zur Kraft »für sich«, d. h. zur selbstbewußten gesellschaftlich-geschichtlichen Kraft werden, um in ihrer Auflehnung Erfolg zu haben.

¹ »Wladika« war die Bezeichnung für das kirchliche und zugleich weltliche Oberhaupt von Montenegro.

Die Revolutionen, die der kapitalistischen Entwicklung den Weg ebneten, befreiten die Gesellschaft vom politischen Absolutismus. Der gesetzgebende Wille des Herrschers wurde durch die bürgerliche Gesetzgebung abgelöst, die sowohl die Herrschenden als auch die Beherrschten als Bürger verpflichtete. Durch die Einführung der bürgerlichen Ordnung mußte die Autokratie des Herrschers ihren Platz der bürgerlichen Demokratie überlassen. Der juristische Schwerpunkt der gesellschaftlichen Tätigkeit liegt nur nicht mehr in den Organen der politischen Macht; die neue Ordnung bringt vielmehr die Aktivität aller gesellschaftlichen Individuen in Einklang oder gestaltet zumindest die Verhältnisse innerhalb der Klasse, die der Träger der bürgerlichen Macht ist. Es hatte den Anschein, gemäß der juristischen Ordnung, daß der Absolutismus der politischen Macht endgültig durch die *Autorität* der Macht verdrängt worden sei. Der Ausdruck und die Garantie für dieses Gleichgewicht war unter anderem auch die Spaltung der Macht in die legislative, exekutive und jurisdiktionelle. Statt der Herrschaft des Zufalls (der Anarchie) und der Willkür des Herrschers (des Absolutismus) kam eine rationale Gesetzmäßigkeit, die eine Vielzahl von Einzelwillen nach der Formel des Gesellschaftsvertrags in Einklang bringt, an die Macht. In den klassischen Formen der bürgerlichen Politik hat die Macht in der Tat als Instrument der ökonomischen Macht freier Bürger, als Macht, die die Freiheit von Privatleuten schützt, gewirkt. Die politische Geschichte des Bürgertums hat sich jedoch ziemlich von ihrer klassischen Zeit entfernt, und es ist ihr gelungen, auf eine ihr eigene Weise die geschichtliche Entwicklung der Macht von dem goldenen Zeitalter der griechischen Demokratie bis zum Absolutismus der römischen Imperatoren nachzuvollziehen. Das neuzeitliche Bürgertum hat durch die Renaissance der Antike in der Kultur und auch in der Politik gegen den Feudalismus gekämpft. Es hat aber andererseits in den eigenen Formen auch einige für den Feudalismus charakteristische Privilegien erneuert.

Die Geschichtswissenschaft ist als wahre Wissenschaft dank der Tatsache möglich, daß die Historiker unmittelbar mit der Vergangenheit über deren Fossilien oder Zeugnisse in der Gegenwart in Verbindung treten können. So kann auch die heutige politische Wirklichkeit zusammen mit den Formen der Macht als eine Projektion oder komprimierte Reproduktion der bisherigen politischen Geschichte aufgefaßt werden. Heute ist wie in den Anfängen der Politik in der Antike oder in der bürgerlichen Renaissance wieder die Umwandlung der Politik in eine unmittelbare Angelegenheit der Öffentlichkeit im Gange, nur mit dem Unterschied, daß die gesamte Öffentlichkeit in der Politik nicht durch einen Teil ihrer selbst vertreten wird und daß die neue Einheit von Politik und Gesellschaft im Sinne der gesellschaftlichen Politik mehr Chancen hat, zu einer wirklichen, nicht nur zu einer juristischen Einheit zu werden. Dieses historische Novum schält sich aber sehr mühsam aus dem ganzen Komplex der traditionellen Beziehungen zwischen Gesellschaft und Macht heraus, verformt diese Verhältnisse, wird aber auch selbst von ihnen verfälscht. Immer noch halten sich auch in Europa altertümli-

che Formen des Absolutismus (zum Beispiel die Monarchen in einigen europäischen Ländern), aber nur als bloße Formen oder fossile Reste, denen jegliche politische Bedeutung abgeht. Es bestehen jedoch neuere bürgerlich-demokratische Formen des Verhältnisses zwischen Macht und Gesellschaft, in denen ein ganz traditioneller, *wirklicher* Absolutismus der Macht, sei es, daß es sich um einen *wirklichen* Absolutismus der herrschenden Persönlichkeit, sei es, daß es sich um zweidrei Personen oder eine zentrale politische Körperschaft handelt, bemäntelt wird. Einem solchen modernen, wirklichen Absolutismus auf die Spur zu kommen, ist äußerst interessant, weil er sich manchmal besonders geschickt unter demokratischen Formen zu verstecken weiß, manchmal auch in jenen politischen Systemen in Erscheinung tritt, die als sozialistische angesehen werden, und weil es notwendig ist, daß die sozialistischen Kräfte mit ihm radikal abrechnen, um wirklich sozialistisch zu wirken.

Dem modernen Absolutismus gelingt es ebenfalls, die Willkür der Macht als Gesetz zu oktroyieren, obwohl er das zum Unterschied vom traditionellen Absolutismus mittels der juristischen Formen der bürgerlichen Demokratie tut. Es gelingt ihm vor allem, die Zusammensetzung und die Tätigkeit der gesetzgebenden Körperschaft zu bestimmen, so daß das Parlament nur die Funktion hat, der von den Machthabern dirigierten Politik begeistert zuzustimmen. Das Kriterium für die geheime Ernennung der Abgeordneten ist nicht ihre Popularität aufgrund ihrer Fähigkeiten, sich kritisch mit allem auseinanderzusetzen, sondern ihre Ergebenheit gegenüber den herrschenden Spitzen. Deshalb finden oft auch Mediokritäten leichter Eingang ins Parlament als wirklich starke und selbständige Persönlichkeiten. Da heute eine Verfassung, die unter dem Niveau der bürgerlichen Demokratie läge, schwerlich Anhänger finden würde, ist der Absolutismus gezwungen, Wege ausfindig zu machen, durch die er sich zwar als Absolutismus verwirklichen, gleichzeitig aber als Ultrademokratie ausgeben kann. Daher kommt es zu dem großen, manchmal auch komischen Mißverhältnis zwischen Wort und Tat, zwischen politischer Phrase und täglicher Praxis, zwischen juristischer Norm und gesellschaftlicher Wirklichkeit. Aber auch die bloße juristische Anwesenheit der bürgerlichen Demokratie beweist die geschichtliche Gesetzwidrigkeit des Absolutismus in jenen Fällen, in denen die Menschen und die Organe der Macht ihre eigenen Gesetze mißachten müssen, um ihre Willkür und ihre Sonderinteressen durchzusetzen. So kommt es dann zu dem Paradoxon, daß diejenigen, die die größte politische Verantwortung tragen — am wenigsten Verantwortungsgefühl besitzen. Sie üben inoffiziell die Kontrolle über das Gerichtswesen aus, vertreten aber öffentlich die Unabhängigkeit der Gerichtbarkeit und verwandeln so das eigene Recht in eine echte Sophisterei. Die lautstarken Moralisten handeln im Geheimen gesetzwidrig, meistens ohne gesetzlich belangt zu werden. Zu Strafmaßnahmen kann es nur in Ausnahmefällen kommen — wenn der Schuldige über alle Stränge geschlagen und sich gegen das Gesetz der Diskretion versündigt hat, oder wenn ein Diktator durch einen anderen entmachtet wird und dieser dann die Verfeh-

lungen des ersten enthüllt. Die faktische Gesetzlosigkeit und der Hang der bürgerlichen Gesetzgebung zum Formalisieren, bedingt durch die Willkür der Machthaber, führt zur juristischen Unsicherheit der Bürger, zur allgemeinen Psychose der Angst oder der Ehrfurcht vor der Macht der absoluten Herrschaft, zur Spaltung des Bürgers als öffentliches Wesen und als Privatperson (ist die Macht heuchlerisch, dann ist auch der Bürger heuchlerisch), das führt zum bürgerlichen Konformismus und zum Masochismus im Verhältnis zur Macht, es führt zur bekannten Vergötzung von Personen und Organen der Macht und letztlich zum Massenterror unter der Ausrede »der Vereitelung eines Komplottes«, »der Zuspitzung des Klassenkampfes« u. ä. Der Absolutismus inszeniert manchmal sehr bewußt sozial-politische Spannungen und Konflikte, um einen Vorwand für eine Politik »der festen Hand« zu finden, d. h. um eine Handhabe zu haben, die formal-juridischen Hindernisse für die Realisierung der willkürlichen Macht abzuschaffen.

Alle diese und ähnliche Erscheinungen des modernen Absolutismus geschehen »im allgemeinen Interesse«, »im Interesse der Demokratie«, ja sogar im Namen »der Diktatur des Proletariats« und zwar oft in der aufrichtigen Überzeugung der Hauptakteure, etwas diesen Interessen Ähnliches zu verwirklichen. Wenn die absolute Macht über die Gesellschaft einmal errungen ist, dann können die persönlichen Eigenschaften der Machtträger keinen absoluten Schutz vor den Schwächen des Absolutismus bieten. Der bekannte Ausspruch, daß »die Macht verderbe«, stammt aus der historischen Erfahrung der Entmachteten.

Zu den Kennzeichen des modernen ebenso wie des alten Absolutismus gehört das Machtmonopol der herrschenden Person, das aber mit der bürgerlich-rechtlichen Form des Wahlrechtes bemäntelt wird. Die bürgerliche Gesellschaftsordnung hat die Blutsverwandtschaft als die natürliche Grundlage der Monopolisierung der Macht abgeschafft und die Dynastie in das Altertumsmuseum verwiesen. Solange das Familienmonopol auf Macht in Kraft war, schmiedeten verschiedene Thronprätendenten Verschwörungen, ermordeten Könige und eroberten Kronen für neue Herrscherhäuser. Die modernen absoluten Herrscher ohne »blaues Blut« sind bemüht, ihre Herrschaft bis an ihr Lebensende auszudehnen und sie dann noch testamentarisch an ausgewählte Nachfolger weiter zu vererben. Das gelingt ihnen, allerdings nicht immer, und zwar meistens unabhängig vom Willen des gesetzlichen Wahlkörpers. Das demokratische Wahlrecht fungiert dann nur als formale Bestätigung der hinter den Kulissen getroffenen Arrangements, durch die das Machtmonopol des »Volksführers« und seines Nachfolgers gefestigt wird. Diese Praxis existiert mehr oder minder überall dort, wo das demokratische Recht auf Abberufung der machtausübenden Personen faktisch außer Kraft gesetzt ist. Infolge der faktisch nicht funktionierenden Demokratie kommt es ja gerade zur nichtdemokratischen Machtübernahme mit Hilfe eines Komplottes und eines Staatsstreiches, zu akuten Krisen, heftigen Kontroversen und Systemstörungen nach dem natürlichen oder gewaltsamen Tod des absoluten Herrschers oder Führers.

Die moderne »republikanische« Praxis der Machtmonopolisierung ist keine Frage der persönlichen Eigenschaften der machthabenden Personen, sondern es ist in erster Linie eine Frage des gesellschaftlich-politischen Systems, das den Herrschenden ermöglicht, ihrer Machtgier die Zügel schießen zu lassen. Wenn das System so beschaffen ist, dann können auch solche Persönlichkeiten Machtmonopolisten sein, denen persönlich nichts an der Macht gelegen ist, die aber unerschütterlich an ihrem Machtanteil festhalten in der festen Überzeugung, sie seien unersetzlich oder von Gott gesandte Volksführer. Eine längere Praxis der Willkür, eine langandauernde Isolierung von der wahren gesellschaftlichen Wirklichkeit — was politische Unbeweglichkeit, einen Führerkult und Ausschweifungen der Anarchie in der Gesellschaft zur Folge hat — bestärkt den Autokraten in der Überzeugung, er sei fast der einzige, auf jeden Fall aber der wichtigste Garant der gesellschaftlichen Ordnung. Im Absolutismus entspricht das Maß der Selbstherrlichkeit und auch der politischen Macht unmittelbar der Stellung, die ihr Träger in der politischen Hierarchie einnimmt: Das Elend des Absolutismus kommt am besten dort zum Ausdruck, wo er im geringsten Maße vorhanden ist — am Fuße der hierarchischen Pyramide oder im unmittelbaren Kontakt mit dem Leben des kleinen Mannes. Hier sind auch die unmittelbaren Reaktionen auf den Absolutismus am sichtbarsten, aber das ist zugleich die Stelle, wo der Absolutismus am ehesten schmerzlosen Amputationen seiner unbedeutenden Extremitäten zustimmt. Sowohl die Selbstherrlichkeit wie auch »die Opfer« der absoluten Macht wirken tragikomisch. Es soll beispielsweise daran erinnert werden, mit wieviel aufrichtigem Eifer, mit welch ernsthafter Bemühung, mit welchem bei aller Präntention beschränktem Wissen die Träger der absoluten Macht sich in die Ökonomie, Strategie, Biologie, Linguistik, Philosophie, Kunst, kurz in alles und jedes einmischen und, da sie sich allmächtig und allwissend fühlen, absolute Wahrheiten zum besten geben.

Der moderne Absolutismus kann ohne wirtschaftliche Macht nicht auskommen, genausowenig wie es seinerzeit der klassischen imstande war. Während der Herrschaft des privaten Kapitals verfügte die politische Macht nicht über ein derartiges wirtschaftliches Potential, daß sie auf dieser Grundlage ihre Handlungsfreiheit bis zum Stadium des politischen Absolutismus hätte erweitern können. Dementsprechend waren auch die politischen Freiheiten der Bürger größer. Die europäischen Herrscher, die der Willkür der Feudalherren Schranken setzten und der Versammlung der Feudalherren ihren eigenen Willen aufzwingen, mußten sich auf die materielle Macht des Bürgertums verlassen. So konnte sich dieses sogar der absoluten Herrscher als Spekulationsobjektes und einer Waffe im Kampf gegen den Feudalismus bedienen — dank der eigenen materiellen Macht.

Unsere Zeit ist die Blütezeit des Etatismus. Der moderne Etatismus ist jedoch nicht nur eine politische Macht, sondern auch eine wirtschaftliche, und zwar in ständig steigendem Maß. Der Staat eringt auf verschiedene Weise eine Monopolstellung in der Wirtschaft, indem er das Privatkapital und die klassische bürgerliche

Demokratie immer mehr verdrängt. Die Entwicklung der Produktionsverfahren und der Wissenschaften hat die Macht des Privatkapitals überfordert und hat den Staat als Unternehmer auf den Plan gerufen. Die Abhängigkeit des Staates als Unternehmers von der Planlosigkeit der Warenerzeugung wird abgeschafft, weil das Monopol der verstaatlichten Wirtschaft, wie jedes wirtschaftliche Monopol, es den Staatsorganen ermöglicht, die Verhältnisse in der Wirtschaft nach Gutdünken zu regeln und willkürlich und planmäßig das »Maß der Arbeit und das Maß des Verbrauchs« zu bestimmen. Es schwindet die politische Macht als Instrument in den Händen der Bürger, die in der Form ihres »Gesellschaftsvertrags« geschaffen wurde. Die neue politische Macht ist die unmittelbar *wichtigste* und in einer ganzen Reihe von Ländern auch die *einzig* wirtschaftliche Macht. Die Macht wird so zur wichtigsten und zur einzigen Bedingung der wirtschaftlichen Lage des Bürgers. Das politische Verhältnis zwischen dem Bürger und der Macht ist zugleich ein wirtschaftliches Verhältnis. Die politische Position ist zugleich auch die wirtschaftliche. Die Ökonomie wird im wörtlichen Sinne zur politischen Ökonomie. Die Teilnahme an der politischen Macht bedeutet in immer zunehmendem Maße auch die Teilnahme an dem materiellen Reichtum der Macht als *die wichtigste, ja die einzige Teilnahme am Reichtum überhaupt*. Darin ist das außerpolitische und lebenswichtige Motiv des politischen Karrierismus und des Strebens, durch das politische Monopol auch seinen materiellen Gehalt, d. h. die materiellen Privilegien zu sichern, enthalten. Die Verteilung der politischen Macht nach der politischen Hierarchie ist identisch mit der Verteilung der materiellen Privilegien der Machthaber: je größer die Macht, desto größer die Privilegien. Die allgemeine Grundlage der Privilegien ist das Privileg der Macht überhaupt, d. h. die gesetzmäßige und gesetzwidrige Aneignung des Überschusses der Arbeit kraft der Macht des Staates und für die Macht, und ein Privileg ist jede Aneignung der Früchte *fremder* Arbeit ohne Rücksicht auf den juridischen Status der Aneignung. Die Trennung der gesellschaftlichen Erzeugnisse von dem Erzeuger durch den Staat ermöglicht es, daß die Verteilung der Erzeugnisse unter die Privilegierten ebenfalls unabhängig von ihrer persönlich geleisteten Arbeit, d. h. also nach ihrer *Stellung* im System der Macht vorgenommen werden kann. Innerhalb der absoluten Macht — ohne Rücksicht auf ihren sozialen Ursprung — unterscheiden sich die Menschen nicht als Menschen d. h. durch ihre menschlichen Eigenschaften, sondern nach der Stellung in der politischen Hierarchie und dadurch auch durch die wirtschaftliche Bedeutung dieser Stellung. Deshalb ist es möglich, daß sich in der Phänomenologie des modernen Absolutismus, auch jene mit kommunistischen Emblemen inbegriffen, die Machthaber untereinander in traditioneller Weise einschätzen — nämlich nach dem Wert der ihnen zur Verfügung stehenden *Gegenstände*. Als moralisch-juridische Rechtfertigung der Einstufung der materiellen Privilegien im Einklang mit der Skala der politischen Macht bedient man sich des Arguments, daß dies den Stufen der öffentlichen Verantwortung der Macht

entspräche. Es wurde jedoch schon erwähnt, daß die formelle Einstufung der Verantwortlichkeit im Rahmen des politischen Absolutismus eigentlich eine Abstufung der Verantwortungslosigkeit ist.

Der Anarchismus als die Ideologie der absoluten Herrschaftslosigkeit entstammt der rein empirischen Reaktion auf die absolute Macht. Der Empirismus ist auch hier der Ausdruck der Kurzsichtigkeit der unmittelbar-sinnlichen Reaktion auf einen äußeren Druck. Die richtige Form der instinktiven Reaktion auf den Absolutismus der Macht ist die politische Revolte, und der Sinn und die Macht der Revolte sind erst dann erschöpft, wenn das bestehende Machtsystem abgeschafft ist. Alles, was darüber hinausgeht, überragt die Macht, und das Bewußtsein der Revolte. Nachdem dieses Ziel erreicht ist, bleibt für das empirische Bewußtsein der Revolte ganz einfach nichts anderes übrig als der Zustand ohne jegliches System d. h. die Anarchie. (Der Terminus »Anarchie« bedeutete ursprünglich das Fehlen irgendeines Prinzips.) Deshalb hat der Anarchismus als das Bewußtsein des rebellischen Empirismus jedes politische System, jede Institutionalisierung der gesellschaftlichen Verhältnisse verworfen. Das unmittelbare Ziel der Revolte — die Abschaffung der bestehenden Herrschaft — gedachte der Anarchismus durch den politischen Putsch zu erreichen und zwar als das Werk einer kleinen Gruppe von Putschisten, ohne Rückhalt in irgendwelchen Massenorganisationen der Beherrschten.

Die Ideologen des Anarchismus — Sozialisten und andere — lehnen die politische Organisation und die Macht als solche ab, indem sie sich auf die Erfahrung berufen, daß die politische Macht die Menschen als Menschen verderbe und degradiere. Die Anarchisten liebäugeln mit dem Postulat, daß der Mensch seiner Natur nach vollkommen sei, daß er aber seine volle Schöpferkraft und den Sinn für ein harmonisches Verhalten zu anderen Menschen nur in völliger Freiheit von äußeren regulativen Institutionen entfalten könne. Die wahre Harmonie könne man, von diesem Standpunkt aus gesehen, nicht durch äußeren Zwang erreichen, sie ergebe sich aus der Freiheit und dem spontanen Verhältnis gleichgesinnter Individuen. Die Spontaneität des Individuums ist de facto sein Egoismus — was noch Stirner klar zum Ausdruck gebracht hat. Dieser geistige Ahnherr des modernen Anarchismus vertritt die Ansicht, daß die freien Individuen nichts über sich anerkennen und sich keinem Gesetz oder fremden Willen unterordnen könnten. Daraus wird ersichtlich, daß der anarchistische Begriff der freien Individuen auffällig an den Egoismus des Bürgers erinnert, der nach dem Prinzip »laissez faire« verdiente und die Ungewißheit im Konkurrenzkampf als den Gipfel des Liberalismus betrachtete.

Ohne den gestellten Zynismus Stirners ernst zu nehmen, kann man aber doch das Thema von der Vollkommenheit oder Nichtvollkommenheit der menschlichen Natur in Betracht ziehen und die Schuld der gesellschaftlichen Ordnung an der faktischen Unzulänglichkeit der menschlichen Individuen anerkennen. Mit dieser Tatsache muß

bei der Erörterung der Frage nach der Freiheit der Persönlichkeit gerechnet werden, genauso wie mit der Tatsache des äußeren Zwanges, dem die menschliche Natur unterworfen ist.

Die menschliche Natur steht erst einmal unter der Macht der Naturnotwendigkeit. Der Mensch *muß* sich ernähren, kleiden und vor Naturunbilden aller Art schützen, er muß viele Lebensbedürfnisse befriedigen, die er nur mit Hilfe der Erzeugnisse der *vereinten* menschlichen Arbeit befriedigen kann. Die Entwicklung der Arbeit und der Bedürfnisse ist zugleich unabdingbar die Entwicklung des Zusammenschlusses und der Geschichte der gesellschaftlich-ökonomischen Verhältnisse. Der Bereich der materiellen Erzeugung ist für den Menschen demnach der Bereich der Notwendigkeit, die sich zusammen mit der notwendigen Organisation der Menschen und Dinge zum Zweck der Erzeugung und Verteilung, mit der Materiel- len und geistigen Macht der gesellschaftlichen Ordnung dem Menschen aufgedrängt hat und sich aufdrängt. So lange es ein Bedürfnis nach Leben gibt — also ewig — wird das menschliche Geschlecht das Bedürfnis nach Arbeit haben und nach einer entsprechenden Regelung der gesellschaftlich-ökonomischen Verhältnisse. Indem der Mensch in der Sphäre des Zwanges lebt, um überhaupt zu leben, erträgt er die äußeren Grenzen seiner Natur, die deshalb immer so eingeengt ist, daß sie von der endlichen Vollkommenheit unendlich weit entfernt ist. Deshalb kann die Vollkommenheit der menschlichen Natur nicht als fertige Tatsache aufgefaßt werden. Und deshalb kann die Befreiung des Einzelmenschen nicht auch die Befreiung von gesellschaftlicher Organisation oder von gesellschaftlicher Arbeit bedeuten.

Die Organisation der Produktion mit Hilfe der modernen Produktionsmittel und die Organisation der Ökonomie im ganzen als eine notwendige *Bedingung* der Produktion und der Ökonomie als Ganzheit, übersteigt heute nicht nur den Willen und die Macht des Individuums, einer Fabrikbelegshaft oder einer lokalen Gemeinschaft von Menschen, sondern auch die Macht großer kapitalistischer Unternehmen, eines Staates, ja sogar eines Erdteils. Aber die Welt ist außerstande, von der Organisation des menschlichen Lebens Abstand zu nehmen, ohne zugleich der menschlichen Lebensweise zu entsagen.

Demnach kann also die Freiheit im Sinne der gesellschaftlichen Anarchie kein Refugium vor dem Zwang der absoluten politischen Macht oder der Beherrschung der Menschen überhaupt sein. Die Herrschaft des absoluten Zufalls unterscheidet sich nicht von der Herrschaft der absoluten Notwendigkeit. Ebenso wenig ist der politische Absolutismus der Macht der einzig mögliche d. h. der zwangsläufige Ausweg und die Rettung vor der Anarchie. Die Frage der realen Freiheit und des menschlichen Schöpfertums wird also nicht im Rahmen des Dilemmas — Absolutismus der Macht oder Anarchie — gelöst.

Das, was dem einzelnen in der Sphäre der Notwendigkeit möglich ist, wird nur in der Gemeinschaft mit anderen möglich und besteht in Folgendem: 1) daß man gemeinsam die Bedingungen der Produktion und der Reproduktion seines Lebens auf eine Weise, die

diese Sphäre selbst gestattet, beherrschen lernt und 2) daß man ständig das Reich der Freiheit, das sich *außerhalb* der Sphäre der materiellen Produktion und Reproduktion befindet, erweitert. Die Verkürzung der notwendigen Arbeitszeit bedeutet die Verlängerung der Zeit für Tätigkeiten nach eigenem Wunsch, für das freie Schöpfungstum.

Wenn eine Befreiung von wirtschaftlicher Not außer auf die eben genannte relative Weise unmöglich ist, so ist in dieser Sphäre doch eine Befreiung von der politischen Macht als des äußeren Zwanges möglich. Die Abschaffung der traditionellen politischen Hierarchie, muß — um anarchische Verhältnisse zu vermeiden — im gleichen Maße von einer Konstituierung der gesellschaftlichen Selbstverwaltung der Produzenten bis zum Ausmaß der globalen Gesellschaft begleitet werden. Der Druck, den die sich selbstverwaltende Gesellschaft auf den Aufbau der staatlich-politischen Hierarchie ausübt, kann nur dann eine Wirkung haben, wenn er ein gründlicher ist, und er ist gründlich, wenn er die faktische Expropriierung des Staates als Unternehmer bedeutet. In der Welt der wirtschaftlichen Bedürfnisse und der Aneignung der Erzeugnisse büßt die politische Macht ihre grundlegende Anziehungskraft ein, wenn ihr die grundlegende materielle Macht entleitet, nämlich das Verfügungsrecht über die gesellschaftlichen Erzeugnisse. Dadurch schwindet der Hauptgrund für die persönliche Monopolisierung der politischen Ämter und auch die fundamentale Voraussetzung für den Absolutismus der politischen Macht. Durch den geschichtlichen Akt der Entmachtung des Staates als Unternehmer wird aber sofort die entscheidende Frage aufgeworfen: wie kann verhindert werden, daß im Rahmen der gesellschaftlichen Selbstverwaltung das Verfügungsrecht über die gesellschaftlichen Erzeugnisse nicht wieder den verbündeten unmittelbaren Erzeugern entzogen wird.

Eine prinzipielle, auf historischen Erfahrungen fußende Antwort kann man mit der Aufstellung des folgenden Prinzips *einleiten*: das gleiche Maß an Verfügungsrecht, das der Privatkapitalist gegenüber der staatlichen Macht über sein Kapital besaß, müßte zumindest auch einem sich selbstverwaltenden Kollektiv von Produzenten im Hinblick auf ihre Erzeugnisse zugebilligt werden. Der einzelne innerhalb der Belegschaft hat ein Verfügungsrecht über Dinge, das in einem proportionalen Verhältnis zu seinem Anteil an der kollektiven Erzeugung der Dinge steht. Der Zusammenschluß der Arbeiter in dem gesellschaftlichen Fabrikorganismus ist vom System der Fabrikmaschinerie *diktirt*. Im Einklang mit der Logik dieses Diktats teilen und stimmen die einzelnen untereinander die persönlichen Arbeiten ab, um eine gute Gesamtleistung der ganzen Belegschaft zu erzielen. Innerhalb dieser wirtschaftlichen Zelle der Gesellschaft sind die Verhältnisse zwischen den einzelnen Trägern der gesamten Arbeit nicht durch die Zufälligkeit des Verhältnisses von Ware und Geld bestimmt. Hier kann es zu keiner Anarchie im Sinne der Willkür einzelner kommen. Im Prinzip wird es dann bei der Zusammenfassung der grundlegenden wirtschaftlichen Zellen zu vielschichtigeren ökonomischen Organismen keinen Unter-

schied geben. Parallel mit der Entwicklung der Technik wird auch dieser *unmittelbare* Zusammenschluß — in der Form der Spezialisierung der Produktion innerhalb eines vielschichtigen wirtschaftlichen Organismus — immer notwendiger, er muß aber *ausschließlich mit der Zustimmung* der von einem *wirtschaftlichen* Rationalismus geleiteten Zelle durchgeführt werden. Nur durch einen solchen Zusammenschluß — bis zum Ausmaße der globalen Gesellschaft — wird der äußere Zwang seitens des Waren-Geld Verhältnisses und der nichtwirtschaftlichen, politischen Faktoren des Zusammenschlusses zurückgedrängt. Die Entpolitisierung der Ökonomie der unmittelbaren Erzeuger oder das Zurückdrängen der politischen Ökonomie durch die unmittelbar-gesellschaftliche Ökonomie läßt den Erzeugern die Freiheit, selbst über ihre Lebensprobleme zu entscheiden, macht sie aber zugleich auch für die Folgen der freien Beschlüsse verantwortlich. Die eigene Erfahrung, die positive wie auch die negative, schließt unter den modernen Bedingungen der Produktion und des Ökonomisierens allmählich kraft einer rein *ökonomischen Logik* sowohl die wirtschaftliche Anarchie (die dem klassischen liberalen Kapitalismus eigen war) wie auch den staatlich-politischen Zwang aus. Die ökonomische Logik ist zugleich ein ökonomischer Zwang, muß aber ein rein ökonomischer bleiben. Die Wirtschaftswissenschaft als Logik der ökonomischen Empirie bietet ihre Hilfe als unverbindliches Hilfsmittel an; die Verbundenheit der Wissenschaft gegenüber geht nur aus dem ökonomischen Bedürfnis der zusammengeschlossenen unmittelbaren Erzeuger hervor.

Der nowendige Zusammenschluß zu breiteren gesellschaftlich-ökonomischen Gemeinschaften läßt den zusammengeschlossenen Mitgliedern die volle Freiheit, aus der Gemeinschaft auszutreten, als ein Mittel, die Willkür der bevollmächtigten Organe der Gemeinschaft zu unterbinden. Um die ursprüngliche Souverenität der Gemeinschaft für sie als Ganzheit zu erhalten, müssen sich die bevollmächtigten Organe streng an die Bevollmächtigung halten, selbstverständlich im Rahmen der Beschlüsse der Gemeinschaft. Zu diesem Zwecke bedient man sich — neben der unmittelbaren Kontrolle der Erzeuger über das Erzeugnis — auch anderer Maßnahmen aus der Geschichte der Demokratie (die Öffentlichkeit der Arbeit der bevollmächtigten Organe und die öffentliche Kritik, die Möglichkeit der Abberufung zu jeder Zeit, das imperativische Mandat, die zeitliche Befristung der vertretenden Funktionen, die öffentliche Festegung der Einkünfte der Funktionäre im Einklang mit dem allgemeinen Durchschnitt u. a.), die so wirksamer sind, je mehr die Organe wirtschaftlich von den anderen Mitgliedern abhängig sind. Auf diese Weise wird das Verhältnis der Machträger und der Entmachteten umgekehrt, was der radikalsten sozialen Revolution gleichkommt: Die *bevollmächtigten Organe vollstrecken gehorsam die Willkür der Gemeinschaft*. Das ist für die Organe eine wesentliche Bedingung, damit sie *autoritativ* wirken könnten.

Gegen den Umschlag der Autorität der bevollmächtigten Personen in Willkür und absolute Herrschaft kann nur eine kräftige und ständige politische Mobilität des Volkes in den Massenorganisationen eine sichere Garantie bieten. Diese Mobilität und das sie begleitende gesellschaftliche Bewußtsein sind in erster Linie davon abhängig, in welchem Maße die Menschen als zusammengeschlossene Erzeuger wirklich die wirtschaftlichen Bedingungen ihres Lebens beherrschen, d. h. letzten Endes, in welchem Verhältnis Freizeit und Arbeitszeit der Arbeiter zueinander stehen. Wenn der Arbeiter *objektiv* gezwungen ist, den ganzen Tag für den Verbrauch und die einfache Reproduktion seiner Arbeitskraft zu verwenden, hat er *subjektiv* keine Möglichkeit, gesellschaftlich-politisch zu wirken, und allein dadurch wird er schon zum Objekt dieser Tätigkeit. Deswegen ist die wirtschaftliche Rückständigkeit die wichtigste Ursache der geistigen Armut und des Fehlens einer wirklichen Demokratie. Deshalb liegt auch das wahre Reich der Freiheit außerhalb des Bereichs der materiellen Produktion, es kann sich andererseits aber nur auf der Grundlage dieses Bereichs entwickeln. Diese Marxsche Erkenntnis ist die Grundlage für die revolutionär-befreiende Praxis.

In der wirklichen Demokratie ist die Gesellschaft der wirkliche Urheber der Verfassung, des Plans, der Gesetze, des Programms, und deshalb genießen die Beschlüsse der Gesellschaft *Autorität* als eine Macht, die für alle Zusammengeschlossenen verbindlich ist. Die bevollmächtigten Personen und Körperschaften schöpfen ihre eigene Autorität aus dieser ursprünglichen Autorität und nicht aus sich selbst. In diesem Verhältnis ist ihre Ermächtigung nicht die Entmächtigung der Gesellschaft, denn ihre Tätigkeit wird mit dem Willen und dem Interesse der gesellschaftlichen Gemeinschaft identifiziert. Sie wirken also gesetzmäßig oder, was dasselbe ist, ihre Tätigkeit ist Ausfluß des Gesetzes als des allgemeinen Willens. Die echte Autorität ist in der Gesellschaft sehr deutlich zu erkennen — in der Form des allgemeinen Beifalls und der Unterstützung. Daher rührt auch das Bestreben der echten Autorität, mit der Öffentlichkeit in Verbindung zu bleiben, sich öffentlich der Kritik zu stellen und in der öffentlichen Zustimmung Rückhalt zu suchen. Wenn die bevollmächtigte Person (oder das Organ) aufgrund der gesellschaftlichen Motivierung ihrer Tätigkeit an die eigene Autorität glaubt, dann hat sie keine öffentliche Kritik zu befürchten, im Gegenteil sie strebt eine öffentliche Begutachtung ihrer Ideen und Taten an. Im Unterschied zu dem religiös-unterwürfigen, auf der absoluten Abhängigkeit von einem himmlischen oder irdischen Machtträger basierenden Verhältnis der Ehrfurcht, zeigt die Öffentlichkeit der persönlichen Autorität gegenüber ein menschliches Verhalten. Sie begegnet ihr mit Hochachtung und Sympathie aufgrund einer kritischen Beurteilung. Deshalb geschieht es, daß sich die Autorität der Bevollmächtigten, sobald sie der öffentlichen, freien Kritik un erreichbar wird, in den Absolutismus der Macht-

haber verwandelt. Die angeführten wie auch andere Erscheinungen in der Phänomenologie der Autorität sind bedeutungsvoll als Kennzeichen der politischen Autorität und des politischen Absolutismus. Die Autorität besitzt nämlich ein bestimmtes Beharrungsvermögen. Wenn sie einmal unter bestimmten Umständen errungen wird, kann sie bis zu einer bestimmten Grenze auch in veränderten Umständen bewahrt werden, indem sie entweder die Unfähigkeit oder die Willkür der politischen Macht d. h. die Anarchie oder den Absolutismus der Macht bemäntelt.

INSTITUTIONALIZATION OF THE REVOLUTIONARY MOVEMENT

by *Ueljko Rus*

Ljubljana

Institutionalizing a revolutionary movement appears to be the most critical phase in the revolutionary transformation of a people. Revolutionary mass ecstasy, based on a vision of complete equality and liberty, sooner or later has to face reality and – within it – to prove its vigour, or else it will be compelled to cede the initiative to restoration, which more often than not accepts the task of re-equilibration. This is a time of lost illusions, the time when the »revolution eats its children« and there is a quiet disclaiming of original revolutionary ideals. This is, of course, no betrayal but only a withdrawal into which the leaders are forced if they want to save as much as is salvable. »One step back and two steps forward« becomes the motto and morale of the leading élite.

The fateful »step back« imperils the entirety of the revolutionary movement, and when it comes to its disintegration, the leaders find themselves facing the dilemma: whether to move on towards dictatorship or back into restoration, since revolution is fatefully connected with the existence of a revolutionary movement. Only the general participation of the people can, in a comparatively short time, permit a universal social metamorphosis. The broader the revolutionary movement, the longer it lasts and the deeper it transforms the whole people.

For all this, the entirety of the revolutionary movement is a very labile factor of revolution, and every dimming of the future is likely to reduce the mass participation. In the long run of course every revolutionary movement is doomed to – faster or slower, but unfailingly – disintegration. Let us inspect just some of the factors productive of the revolutionary movement's lability and inevitable decay.

1. EXHAUSTION OF THE REVOLUTIONARY MOVEMENT

Among the essential causes of the revolutionary movement's lability is the fact that its integration is based on prospective common values, on its adherents identifying themselves with revolutionary

ideals, and on an institutionalized system of roles. Integration by values makes the movement largely dynamic and markedly democratic, for the movement's entire power depends upon its membership. If the revolutionary dash of the masses slackens off, if self-identification with revolutionary ideals declines, the activity decreases and the movement is on the verge of rout. Its élite and the movement itself are consequently completely contingent on the general feeling of the masses. There are two sides to the leaders' dependence on the membership: They permit the movement to be democratic, yet at the same time they deprive it of its stability and condemn its social potency to continuous oscillation. As there is not yet institutional integration, and the organization is not comparatively independent of the membership, there is also no danger of the movement getting bureaucratized; on the other hand there is danger in every standstill or even retreat of the revolution possibly causing the entire movement to dissolve.

Which is what urges both the élite and the masses into institutionalizing the movement. Without an institution the risk is too great and the chance of success too small.

Another circumstance of great moment to the movement's lability is the presence of the national and the class adversary. The revolutionary movement's integration is based not only upon mass adherence to revolutionary ideals but also on resistance to the adversary and on his pressure from outside. External pressure strengthens the internal unity of the revolutionary movement. Through the confirmation or victory of the revolutionary movement external pressure decreases and with a great part of the membership the motive of participating in the movement comes to an end. At the same time the authority of the élite is shaken, for it has in a considerable measure arisen from its own protecting role. If the élite lacks creative power in itself or cannot divert the entire movement from fighting the enemy into the struggle for a new society, it has no choice but to incessantly create enemies both within and outside its own membership. By fighting imaginary enemies it tries to keep the power, attained in the past. In case the élite engages in permanently fighting the class enemy, it will in the shortest time disintegrate the revolutionary movement. Voluntary participation will have in this event to be replaced by compulsory subordination – and revolution will be superseded by terror against its own members.

The third factor of the movement's unavoidable lability is the high social mobility actuated by the movement, which is unable to transform it wholly into economic, vocational or any other shape of institutional mobility. Every revolutionary élite sooner or later finds itself opposed to a huge mobile mass torn away from its former environment. These crowds are no longer prepared to reintegrate with their former surroundings. Dependent on their leaders' initiative they are capable of becoming the basis of further industrial, occupational or other mobility, or liable to become a basis of semi-urbanized *lumpenproletariat*. At any rate, the mobile masses create a risky political atmosphere. If the political mobility shifts to economic mobility, the high political mobility becomes the main capital of the

newly arising national economy. Yet it is impossible for these masses to be entirely absorbed by the new forms of institutional mobility. Even in such cases where high economic mobility is materially possible, stagnation is caused by lack of vocational training and general want of technical civilization among the semi-urbanized masses. Owing to the above mentioned integration of the masses into industrialization, a surplus springs up in the shape of a »reserve army«, which then lapses into demoralization and leads to revolution decay. The leading élite makes a point of not permitting this crowd of adherents to become a crowd of adversaries; hence, it employs this reserve army as public servants in state or political organizations and thus secures itself the loyalty of these resourceless masses of subordinate executive officials. The political tensions diminish but the economic difficulties increase. Society's functionalism is hampered to the advantage of its bureaucratism.

2. CONFLICT BETWEEN THE REVOLUTIONARY MOVEMENT AND THE NEWLY ARISING POLITICAL INSTITUTION

Every post-revolutionary social happening is caught in unremitting oscillation between ideals and reality, between politics and economy, etc. In the background of this oscillation tensions grow between the so far carried-on revolutionary movement and the newly arising political institution. This conflict is observable without exception in all countries emergent through revolution in Europe, Asia and Africa. Although the forms of unravelling the conflict mentioned presuppose certain given facts of cultural history and economic circumstances, and are therefore different from country to country, they are classifiable in three basic varieties. Two of them spring from the revolutionary movement *dominating* over the political institution or vice versa – the institution dominating over the revolutionary movement; and the third variety consists in *compromise* between the two factors. The more the aims of the revolutionary movement strive against the existent reality, the less is a compromise between movement and institution likely to occur, and the more is the conflict likely to end in one of them dominating and eliminating the other.

If the revolutionary movement dominates over the institution, the course of the whole happening will be rather diffuse. The poorly-structured and functionally undifferentiated revolutionary group on the one hand maintains a broad integration of the masses, yet on the other hand does not permit political stability and economic efficiency.

If a permanent domination of the revolutionary movement is established over the institution, it permits the transformation of social mobility into moral, cultural or religious mobility. In this case, the movement ignores the economic and political reality and waives secularizing the revolution in these two fields of social activity. If the revolutionary movement for some longer time dominates over the institution without becoming sublimated into a metapolitical, meta-economic movement, its spontaneity can only decompose into random activity and cede the initiative to old institutions.

If the new revolutionary institution dominates the revolutionary movement, it will decompose it into a society integrated by values, and it establishes a dictatorship as a radically bureaucratic continuation of the movement. Spontaneous participation is superseded by compulsory subordination of all social layers to a new party or military élite. The opposite situation evolves as compared with the first instance. Instead of a highly democratized and poorly-structured mass a highly-structured and poorly democratic institution arises. Instrumental values prevail: revolutionary aims change into the manipulative expedients of bureaucratism and technicism. If compulsion is reduced to a banal governmental means and forfeits the glory of historical necessity, and if the élite loses their near-grace status, then the resistance of the masses grows and sooner or later brings about the sclerosis of the entire institution.

The third – compromising – tendency sees the solution in synthesis. It wants to create such an institution as would not decompose the revolutionary movement but render it politically stable and economically efficient. Of course only exceptional circumstances will permit the realization of the tendencies mentioned towards a synthesis between the revolutionary movement and the new institution. As far as this idea can be realized, the result would be an extraordinarily dynamic society relying upon a highly integrated and highly democratic national life. The social mobility, caused by the movement, would have to change into high political and economic mobility within the arising institution. The strong mobilizing power of the revolutionary movement would incessantly penetrate into the functional activity of the institution, which of course would be only possible if there were no oppositions between the social and the economic motivations, and if there were no social entropy, which follows from insufficient or inappropriate structure of the entire society.

Unless all of the listed circumstances are present, the given synthetic aspirations are fairly likely not to conduce to a maximally dynamic society but to one where movement and institution constantly oppose and obstruct each other. What results is a stalemate situation characterized by a formidable entropy of social energy. Abandoning the synthetic aspirations and submitting to compromise seems to be the only resort in such a situation. In this case, compromise means delimitation of orbits.

3. COMPROMISE BETWEEN THE REVOLUTIONARY MOVEMENT AND POLITICAL INSTITUTION

Our social practice is characterized by efforts to realize a synthesis between the revolutionary movement and the newly arising political institution, viz the Dictatorship of the Proletariat. At any price we should like to prevent the revolution from eating its children, and the new institution from destroying the revolutionary movement. These efforts are – at least partially – really founded in the

character of the revolutionary movement, which has distinguished itself by its extraordinary ties with the masses and its comparatively early – in a military way – institutionalized mass activity.

Our conflict with the Cominform exactly consisted in our reluctance to liquidate the revolutionary movement to the advantage of the newly arising Dictatorship of the Proletariat. This is why Stalin reproached us with our Party being drowned in social-political mass organizations. This is also why our political élite has so far only vaguely defined its view of the Dictatorship of the Proletariat.

The maintenance of the revolutionary movement and its unbroken connexion with the new state institution had a great social, economic and also political importance. The high social mobility of the movement facilitated the urbanization of the country. The existence of political mass organizations in a considerable measure prevented the decay of the new semi-urbanized masses into a *lumpenproletariat*. For the same reason, the social excesses usually attending the first waves of urbanization (crime, prostitution) were remarkably less than they are usually with such rapid urbanization. And what is much more: The relatively early institutionalization of the movement diminished random work and kept a comparatively high unity of the mass activity. This has been even more meaningful in a situation where the proportionally humble possibilities of industrialization by themselves did not stimulate near-outrageous behaviour of the semi-urbanized masses. These masses, being still tied to the social-political organizations, did not lapse into mass social decadence but mostly cooperated in renewing the country and in primary »accumulation of capital«. Their identification with the revolutionary movement through several years permitted the masses – despite an extraordinarily low standard of life – to intensely cooperate in economic activities.

Yet, despite endeavours and some occasional successes, it has not been feasible to achieve a synthesis between the revolutionary movement and the newly emerging institutions. The factors listed in the first part of this paper have been in this country, too, working towards the unavoidable dissolution of the revolutionary movement.

First, and the most painfully, this dissolution of the revolutionary movement manifested itself in the social field. The former combatant comradeship died away. Slowly but inevitably the fervour of the masses cooled, the missionary zeal and the close common solidarity of fellow-revolutionaries vanished. The social gap between the mass and the élite widened more and more and thus produced a bifurcation of practices both on the ideological and the institutional levels. On the level of ideas, Marxism ever more obviously split into dogmatism and pragmatism. There was more and more blind parroting of general truths, more and more impatience with any attempt at lively discussion of basic principles; isolationism and ignorant rejection of modern orientations of thinking spread more and more. The sclerosis of Marxist thought coincided with the increase of political positivism, which rather at will and without engagement interpreted everyday political practice. By dogmatizing its principles and defending just practice void of principles, Marxism in growing

measure lost its function as an integrating system of values and its place within the living process. All of which hastened the disintegration of the values in the revolutionary movement. Since no more true connexion was evident between revolutionary aims and means, between revolutionary eschatology and everyday pragmatic ideology, people became skeptical of both, and more and more indifferent.

On the level of practical activities the bifurcation developed a somewhat different character. The waning of social mass activity was accompanied by growing institutional activity; the more the revolutionary movement lost power, the more its supra-class, supra-national and supra-religious unity declined. The masses less and less engaged in the movement and their self-identification with the social-political organizations gradually decreased. The familiar, the folklore, religious and national archetypes increasingly revived. Ignorance of politics and social inertness augmented among the masses.

The élite tried to make up for social unity by institutional mobility, indefatigably varying the institutional structures. There were endless reorganizations on all levels from the highest representative bodies down to the lowest local agencies and authorities. A new social complex was spreading, called by some people »bureaucratic idealism« and by others »bureaucratic activism«. It was all founded on the illusion that through interminable institutional changes social inertia can be prevented and social mobility maintained. But the institutional changes only activated the institutional machine and not the social infrastructure besides the institutions, too, and what resulted was an optical illusion: The incessant changes of the institutions and the strong activity of their personnel created a fictitious dynamism, whose only utility probably consisted in precluding the demobilization and disbandment of this personnel. Anybody acting within an institutional activity was able to notice only the reforms substantializing into institutional reality, and never perceived how the rest of social reality was stagnating. Hence a condition issued which we called »bureaucratic optimism«; our leaders frequently spoke of a reality not experienced by the masses; they spoke of the esoteric institutional reality that was being experienced only by them.

Through that time the distance between the élite and the masses, between the institutions and social life was growing. The increasing inertness and political apathy compelled the leaders to more radically alter reality; which left no other alternative than either strengthening compulsion or introducing stimulation.

Through introducing economic and political stimulation with the institution of self-management, social life gained considerable dynamism. This was the last critical moment when the revolution could have turned into sheer terror and mere domination of state over movement. The course of events has not taken this direction, on the contrary, through institutionalizing self-management the dissolution of the movement was checked for a time or at least retarded.

4. THE REVOLUTIONARY MOVEMENT AND THE ECONOMY

The economic activity of the masses was becoming less and less organized so that administrative compulsion became unavoidable. Thus a particular kind of social dynamism evolved, incessantly oscillating between lack of organization on the one hand, and compulsion on the other hand. Every period of economic liberalization ends with the censorship of political compulsion. This oscillation has been going on for several years now, as a peculiar combination – and negation – both of liberalization and bureaucratism. This oscillation has received its institutional expression in the existence of plan and market. These two institutions are at present the main regulators of the entire economic activity; whereas the market is supposed to permit stimulation and intense reproduction of the economic activity, the plan ought to ensure its development and its socialist character. Disturbances arising in the economy are mostly the consequence of collisions between the bureaucratic elements of the plan and the capitalist elements of the market.

The background of the collisions mentioned most likely lies in the economic and social infrastructure only just arising and not yet fully constituted. Both market and plan hang in a social vacuum – a corollary of state-controlled economy and dissociated revolutionary movement. This vacuum ought to be filled by the social-political organizations feigning the continuity of the revolutionary movement and self-management, viz their institutional modification. Yet neither the former nor the latter sufficiently influence public life, and even less economic occurrences. Neither social-political organizations nor self-management constitute an organized publicity to be a social and moral regulator, and through public criticism and mass control to put pressure on the outrages of the unorganized market and on the arbitrary tendencies of state institutions.

Nor is this strange if one takes into account that the social-political organizations are more or less only the remnants of the past revolutionary movement; the members of the social-political organizations are rather inactive and the leaders are largely professionalized. Hence, the social-political organizations are still in a great measure transmissions of state institutions than builders of a feedback and agents of public control and pressure.

It is understandable that social-political organizations have, neither by their tradition nor by their status, been able to influence economic activity; but it is all the more surprising that self-management has not played a major part either, and has not decisively affected economic activity. Such as it has been founded, it ought to adequately counter the social »anomia« rampant because of the revolutionary movement's decadence and the growing economic disorganization. At least within the frame of the working organizations self-management seemed to seize that function that had been less and less carried on by the social-political organizations: viz to exercise organized public control, criticism and pressure.

Furthermore it was to be expected that, after the constitution of self-managing organs in the working organizations, and after the delegation of the leading economic and staff competence, the relations of the social powers within the working organizations would change. The belief was that the hierarchical structure of power represented by the leading organs would be corrected by the representative structure of the power delegated by the workers from below upwards. Thus, vertical communication and vertical control would become reciprocal and more democratic. Through realizing such a conception of self-management, a highly integrated and highly democratized working organization would be created, i. e. a kind of revolutionary movement in modern production within the economic organizations.

Instead of the expected redistribution of power, we have in most of the working organizations noted a reproduction of hierarchy in the line of self-management. Self-management has become the transmission of the leading group in the enterprise – so to say, an auxiliary or complementary instrument in the hands of the leading set.

Self-management has of course also considerably changed the status of the leading set in the enterprise. Regularly, the leading group kept the entire power it had exercised before, and got rid of the responsibility for all those decisions and measures for which the self-management organs had become competent. Hence in many cases a completely unexpected process started, which could be called »illegalization of the management«: The self-managing organs accepted full responsibility for all essential decisions without having an appropriate specialized knowledge or the social power needed for exerting this responsibility; and thus they increasingly changed ever into a façade for the leading group which – hidden behind the self-managing organs – were more or less irresponsibly managing the whole enterprise. This is how the leading sets in the enterprises intentionally or unintentionally become cliques keeping all power in their hands, yet not responsible for their work.

5. »MERITOCRACY«

The process of illegalizing the managements of the working organizations would mean the decomposition of the economic activity if the responsibility of the leading groups were not restored in another way. Otherwise it would not be possible to maintain a minimal degree of business integration if the leading groups in the enterprise were not responsible to anybody for their work. But formal and business responsibility being in a high measure delegated to the self-managing organs, the responsibility of the leading groups can only be personal and informal.

This responsibility has been established through uniting the business management and the direction of social-political organizations into a unified group, which dominates over the enterprise. This dominating group has not been provided for in the organizational scheme and has an informal status. It symbolizes the symbiosis

between technocracy and bureaucracy, although it is neither the former nor the latter. Its moment consists in permitting business management to politicize and to »functionalize« political activists; by which a new social dynamism and a new profile of leading members are created. Since we cannot reduce dominant groups of this sort to bureaucrats nor to technocrats, we shall call this new formation »meritocracy«.

In the given conditions, without meritocracy no function of our economy is conceivable. The operating market mechanisms and »laws« of commerce lead the economy into a planlessness which imperils the socialist character of our society. It is necessary for economic activities continuously to reintegrate themselves into the Socialist frame. Hence, continuous control of business management is also necessary as its activity is all the more subject to the »laws« of commerce. This control is no more exercised by the state (from above downwards) nor by the working collectives via the self-managing organs (from below upwards) nor by the trade unions via the organized workers; hence, there is only one possibility left to ensure an integrative management, viz personal union of business management with leading political functionaries within and without the enterprise. In a socially unstructured space where the political pressure from above is weakening while the social pressure from below has not yet evolved, a moral vacuum arises, which at least partially diminishes through the development of »meritocracy«. Thus, meritocracy is the basis of the integrated political economic system and for this reason also a stabilizer of social activities in the conditions of unconstituted social infrastructure.

Practically of course it often happens that cause and consequence change places. Meritocracy's integrative function has also become a means of isolating the working collectives from society, and a means, by which meritocracy precludes the raise of the social infrastructure, the development of self-managing and the strengthening of the trade unions. Thus, meritocracy from being a factor of stability becomes a factor of stagnation. It maintains its existence through all the segmentations of the social structure mentioned and is therefore interested in keeping these segmentations and in making the transient period a permanent condition. Only thus, can meritocracy remain the only mediator, only thus can it keep absolute domination over the collective.

We have mentioned that the personal union of technocracy and bureaucracy also creates a new profile of the leading personnel. The assimilation of business management to meritocracy does not only mean the former's consent to being controlled by the social-political organizations but also its being protected by these organizations. The amalgamation with the leadership of the social-political organizations into one unified dominant group permits the business management to exert pressure on the collective in a subjective, informal way, for with the formation of meritocracy subjective powers have become an essential part of management policy. In such conditions, business management can combine and compensate for business criteria with political criteria, and working discipline with

moral pressure. To the business management this combination of pressures is extraordinarily important, particularly when it either does not know how to put right (or cannot put right) the working collective by »managing matters«; in such cases it can »legally« compensate its incompetent or powerless business management by »governing the collective« – which means that business management activates the moral-political pressure of the social-political organizations.

Another essential advantage, realized by business management through assimilating itself with meritocracy, consists in its legitimation as a representative of general social interest. This second moment might be even more important to business management than the first since political universalism helps it the more efficiently to conceal its particularist cliquish interests, and to become unimpeachable just where it is elsewhere the most vulnerable.

Under the sway of meritocracy, all relations within the working collective undergo a global metamorphosis: personal interrelations become irrational, more and more succumbing to a verbal rite; utilitarian aims are mystified with eschatological demagogy, and the entire practice turns out to be a mixture of functional ritual. This is how meritocracy mystifies the whole happening in the working collective. Relations become hidden and of basically manifold meaning; targets are obscure and relate at the same time to several strata of reality. The authors of actions are impalpable and only known as being somewhere in the centre of social happening. The completely pragmatic and so to say banal-rational business practice is magically transformed into a mystical and irrational sort of Kafka world. The most egocentric interests of the leading set are represented as interests of a broader community, as urgencies of the producing powers or even as historic needs. The banal positivism of a coterie is through political ritual recast as irrational universalism of history.

Nor is meritocracy less important to the activists of social-political organizations. If they can no more uphold their authority by the power of conviction and their personal example, if their personalities can muster up no more integrative strength in the range of human interrelations, and if they degenerate into ordinary manipulators of hackneyed catchwords, their situation in the collective is capable of being »objectified« and »functionalized«. The authority of words and personal example is superseded by the prestige of position and means. The political position is in this case achieved through integration into the commanding summit of the enterprise and through authoritative distance from the centre of membership.

The essence of work and the role of the political organization also essentially change after the constitution of meritocracy. On a higher level the social-political organizations play the part of the arbiter or the part of an integrator of the leading set and its members; thus they act as a regulator of the internal relations in the dominant group. A keen contrast to this markedly political part at the summit is shown by the work of the social-political organizations in the collective. Their work there is characteristically unpolitical and limited to social relations and philanthropizing. Thus, the politicizing of the

summit is completed by depoliticizing the social basis. Hence, the social-political organizations in the hands of meritocracy degenerate into instruments of strengthening the summit's political power and into instruments for weakening the political power of the working collective. The deformations described are not everywhere equally developed; what counts is that they spontaneously arise from the status of meritocracy – and the latter again arises from the social and economic vacuum caused by the growing dissociation of the revolutionary movement and the growing »anomia« of mass society.

6. HIGHLY-INTEGRATED AND HIGHLY-DEMOCRATIZED SOCIETY

The processes described are generally characterized by incessant dissolution of the revolutionary movement and by the arising of a mass society. The highly-integrated and highly-democratized revolutionary movement gradually decomposes first in the stage of state socialism, and then in the liberalist stage of development. The existence of the revolutionary movement has essentially influenced the course of events: It has precluded the rise of an omnipotent state, and hindered the birth of a mass society based on liberalized commercial relations. For all that we still feel the presence of the revolutionary movement. It manifests itself in an equalitarian spirit, in humanist norms and as well in the organizational skeleton of the social-political organizations.

The condition described is of course far from the aims, desires and expectations both of the élite and the masses. Socialist society can neither reproduce nor develop itself on the basis of incessantly oscillating social practice between planless proceedings and compulsion. Both, planless work and compulsion negate the basic principle of socialist practice, viz *cooperation*. Neither compulsion nor planless work permit »Communism to produce human interrelations«. Whereas planless work creates an anonymous, mass society, compulsion shapes an etatized bureaucratic society. Moreover, the ceaseless oscillating between compulsion and planlessness means prodigal non-stimulative regulation of social practice.

Nobody – except meritocracy – wants to perpetuate the present condition. Something third factor is being looked for, something able to preclude chaotic and wasteful planlessness of the economy and thus to remove the need of compulsive political intervention.

Which of course does not mean a revival of the highly integrated and poorly democratized etatistic past nor a modification of the poorly integrated and highly democratized liberal democracy.

If we want to set up a Socialist society in a highly industrialized and highly urbanized society, we have of course to take into account the fact that the growing division of labour increases the general functional interdependence and requires a high integration of the entire society. Not only in the light of the aims of a Socialist society (which cannot approve of a mass condition) but also because of the basic trends in an industrialized civilization, we have to reject the pattern of liberal democracy as an antiquated and anachronistic

illusion. Liberal democracy is based on the principle of broad personal, working, professional and territorial autonomy and therefore evolves a poorly integrated field of social activity.

Liberal democracy, based on broad personal, working, professional autonomy, on the one hand grants the individual a high degree of individual freedom, yet on the other hand does not permit it to integrate itself intensely enough with the social happening. The quantity of communications is comparatively small, the experience of life, of special and other knowledge accumulates too slowly, the generalizing of problems is almost impossible, etc. An individualized and fractionized conscience, a limited and more or less inert existence are the necessary consequences of a poorly integrated and highly democratized society.

Liberal democracy is diametrically opposed by totalitarian systems, which effect a high degree of social integration and a low degree of democracy. Totalitarian systems seem to appear as a reaction to poorly integrated liberal democracy, which contrasts modern society. Although totalitarian systems are short-lived, they draw our attention to the necessity of a highly integrated society, which alone satisfies the trends of industrial society.

7. DILEMMAS

Neither the liberal nor the totalitarian society can bring about a highly integrated and highly democratized society. This cognition compels us to try new institutional constructions. One of such trials has been our dualistic structure of state plus self-managing, where self-management is calculated to maintain a broadly democratic character of the social processes, while the state ought to take care of integrating these processes.

According to the primary conception, the two institutions ought harmonically to complete each other. Yet experience so far acquired has substantiated that relations between the two structures are very far from harmonious: Between self-management and the state oppositions keep on arising, and with them the question of variants of our social development are renewed.

According to the first variant, the opposition between self-management and state ought to be solved through the latter's withering self-management's growing up into a universal social system. Although this vision is very popular, it will have no convincing power as long as the following question remains unanswered: How can self-management, such as it is at present, take upon itself the state's integrating function and effect a highly integrated society merely on the principle of cooperation, without state compulsion? This question is especially topical as Yugoslavia is so full of national, economic, cultural and other contrasts.

Another tendency emphasizes the vision of humanized economy incarnated in the Welfare State. In this instance, self-management

would have the secondary role of transmission, whereas the state would be the mobilizing and integrational nucleus of the entire social happening.

Although this vision is – compared with the great revolutionary aims – somewhat humble, it is real enough as to the trends of the modern world. Yet it does not suffice for our conditions as it determines only the social macrostructure, while it conveys no conception whatever of the social infrastructure. And exactly the formation of an appropriate infrastructure is in a society of non-owners the primary problem; so, if this problem remains unsolved, the vision of the social macrostructure remains in mid air.

A third vision lies in the »conservative« conception of maintaining both structures, at the same time advocating the legalization of the latent conflicts existent between self-management and authoritative structure. Legalizing the conflicts should permit the organized solution of inconsistencies and the continuous metamorphosis of both institutional structures.

In this case, social-political organizations would »tip the scales«. If they constituted themselves definitively as a transmission of the state, they would – as instruments of an additional, informal state pressure – become the decisive factors of bureaucratizing society. But if they gained autonomy from the state and acted as a mediator, they could play the part of catalysts in settling the opposition arising between self-management and the state. In this case, legalizing the conflicts mentioned would permit a gradual, prolonged metamorphosis of our society.

DEMOKRATIE UND TECHNOKRATIE

Martin Greiffenhagen

Stuttgart

Die im Thema genannten Begriffe bezeichnen ein Spannungsverhältnis, das seit dem Ende des zweiten Weltkrieges von der Politikwissenschaft sowie von den betroffenen Einzeldisziplinen behandelt wird. Auch im Bewußtsein der Gebildeten hat das Thema Technokratie inzwischen seinen Platz. Man sagt, de Gaulles Republik trage technokratische Züge. Für die Vereinigten Staaten vermutet man einen wachsenden Einfluß der Technokraten auf den Regierungsstil, möglicherweise auch auf die politischen Ziele des Präsidenten. Man spricht davon, daß der Einsatz von Datenverarbeitungsmaschinen der Planung im politischen Bereich einen neuen Charakter gegeben habe. Der spektakuläre Erfolg eines so problematischen Buches wie die »Formeln zur Macht« von Wilhelm Fucks¹ läßt manche vermuten, die Politik habe aufgehört, eine Sache der Politiker zu sein, oder soll man sagen: der Politiker »im engeren Sinne des Wortes«? Genau hier sitzt das Problem, dem wir uns zuwenden wollen. Wir fragen also nach der Bedeutung des wissenschaftlich-technischen Sachverstandes für die politische Entscheidung.

Nun scheint es mit dem Thema Technokratie in Deutschland wie mit anderen politischen Themen zu gehen: obgleich in der Bundesrepublik von einer Planungsbürokratie, von einflußreichen Sachverständigenengremien, von einer Projektwissenschaft ernsthaft noch nicht die Rede sein kann, wird seit Jahren eine lebhaft diskutierte Diskussion über den, wie man sich verkürzt ausdrückt, »technischen Staat« geführt. Die Ursachen für diesen paradoxen Sachverhalt sind verwickelt und gründen in politischen Theorien, die lange vor dem Auftreten des technologischen Aspektes bei uns entwickelt worden sind. Schon auf den ersten Blick fällt auf, daß es ehemals konservativ gesinnte Sozialwissenschaftler sind, welche das technologische Argument mit besonderer Emphase vortragen. In den USA ist es

¹ Wilhelm Fucks, *Formeln zur Macht*, 2. Aufl. Stuttgart 1965.

genau umgekehrt. Wir lassen diese Zusammenhänge zunächst auf sich beruhen und versichern uns der theoretischen Positionen unserer Problemlage.

Der Demokratie als Volksherrschaft steht die Technokratie als Sachherrschaft gegenüber. Und da es Menschen sind, die solche Sachherrschaft ausüben, meint Technokratie im Unterschied zur Demokratie die Herrschaft einer Elite von Fachleuten und Sachverständigen, Technikern also im weitesten Sinne des Wortes. Der mögliche Konflikt zwischen Demokratie und Technokratie liegt damit auf der Hand: da das ganze Volk unmöglich ein Volk von Fachleuten sein kann, könnte die Herrschaft von Technokraten die Demokratie theoretisch aushöhlen und praktisch unterlaufen.

Aber was bedeutet »Volksherrschaft« heutzutage? Nach Artikel 20 des Grundgesetzes geht alle Staatsgewalt vom Volke aus, wird von ihm jedoch nur in den Wahlen ausgeübt. Nach den Wahlen ist das Volk Gegenstand der Herrschaft der von ihm gewählten Organe der Gesetzgebung, der vollziehenden Gewalt und der Rechtsprechung. In Theorie und Praxis der repräsentativen Demokratie ist somit das dichotomische Modell von Herrschern und Beherrschten nicht aufgegeben, wie es die demokratische Identitätstheorie will, sondern Parlament und Regierung herrschen für die Zeit ihrer Bestellung über das Volk.² Der Artikel 21 spricht den Parteien eine Mitwirkung bei der politischen Willensbildung des Volkes zu. Blickt man auf die politische Praxis, so muß man realistischer Weise von einer Formierung dieses Willen sprechen: die Parteien formieren und formulieren die politischen Positionen, welche das Volk im Wahlakt annimmt oder verwirft. Dieser plebiszitäre Charakter der Wahl beraubt zwar das Volk nicht seiner alle politische Herrschaft legitimierenden Gewalt, schränkt jedoch seine politischen Gestaltungs- und Mitwirkungsmöglichkeiten stark ein. Immerhin leben die politischen Parteien von der weiter wirkenden Macht der öffentlichen Diskussion, der Einwirkung von Interessengruppen und damit einer durch Ideen und Interessen gebundenen Anteilnahme des Volkes am politischen Prozeß. Politische Teilnahme aber ist ohne ein Verständnis der in den Bereichen politischer Planung und Entscheidung auftretenden Fragen nicht vorzustellen. Ungeachtet der Parteienherrschaft traut sich das Volk ein Urteil über politische Programme und Entscheidungen zu und befindet solchermaßen über den politischen Weg der Nation. Trotz aller Modifikationen wäre also der entscheidende Inhalt der demokratischen Ideologie, nämlich die Selbstbestimmung des politischen Schicksals durch die von ihm Betroffenen, gewahrt. Die Souveränität hätte ihren Sitz nicht in einer elitären Spitze, sei es eines absoluten Fürsten, sei es einer aristokratischen

² Sie tun dies zuweilen gegen das demoskopisch zu ermittelnde DaFürhalten der Bevölkerung. So fand z.B. die von den politischen Repräsentanten des Volkes beschlossene Wiederaufrüstung in der Bevölkerung, wie man weiß wenig Sympathie. Heute gehört die aktive Teilnahme am westlichen Militärbündnis längst zum politischen Bewußtsein der meisten. Andererseits würde die Aufhebung der Todesstrafe in einem diesbezüglichen Plebiszit auch heute noch rückgängig gemacht werden.

Gruppe, sei es einer Partei, sondern sie läge beim Volk, das in öffentlicher Diskussion und geheimer Wahl den politischen Weg berät und festlegt.

Genau diese Theorie moderner Volkssouveränität ziehen die Verfechter des technokratischen Staatsmodells in Zweifel. An ihrer Spitze steht bei uns Helmut Schelsky mit einer Position, die er folgendermaßen kennzeichnet: »Für ... (den) Staatsmann des »technischen Staates« ist dieser Staat weder ein Ausdruck des Volkswillens noch die Verkörperung der Nation, weder die Schöpfung Gottes, noch das Gefäß einer weltanschaulichen Mission, weder ein Instrument der Menschlichkeit noch das einer Klasse. Der Sachzwang der technischen Mittel, die unter der Maxime einer optimalen Funktions- und Leistungsfähigkeit bedient sein wollen, enthebt von diesen Sinnfragen nach dem Wesen des Staates. Die moderne Technik bedarf keiner Legitimität; mit ihr »herrscht« man, weil sie funktioniert und solange sie optimal funktioniert. Sie bedarf auch keiner anderen Entscheidungen als der nach technischen Prinzipien: dieser Staatsmann ist daher gar nicht »Entscheidender« oder »Herrschender«, sondern Analytiker, Konstrukteur, Planender, Verwirklichender«. Politik im Sinne der normativen Willensbildung fällt aus diesem Raume eigentlich prinzipiell aus, sie sinkt auf den Rang eines Hilfsmittels für Unvollkommenheiten des »technischen Staates« herab«... »Gegenüber dem Staat als einem universalen technischen Körper wird die klassische Auffassung der Demokratie als eines Gemeinwesens, dessen Politik vom Willen des Volkes abhängt, immer mehr zu einer Illusion. Der »technische Staat« entzieht, ohne antidemokratisch zu sein, der Demokratie ihre Substanz«.³

Schelskys These hat in bezug auf die moderne Demokratietheorie zwei Stoßrichtungen. Einmal entfällt die politische Herrschaft dadurch, daß der Technokrat jenseits aller Normen dessen, was gut oder böse, politisch richtig oder falsch sein möchte, »das Notwendige« tut. Zum anderen entheben solche technologisch notwendigen und mithin notwendig richtigen Maßnahmen das Volk jedes Willensbildungsprozesses, solange die Technokratie, wie Schelsky sich ausdrückt, »optimal funktioniert«. Der politische Begriff des Volkes verschwindet ebenso wie der politische Begriff der Herrschaft und die zwischen beiden in der Demokratie-Theorie entwickelte Klammer der politischen Legitimität. Sachlogische Zwänge lösen die Politik alten Stiles ab und entmachten Volk, Parteien, Parlament und Regierung, ja sogar die Gerichte. Diese Entmachtung geschähe zum ersten Male nicht, um eine andere politische Gewalt neu zu inthronisieren, sondern um politische Herrschaft im herkömmlichen Sinne überhaupt abzuschaffen und zu ersetzen durch eine optimale und das heißt durchgängig rationale Verwaltung von Sachen.

³ Helmut Schelsky, *Der Mensch in der Wissenschaftlichen Zivilisation*, Köln / Opladen 1961. Reihe: Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen, Geisteswissenschaften, Heft 96, S. 25 und 29.

Die eben verwandte Ausdrucksweise der Aufhebung von politischer Herrschaft durch bloße Verwaltung von Sachen ist bekanntlich marxistische Redeweise, und nicht zufällig setzen sich die Verfechter des technokratischen Argumentes mit diesem Teil der Marxschen Theorie ausführlich auseinander. Schelsky weist daraufhin, daß schon Lenin in seiner Schrift »Staat und Revolution« den Marxschen Gedanken vom Absterben des Staates im Sinne einer sozioökonomisch-technischen Prognose umgedeutet hat: »Wenn der Staat im wesentlichen Teil seiner Funktionen auf... Rechnungslegung und Kontrolle durch die Arbeiter selbst reduziert wird, hört er auf, ein »politischer Staat« zu sein...«⁴ Nun steckt aber hinter dem Marxschen Theorem ebenso wie hinter den klassischen Utopien einer optimalen Verbindung von Technik und Politik eine Voraussetzung, die Jürgen Habermas in seiner Kritik des technokratischen Modells heraushebt.⁵ Man unterstellt nämlich ein Kontinuum der Rationalität in der Behandlung technischer und politischer Fragen, das es nie geben kann. Gerade die Praxis kommunistischer Politik hat gezeigt, daß ein wachsender Grad technischer Verfügung nicht unbedingt konvergieren muß mit einem Absterben dessen, was Marx unter politischer Herrschaft verstand.

Aber die Parallele des technokratischen Modells zur utopischen und marxistischen Vorstellung vom Absterben des Staates will noch in anderer Hinsicht bedacht sein. Der technokratische Staat nämlich hat streng genommen kein politisches Ziel mehr. Er ist reine Funktionalität und enthebt seine Glieder der Frage, was geschehen soll und warum es geschehen soll. In der marxistischen Zukunftsgesellschaft hört deshalb die Geschichte zusammen mit den konkurrierenden Wünschen und Vorstellungen der Menschen von einer erstrebenswerten Zukunft auf.

Die Frage politischer Ziele berührt die Frage der politischen Ideologie, wenn immer Ideologie ein auf Zukunft bezogenes Selbstverständnis der Staatsgemeinschaft einschließt. Die Beziehung der Technokratie zur politischen Ideologie wird verschieden beurteilt. Schelsky glaubt an die entideologisierende Wirkung technokratischer Systeme: »Die technische Argument setzt sich unideologisch durch, wirkt daher unterhalb jeder Ideologie und eliminiert damit die Entscheidungsebene, die früher von den Ideologien getragen wurde.«⁶ Ein Ende der Ideologien ist damit allerdings auch für Schelsky nicht notwendig gegeben. Sie behalten im Gegenteil ihren Charakter gesellschaftlicher Rechtfertigung. Sie sind, sagt Schelsky, »Medien der Motivmanipulationen geworden für das,

⁴ Zitiert bei Schelsky, a.a.O., S. 26, Anmerkung 19. Aus I.W. Lenin, *Staat und Revolution*, Kap. V/4.

⁵ Jürgen Habermas, *Wissenschaft und Politik*, in: *Offene Welt*, Nr. 86, Köln/Opladen 1964, S. 413ff, S. 414; Ders.: *Technischer Fortschritt und soziale Lebenswelt*, in: *Praxis*, Vol. II, Zagreb 1966, Nr 1/2, S. 217ff, S. 217; Ders.: *Uerwissenschaftliche Politik und öffentliche Meinung*, in: *Humanität und politische Verantwortung*. Festschrift für Hans Barth, Erlangen-Zürich/Stuttgart, 1964, S. 55ff.

⁶ Schelsky, a.a.O., S. 31f.

was unter sachlich notwendigen Gesichtspunkten sowieso geschieht. Mit der fortschreitenden Selbstproduktion der wirtschaftlichen Zivilisation, den neuen Sachgesetzlichkeiten des »technischen Staates«, sind die Politiker dauernd gezwungen, die Ideen zu manipulieren, zu deuten, anzupassen usw.⁷

In Konsequenz dieser Argumentation befürchtet Hermann Lübke, ein anderer Verfechter des technokratischen Argumentes, »daß die technokratische Ordnung, anstatt die Ideologie funktionslos zu machen, ihrem Wachstum im Gegenteil eine bedenkliche Chance gibt«. ⁸ Gerade die neutrale Sachgesetzlichkeit der industriellen Zivilisation mache diese anfällig für ideologische Prägungen und einen ideologischen Aktivismus, »der ihr das transzendente Ziel steckt, dem sie zu dienen habe«. ⁹ Mit diesem Gedanken kündigt sich eine Umkehrung der Position Schelskys an: die Technokraten könnten möglicherweise von Ideologen beansprucht werden.

Bevor wir das Verhältnis von Technologie und Ideologie prüfen können, müssen wir die Hauptthese Schelskys und seiner Mitstreiter diskutieren. Die These lautet, auf ihren Kern gebracht: Politische Entscheidungen nehmen die Form sachlogischer, d.h. von Fachleuten vorbereiteter und vom Sachverstand als notwendig erwiesener Maßnahmen an. Gegen solche sachlogischen Argumente gibt es keinen politischen Einwand. Sachlogische Entscheidungen sind selbstevident und erübrigen deshalb politische Willensbildung wie politische Herrschaft.

Zunächst fällt auf, daß die Verfechter der Theorie des »technischen Staates« ihre Gedanken in auffällig abstrakter Weise vortragen. Beispiele findet man selten. Schelsky verweist auf die Verstaatlichung der Eisenbahnen, der Flugzeugindustrie und der Atomindustrie.¹⁰ In dem Maße wie der Staat technische Großbetriebe betreibt, nimmt er selber teil am technischen Entwicklungsprozeß und setzt sich seinen Sachgesetzlichkeiten aus. Früher interessierte sich der Staat lediglich für die klassischen Techniken: die Militär- und Verwaltungstechniken. Nun gehören die Eisenbahnen, die Flugzeug- und Atomindustrie zweifellos in den militärischen Bereich staatlichen Handelns. Die Frage bleibt aber doch, ob schon deshalb eine durchgängige Identifizierung technischer Maßnahmen und politischer Entscheidungen die Wahrheit trifft.

Als Beispiel diene der Prozeß der Aufteilung des Staatshaushaltes in der BRD. Dieser wurde bisher durch den Einfluß der Lobbyisten der einzelnen Wirtschafts- und Berufsgruppen stark beeinflusst. Verfolgt man die von den verschiedenen Pressure Groups vorgetragenen Argumenten, so hat man nicht das Gefühl, daß ihre diesbezüglichen politischen Entscheidungen selbstevident aus dem sozio-ökonomischen Prozeß oder aufgrund eindeutiger Fachgu-

⁷ Schelsky, a.a.O., S. 31.

⁸ Hermann Lübke, *Zur Politischen Theorie der Technokratie*, in: *Der Staat*, Vol. II, Berlin 1962, S. 19ff, S. 37.

⁹ Lübke, a.a.O., S. 37.

¹⁰ Schelsky, a.a.O., S. 22.

tachten geflossen wären. Etatkürzungen wie -steigerungen sind daher meistens das Ergebnis eines Bündels verschiedener sachlicher und politischer Argumente. In budgetpolitischen Maßnahmen kann man oft keine sachlogische Entscheidung sehen, für deren 'Richtigkeit' Fachleute, nicht aber Politiker die Verantwortung tragen. In der Aufteilung des Staatshaushaltes fließen seit eh und je sozial-, wirtschafts-, militär- und außenpolitische Argumente mit 'Rücksichten' partei- und gruppenpolitischer Natur in einer Entscheidung zusammen, welche diese heterogenen Argumente, wenn es gut geht, im Hegelschen Sinne 'aufhebt'. – Dieses Beispiel aus einem klassischen Bereich der inneren Politik soll zeigen, daß die Qualität einer politischen Entscheidung anderer Natur ist als ein Fachgutachten. Der Gutachterstreit kann als fachliche Auseinandersetzung prinzipiell endlos weitergehen (wie die wissenschaftliche Diskussion, die durch ihre Endlosigkeit geradezu definiert ist). Beendet wird ein solcher Streit sinnvoll allein durch den Schiedsspruch des Richters im juristischen Bereich und durch die politische Entscheidung.

Damit erhebt sich das alte Problem, worin denn das Wesen einer politischen Entscheidung als politischer liegen möchte. Folgt man der Dezisionismustheorie Carl Schmitts,¹¹ so wird man auf den grundlosen und weiter nicht explizierbaren Willen des politischen Machthabers verwiesen. Entscheidend ist nicht das Argument, sondern die irrationale Kraft des Wollens. Dieser voluntativen Energie entspricht die prinzipielle Gleichgültigkeit normativer Vorstellungen und rationaler Setzungen. Der Dezisionismus erscheint damit als eine mögliche Konsequenz des Positivismus und des vitalistischen Nihilismus, wie er seit Nietzsche und Bergson das westliche Europa erfaßte. Auch Max Webers Unterscheidung zwischen dem politischen Führer und dem Verwaltungsbeamten ist im Gefolge dieser großen geistesgeschichtlichen Strömung zu begreifen, welche auf die Sozialwissenschaften zunächst und teilweise bis heute im Sinne eines radikalen Wertrelativismus gewirkt hat. Für Max Weber dauert der »Streit der Götter«, wie er sagt, unvermindert an. Jeder diene dem Dämon, der seines Schicksals Fäden hält, solle aber diesen Dienst nicht verwechseln mit dem Dienst an der Wissenschaft, welche keine Ziele setzen, sondern nur für Ziele, die man erreichen will, adäquate Mittel an die Hand geben kann.

Weber war weit entfernt von der Vorstellung, Technik könne von sich her dem politischen Führer Ziele setzen. Dennoch zeigt das technokratische Modell eine gewisse Verwandtschaft zum dezisionistischen Model. Jürgen Habermas hat auf diesen Sachver-

¹¹ Vgl. Carl Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, Berlin 1963 (nach dem Text von 1932); Ders.: *Politische Theologie*. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität, München/Leipzig 1934.

¹² Max Weber, *Parlament und Regierung im neugeordneten Deutschland* (darin: Beamtenschaft und Politisches Führertum), in: *Gesammelte Politische Schriften*, 2. erw. Aufl., Tübingen 1958, S. 308ff; Ders.: *Politik als Beruf*, a.a.O., S. 493ff.

halt zuerst hingewiesen, indem er eine dialektische Beziehung zwischen der Wertfreiheit einer technokratischen Sachentscheidung auf der einen und der Grundlosigkeit einer politisch-dezisionistischen Entscheidung auf der anderen Seite annahm.¹³ Nicht zufällig engagierten sich die älteren Verfechter des technokratischen Modells früher in der sogenannten »konservativen Revolution«, einer Bewegung, die gegenüber westlicher Zivilisation und westlichem Parlamentarismus das Element der Macht, der Vitalität und der »Tat« (der Titel der bedeutendsten Zeitschrift dieser politischen Gruppe) betonten. Hans Freyer, Arnold Gehlen und Ernst Forsthoff haben ihre damalige Position¹⁴ nur scheinbar geändert, wenn sie heute die Heraufkunft des technischen Staates ankündigen. Bei den genannten Theoretikern findet sich die konservativ-kulturkritische Position durchgängig vertreten. Das zeigt sich etwa in einer Bemerkung, die Schelsky (unter Berufung auf Hans Freyer) über die Möglichkeiten von Bildung in der Moderne macht. Diese Bemerkung findet sich in derselben Schrift, welche das technokratische Modell entwickelt und lautet: »Wenn... »Bildung« eine geistige und sittliche Souveränität gegenüber den Zwängen der Welt und des praktischen Lebens ist – und alle anderen Bildungsbegriffe verfehlen den Kern des alten Bildungsanspruchs und sind pragmatische oder resignative Anpassungen – dann ist sie heute primär und unmittelbar nicht mehr über die Wissenschaft zu gewinnen. Im Gegenteil: da das praktische Leben selbst wissenschaftlich geworden ist, führt der Anspruch, gebildet zu sein, heute präzise zu der Aufgabe, sich von der Wissenschaft in gleicher Weise zu distanzieren, sich über sie zu erheben, wie einst sich die Bildung der Humanisten und Idealisten über das bloße praktische Leben erhob. Bildung der Person liegt heute in der geistigen Überwindung der Wissenschaft – gerade in ihrer technisch-konstruktiven Dimension.«¹⁶

Scheinen wir bisher das technokratische Modell skeptisch zu beurteilen, so müssen nun einige Wahrheitsmomente dieser Theorie in den Blick kommen. Am Schluß muß sich erweisen, ob solche Argumente ausreichen, die These im ganzen zu tragen.

Der Politiker war zu allen Zeiten auf Daten angewiesen, die ihm der Sachverstand von Experten vermittelte. Er brauchte Analysen über militärische Ausrüstung und Befestigungen des Gegners, über eigene und feindliche Lebensmittelvorräte, über Ernteausichten und Steueraufkommen, über Bevölkerungswachstum und psychologische Tatbestände. Aber diese Auskünfte waren in der

¹³ Habermas, *Wissenschaft und Politik*, a.a.O., S. 414.

¹⁴ Hans Freyer, *Revolution von Rechts*, Jena 1931; Arnold Gehlen, *Der Staat und die Philosophie*, Leipzig 1935; Ernst Forsthoff, *Der Totale Staat*, Hamburg 1933.

¹⁶ Schelsky, a.a.O., S. 37. Für die Durchgängigkeit dieser zivilisationskritischen Haltung bei den ehemaligen Revolutionär-Konservativen vgl. Hans Freyer: *Das soziale Ganze und die Freiheit der Einzelnen unter den Bedingungen des industriellen Zeitalters*, Göttingen/Berlin/Frankfurt a.M. 1957; Arnold Gehlen, *Das Ende der Persönlichkeit?*, in: *Studien zur Anthropologie und Soziologie*, Neuwied a.Rh./Berlin 1963, S. 329.

Regel Daten ad hoc, auf eine bestimmte, meist kurzfristige Absicht bezogen. Ein großer Teil der Politik funktioniert noch heute unter dem Gesichtspunkt kurzfristiger Lösungen. Die bisherige Budgetpolitik der Bundesregierung war ein Beispiel dafür. In dem Maße, wie die Verflochtenheit politischer Entscheidungen und die Daseinsvorsorgepflicht des Staates¹⁰ wächst, ist die moderne Politik jedoch auf längerfristige Planungen angewiesen. Solche Pläne stammen in den wenigsten Fällen aus Kreisen des Parlaments und nicht immer aus dem Kabinett, sondern häufig von Fachleuten. Die langfristige Neuorientierung der Schul- und Wissenschaftspolitik der Bundesregierung und der Landesregierungen wären ohne die Initiative von einzelnen Wissenschaftlern, z.B. Georg Pichts, nicht erfolgt. Statistiken von Soziologen und Pädagogen über die Gefahr einer »Bildungskatastrophe« führten zur Gründung des Bildungsrates.

Von scharfem Zwangscharakter sind die großen Strukturpläne, welche die zukünftige Gestalt bewohnter und für Industrie und Verkehr bestimmter Landschaft festlegen, z.B. des Ruhrsiedlungsplanes. Hier werden Entscheidungen für mehrere Jahrzehnte, vielleicht für Jahrhunderte getroffen. Der Politiker folgt in solchen Fällen in der Tat der Logik des Systems, das seinen Entscheidungsspielraum erheblich einengt. Dies gilt sogar für Bereiche der Sozialpolitik, wenn das System durch den Verwaltungsaufbau inhaltlich festgelegt ist und allein der Umbau des bürokratischen Apparates jene Summen verschlingen würde, welche der Politiker durch eine angemessene Verteilung gerade gewinnen will.

Die Stärke des technokratischen Argumentes liegt in dem Hinweis auf das, was man allgemein die Verwissenschaftlichung unseres Lebens nennt. Alle Lebensbereiche werden in zunehmendem Maße durch Wissenschaft vermittelt. Wissenschaft garantiert unser Leben, ob es sich um Ernährung oder Verkehr, Erziehung oder Energieversorgung handelt. Die naive Berufung auf die Erfahrung oder die Weisheit des Politikers taugt immer weniger und weicht einem neuen Verständnis vom politischen Handwerk. Wer heutzutage in der Politik vorankommen will, muß selber Fachmann sein, Experte auf dem Feld seiner politischen Verantwortung und Entscheidung. Der Grad der Verwissenschaftlichung der Politik nimmt täglich zu, und in den Vereinigten Staaten gibt es längst eine Wissenschaft, die sich eigens mit dem Problem langfristiger und viele Bereiche gleichzeitig umfassender Planung abgibt. Diese sogenannte Projektwissenschaft hat an sich selbst politischen Charakter, insofern bestimmte Fragen, wie man weiß, die Antworten in gewissem Umfang präjudizieren. Die großen staatlichen Lenkungs bükratien bedürfen wissenschaftlich geschulter Fachleute, welche die langfristigen Aufgaben einer großen Staatsgesellschaft zu erfassen und zu koordinieren verstehen. Schon zur Gewinnung von Erfahrungsdaten ist die wissenschaftliche Analyse unentbehr-

¹⁰ Vgl. Ernst Forsthoff: *Die Daseinsvorsorge als Aufgabe der modernen Verwaltung*. Nachdruck aus der Schrift: *Die Verwaltung als Leistungsträger*, Stuttgart/Berlin 1938, in: *Rechtsfragen der leistenden Verwaltung*, Stuttgart 1959.

lich. Ohne moderne Datenverarbeitungsmaschinen würde man in vielen Bereichen nicht wissen, was gegenwärtig vor sich geht. Jede mögliche Planung hinge damit in der Luft. Aber auch die Durchführung seiner Pläne ist der Politiker auf die Hilfe des Fachmannes angewiesen. Im Zuge dieser Entwicklung findet das wissenschaftlich-technische Prinzip der Kooperation Eingang in den politischen Stil. Beraterteams und Entscheidungsgremien lösen den großen Einzelnen ab, der früher – Bismarck ist eines der glänzendsten Beispiele – alle Faktoren des politischen Prozesses in seinem Kopf vereint hatte.

Dies sind die wesentlichen Argumente, welche zur Stützung des technokratischen Modells, der These von der Ablösung der politischen Entscheidung durch wissenschaftlich-technische Problemlösung, vorgetragen werden. Wer auf das hohe Maß der Veränderung unserer Lebensumstände durch Wissenschaft und Technik blickt, möchte sich von der Vorstellung überzeugen lassen, sachliche Verfügung habe die politische Entscheidung ersetzt, und was zu geschehen habe, zeige sich dem Experten von selbst. Hinter dieser Vorstellung aber stecken einige Axiome, die einer Aufhellung bedürfen. Diese Aufhellung wird das technokratische Modell als eine sehr voraussetzungsvolle Interpretation des Zusammenspiels von Wissenschaft, Politik und Gesellschaft erweisen und erklären, daß ich an der strikten Unterscheidung von politischer Entscheidung und wissenschaftlich-technischer Beratung weiter festhalten möchte.

Zunächst liegt in der Idee des technischen Fortschritts selbst offenbar eine Art Zwang, das, was wissenschaftlich denkbar und technisch herstellbar ist, auch praktisch zu realisieren. Diese merkwürdige Logik wird in ihrer Problematik heute und nicht zuletzt von den betroffenen Wissenschaften selbst durchschaut. Man beginnt den Aspekt der gesellschaftlichen Dringlichkeit von dem der technischen Realisierbarkeit zu trennen. Da die technischen Möglichkeiten nahezu unbegrenzt, die Budgets aber prinzipiell begrenzt sind, ergibt sich auf allen politischen Ebenen der Zwang zur Abwägung des kurzfristigen oder langfristigen Nutzens technischer Erfindungen und Entwicklungen. Man erkennt, daß nicht jede technische Möglichkeit auch gesellschaftlich positiv bewertet werden muß. Die »Vitalsituation«, wie Alexander Rüstow die Summe der anthropologischen Faktoren und Bedürfnisse genannt hat, muß vom Politiker, der Technik einsetzt, stets im Blick behalten werden. Das aber erfordert eine politische Entscheidung, die ihm auch die anthropologische Forschung nur begrenzt abnehmen kann. Der technische Fortschritt schien bisher durch den wachsenden Komfort und durch die Erhöhung der Lebenserwartung axiomatisch gerechtfertigt. Diese Selbstverständlichkeiten sind uns heute problematisch geworden. Nicht jede muskelschonende Maschine scheint uns heute sinnvoll, nicht jeder Spray seine Herstellung lohnend.

Aber auch von Seiten der Politik gibt es Zwänge, welche den Eindruck technokratischer Evidenz verstärken. So hat der Satz

»Der Krieg ist der Vater aller Dinge« bekanntlich auch einen technologischen Sinn: bis heute hat Kriegswissenschaft, Kriegstechnik und Kriegsindustrie einen großen Anteil am technischen Fortschritt. Der Kriegszustand ist überhaupt die politische Situation, auf die das technokratische Modell voll zutrifft: alle politischen Kräfte gelten nur einem fest definierbaren Ziel: den Feind zu besiegen. Die moderne Verbindung von totaler Mobilmachung und Technik hat Ernst Jünger¹⁷ schon nach dem ersten Weltkrieg erkannt und damit die erste Theorie der Technokratie geliefert. In ihr wurde sogleich deutlich, daß Technokratie und Demokratie sich auf die Dauer nicht vereinen lassen.

Die Raumfahrt verschlingt, wie man weiß, riesige Summen. Argumente gegen diese Ausgaben beziehen sich auf die Irrationalität des Wunsches der Techniker, »auf den Mond zu wollen« wie auch des Prestigedenkens der Politiker und der betreffenden Nationen. Bei den populären Vergleichen der Kosten für die Raumfahrt mit denen für Einfamilienhäuser wird meist der militärpolitische Gesichtspunkt vergessen, der immerhin ein hohes Maß an Rationalität enthält. Aber sind die anderen Triebkräfte: technischer Fortschritt und nationales Prestige wirklich »irrational« und mithin »unsachlich«? Diese Frage verweist uns auf einen sozialwissenschaftlichen Aspekt, der den Gegensatz von Politik und Technik überprüft und die Spannung von politischer Entscheidung und sachlichem Urteil nicht zu lösen, aber doch zu erklären vermag.

Um eine politische Entscheidung zugleich als sachevident zu empfinden, bedarf es eines homogenen sozialen Raumes, in dem die von solcher Entscheidung betroffenen Menschen sie in gleicher Weise beurteilen. Nur innerhalb gleicher sozialer Koordinaten gilt eine politische Entscheidung zugleich als Sachentscheidung. Wenn diese Homogenität fehlt, erscheint sie »unsachlich« und erweist sich in der Folge häufig als politisch unklug.

Die Wirtschaftsgesinnung Robinsons, der in seiner freien Zeit eine Wasserleitung zu seinem Haus baut, ist offenbar unterschieden von den in Indien lebenden Bauern. Eine typische Antwort auf die Frage, warum sie ihre Felder nicht mit Wasser aus dem neugebauten Kanal bewässern, sondern dies der Unregelmäßigkeit des Monsuns überlassen, ist: seit tausenden von Jahren wächst unser Korn nur durch Regen, warum sollen wir es also ändern?¹⁸

Die eigentlich interessante Frage ist, ob unsere Gesellschaft solche zur Identifizierung von Sachurteil und politischer Entscheidung notwendige Homogenität durchgängig vermuten läßt. Soziale Homogenität kann verschiedenen Ursprungs und verschiedener Qualität sein. Neben der traditionellen Form einer durch Religion gestützten und durch Jahrhunderte sich herstellenden Homogenität gibt es besonders seit der russischen Revolution und heute in den

¹⁷ Ernst Jünger, *Die Totale Mobilmachung*, in: *Krieg und Krieger*, Sammelwerk, hrsg. von E. Jünger, Berlin 1930. Zur Verbindung von totalem Staat und Technokratie vgl. Erich Ludendorff, *Der totale Krieg*, München 1935.

¹⁸ Kusum Nair, *Blossoms in the Dust*, London 1962, S. 48f.

jungen Nationen neuartige Homogenitätsbestrebungen, welche die mögliche Diskrepanz von politischen Entscheidungen und Sachurteilen deutlich vor Augen führen. Das beste Beispiel solcher modernen Spannung zwischen Technikern und Politikern bietet die sowjetrussische Entwicklung.

Der Kampf verschiedener Ministerien, die Spannung zwischen dem Produktions- und Konsumsektor, die Rivalität zwischen Landwirtschaft und Industrie sind Beispiele dafür, daß sogenannte sachlogische Fragen an sich selbst politischen Charakter tragen. Wie weit man der Bevölkerung eine Restriktion des Konsums im Interesse von Investitionen zumuten kann, ist eine Frage, zu deren Beantwortung verschiedene politische Aspekte wichtig sind, z.B. die Kräftigkeit der nationalen Homogenität. Diese ist aber unter verschiedenen Bedingungen verschieden. Im Kriege lassen sich schärfere Restriktionen wagen und ertragen als in Friedenszeiten. Auch spielt das Maß der gesellschaftlichen Befriedigung eine wichtige Rolle. Innerhalb kommunistischer Systeme sind Entscheidungen denkbar, die aus ideologischen Gründen sinnvoll sind, sich aber für den sozioökonomischen Fortschritt nicht oder nicht unmittelbar auszahlen. Kolakowski¹⁹ hat diese Fragen gegen Ende der Stalinistischen Periode untersucht und gezeigt, daß die drei Triebkräfte des marxistischen Lehrgebäudes: die Geschichtseschatologie, die Gesellschaftstheorie und der moralische Impuls in verschiedenen Stadien der gesellschaftlichen Entwicklung verschieden stark wirken. Ein Plakat mit der Aufschrift »Die Tuberkulose verzögert den Aufbau.«²⁰ bezeichnet offenbar das Stadium der Zusammenfassung aller Kräfte im Blick auf die Gestaltung der Zukunft, negativ gesagt: ein starkes Absehen von gegenwärtigen Bedürfnissen und Rücksichten. In den Entwicklungsländern ist uns die objektive Notwendigkeit des Verzichts auf heutigen Konsum zugunsten einer höheren Investitionsquote und damit zugunsten eines höheren Verbrauchs in der Zukunft bekannt.²¹

Um die Homogenität der Staatsgesellschaft zu schaffen, die man braucht, um sie schwere Restriktionen im Interesse des wirtschaftlichen Aufbaus ertragen zu lassen, muß man unter Umständen ökonomisch unsinnige, aber spektakuläre Maßnahmen durchführen.²²

¹⁹ Leszek Kolakowski, *Der Mensch ohne Alternative*, München 1961.

²⁰ Kolakowski, a.a.O., S. 233. Vgl. Martin Greiffenhagen: *Das Gute und der gesellschaftliche Fortschritt im Marxismus Kolakowskis*, in: *Zeitschrift für evangelische Ethik*, Vol. IX Gütersloh 1965, S. 284ff.

²¹ Die Frage ist, wie weit das Prinzip der aufgeschobenen Befriedigung (Talcott Parsons' »deferred gratification pattern«) von der Bevölkerung tatsächlich internalisiert, und wie es motiviert ist. In der Motivation unterscheidet sich der erzwungene Konsumverzicht der Bevölkerung Chinas deutlich von der Rolle, die der Calvinismus für die wirtschaftliche Entwicklung Europas und der USA gespielt hat. Vgl. Max Weber, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, in: *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Bd. I, 4. Aufl., Tübingen 1947.

²² Z. B. Verstaatlichung von Industrien und Banken in Entwicklungsländern mit der Folge, daß das ausländische Kapital seine Investitionen stoppt; oder Großbauten, die das nationale Prestige heben sollen, deren Nutzen aber sehr umstritten ist; oder die vielen Fälle von »demonstrativen Konsum« auf nationaler Ebene.

Solche Entscheidungen erscheinen uns »unsachlich«, die wir einen höheren Homogenitätsgrad in unserer Gesellschaft und keine vergleichbaren wirtschaftlichen Sorgen haben. Dafür gibt es bei uns Einstellungen, die anderen westlichen Demokratien durchaus unverständlich sind. Ein Streik etwa wird in der Bundesrepublik vornehmlich unter dem Gesichtspunkt der unsinnig erscheinenden finanziellen Einbuße, in den angelsächsischen Ländern dagegen unter dem Aspekt bestimmter politischer Spielregeln gesehen, die zur demokratischen Staatsform und zu ihren »Kosten« gehören.²³

Die deutlichsten Beispiele für die Spannung zwischen sachinmanenten und politischen Entscheidungen finden sich in der Außenpolitik, deren Primat sich gegenüber wirtschaftlichen Rentabilitätsgesichtspunkten – etwa bei Rüstungskäufen – häufig durchsetzt. In der Innenpolitik sind es partei- und wahlorientierte Aspekte, vor denen die Fachberater kapitulieren. Das durchschlagenste Beispiel ist die Landwirtschaftspolitik in unserem Staate.

Wir sagten, gesellschaftliche Homogenität sei die wesentliche Voraussetzung dafür, daß politische Entscheidungen zugleich für sachlich gelten können, und sollten an dieser Stelle nicht verschweigen, daß politische Herrschaft selbst ein wichtiger Integrationsfaktor ist. Neben der normativen Kraft politischer Entscheidungen scheint der Zivilisationsprozeß heutzutage eine starke Konformität der Lebensgewohnheiten und der Denkweisen zu erzwingen.

In einem innen- und außenpolitisch völlig homogenisierten sozialen Feld könnte es weder den Konflikt von Herrschern und Beherrschten, noch den von Technokraten und Politikern geben. Der Marxismus – Leninismus erwartet solche Konvergenzen. Die Theorie des modernen Verfassungsstaates dagegen will die totale, allseitige Homogenisierung erklärtermaßen nicht. Sie ist eine Theorie des gesellschaftlichen Konflikts und glaubt nicht an unwandelbare gesellschaftliche Ziele.²⁴ Der politische Weg des Volkes ist vielmehr das Ergebnis öffentlicher Diskussion und gesellschaftlichen Interessenausgleichs.²⁵ Der Aufruf zur Sachlichkeit bedeutet deshalb zunächst nicht mehr als der Appell zur partiellen und befristeten Homogenisierung. Hier zeigt sich, daß der Kompromiß nicht als ein leider unvermeidliches Abrücken von der für absolut richtig gehaltenen Position begriffen werden darf, sondern als Mittel politischer Integration. Politische Integration aber ist In-

²³ Dieser Unterschied ist eines der Beispiele dafür, daß man in Deutschland von einem durchgängigen demokratischen Staatsbewußsein vielfach noch weit entfernt ist: hinter der Bewertung des Streiks einzig an seiner negativen wirtschaftlichen Effizienz steht das Modell des absoluten Staates mit seiner auf der Soziologie von Befehl und Gehorsam beruhenden Effektivität.

²⁴ Vgl. Ralf Dahrendorf, *Die Funktion sozialer Konflikte*, sowie: *Elemente einer Theorie des sozialen Konflikts*, in: *Gesellschaft und Freiheit*, München 1961. Für die Notwendigkeit gesellschaftlicher Homogenität vgl. Reinhold Niebuhr, *Consensus in einer demokratischen Gesellschaft*, in: *Politische Vierteljahresschrift*, Köln/Opladen 1962, Vol. II, S. 202 ff., S. 212.

²⁵ Vgl. Wilhelm Hennis, *Verfassungsordnung und Verbandseinfluß*, in: *Politische Vierteljahresschrift*, Vol. II, Köln/Opladen 1962, S. 23 ff., S. 32.

tegration auf Zeit, da für eine zeitlose soziale Homogenität die Geschichte keinen Anhalt bietet und auch in einem gewiß anzustrebenden allgemein befriedeten Zustand der Welt strittige, das heißt politische Fragen zu entscheiden sein werden.

Überlegen wir, welche Faktoren in den westlichen Industriestaaten öffentliches Leben bestimmen, so sehen wir uns auf Kräfte verwiesen, die stark oligarchische Züge tragen. Die Zeitungen befinden sich in wenigen Händen, Marktforschung und Meinungspflege versuchen nicht nur auf dem Konsumsektor, sondern auch auf politischem Felde Homogenitäten zu schaffen, welche den jeweiligen Interessen günstig sind. Der skeptische Beobachter des modernen politischen Prozesses stößt somit abermals auf das technokratische Argument. Die Markt- und Meinungsforschung bedient sich modernster mathematischer Methoden, um zu erfahren, was sozialpsychologisch vor sich geht. Ohne Faktorenanalyse etwa ist es unmöglich, die verschiedenen Aspekte einer Konsumgewohnheit zu erfassen. Die Parteien bedienen sich in zunehmendem Maße der Meinungsforschungsinstitute. Politiker werden aufgebaut wie Produkte, und eine politische Wahl wird unter ähnlichen strategischen Gesichtspunkten betrieben wie die Durchsetzung eines Markenartikels. Die Karriere eines Politikers hängt heute zum nicht geringen Teil von Fachleuten ab, die ihren Sachverstand nicht auf dem Felde der Politik, sondern auf dem des Make-up zur Verfügung stellen.²⁶

So bedenklich uns solche Erscheinungen der politischen Praxis stimmen, so wenig dient der Hinweis auf sie ohne weiteres der Stützung des technokratischen Argumentes, wenn immer dieses Argument behauptet, politische Entscheidungen würden durch sach-evidente Urteile abgelöst. Es ist ja durchaus die Frage, ob das was Meinungsforscher kommen sehen, wirklich geschehen sollte. Diese Frage ist solange eine politische Frage, als eine durchgängige Homogenität zu ihrer Beantwortung nicht vorliegt und an der Differenz zwischen Herrschern und Beherrschten festgehalten wird. Das Maß der wirklich homogenen d.h. der politischen Diskussion entzogenen Themen ist in den Staatsgesellschaften verschieden. Junge Staaten müssen dazu neigen, viele Bereiche gewaltsam zu homogenisieren, weil eine traditionale Homogenität fehlt. Die bei uns aufgekommene Rede von der »formierten Gesellschaft« läßt auf den Versuch schließen, bestimmte Züge der bisherigen sozio-ökonomischen Versuchsanordnung in der Bundesrepublik der politischen Diskussion zu entziehen. Einige Themen verschwinden von selbst aus dem politischen Streit und scheinen, vielleicht nur auf Zeit, selbstverständlich. Das technokratische Modell radikali-

²⁶ Vgl. Gerhard Schmidtchen, *Die Befragte Nation*, Frankfurt a.M. 1965, der im Vorwort schreibt: »Bundestagspräsident Gerstenmaier oder Bundesaußenminister Schröder wäre wahrscheinlich der Nachfolger von Adenauer geworden, Erler wäre Kanzler-Kandidat der SPD, Kennedy lebte noch, er wäre 1960 nicht Präsident der USA geworden, weil die Demokratische Partei ihn nicht nominiert hätte, man spräche nicht von Bundeswehr, sondern Bundesstreitkräften, und wir sängen nicht die dritte Strophe des Deutschlandliedes als Nationalhymne – wenn es keine Meinungsforschung gäbe« (S. 9).

siert solche Homogenisierungen zu einer politischen Windstille, die es nie geben kann, selbst dann nicht, wenn auf dem Felde der Innenpolitik alle Ansprüche befriedigt wären und das Prinzip der staatlichen Daseinsvorsorge optimal funktionierte. Heute, wo wir in allen Ländern von diesem Zustand, allerdings verschieden weit, entfernt sind, wirkt das technokratische Modell deshalb in Richtung auf ein autoritäres Staatsverständnis. Die autoritäre Führung läge bei den Technokraten, deren Befehle keinen Widerspruch dulden, weil sie dem Volke nicht mehr begründet werden können. Das Volk hätte sich in diesem Falle freiwillig entmündigt.

Die Demokratie entstand einst in Konsequenz jenes »Ausganges des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit«, den man Aufklärung nennt und dem auch Wissenschaft und Technik ihre Entstehung verdanken. Beide, moderne Wissenschaft und moderne Demokratie verteidigen die Autonomie des Geistes, der, in der Schule des Mißtrauens erzogen, die selbstgeschaffenen Systeme stets wieder zerbricht und skeptisch auf der Suche bleibt nach dem, was wahr, und d.h. in der Welt sozialer Realität: was dem Wesen des Menschen angemessen und förderlich ist. Diese Suche wird, solange es menschliche Geschichte gibt, nicht aufhören. Sie wird unbeschadet aller Relationierungen mit dem kulturellen, technischen und sozioökonomischen Entwicklungsstand einer Gesellschaft auf den Kampf jener Götter treffen, die uns inmitten aller Entzauberung der Welt durch Wissenschaft zwingen, Politik zu treiben und über Politik nachzudenken.

DER MARXISMUS UND DIE RICHTUNGEN IN DER PHILOSOPHIE

Milan Prucha

Prag

Die Freiheit führt offenbar zum Zusammenbruch von Illusionen. Als sich nach Jahren der Stagnation zum ersten Mal die Tore jener frischen Gedankenströmung im Marxismus öffneten, die radikal die ausgedörrten Abstraktionen der allgemeinsten Gesetzmäßigkeiten, jenen »rationellen Kern« aufgab, der im Verlauf der Jahre derart eingetrocknet war, daß er noch unverdaulicher geworden war als die so stark kritisierte idealistische »Schale«, sollte anscheinend der Anbruch dieser Philosophie eine dauernde Erneuerung mit sich bringen. Marx war der Patron der gegen alle Formen der Entfremdung revoltierenden Philosophie; Formen der Entfremdung nicht nur in jener Gesellschaft, die dieser große Lehrer kritisierte, sondern auch in der, die in seinem Namen aufgebaut wurde. Der Mensch sollte wiederum zum Maß aller Dinge werden. Und auch zum Grundbegriff der Philosophie. Also schon nicht mehr abstrakte Allgemeinheiten, sondern ein Drama historischen Schaffens und unreduzierbarer individueller Existenz. Kritik und Schaffen – so lautete in der Sprache des Alltagslebens die Übersetzung des in der Philosophie zusammen mit dem Begriff Mensch auf den höchsten Platz emporgehobenen Begriffes der Praxis.

Die Freiheit machte trunken und niemand wollte mehr mit Scheuklappen leben. Die lange Zeit hindurch auf das Produkt der in der Auflösung begriffenen imperialistischen Ideologie reduzierte Flut von -ismen erschien mit einem Schlag in neuem Licht. Nicht daß sie den von einer langwierigen Krankheit geschwächten Marxismus hätte zurückdrängen können. Ganz im Gegenteil. Die Begeisterung, ja geradezu das revolutionäre Pathos, waren derart groß, daß die Vorkämpfer der marxistischen Renaissance das geringste Interesse daran hatten, ihre Banner vor den vom anderen Ufer kommenden berühmten Namen zu neigen. Selbstverständlich nicht ohne Ausnahmen. Diese aber besagen nicht viel über die Zeit, da sich, wie bereits Hegel wußte, Beispiele und auch Gründe

für alles finden lassen. Trotzdem aber wollte die marxistische Renaissance gegenüber fremden Ideen nicht taub sein. Nicht aus Defaitismus, aus Schwächegefühl, sondern gerade aus Begeisterung für die Wahrheit der Marxschen Philosophie griff man auch Anregungen von außen auf. Die Philosophie des Menschen und der Praxis suchte sich sehr strikt solche Denker aus, mit denen sie bereit war eine Verbindung einzugehen. Wenn ihr gerade der Existenzialismus zahlreiche Heilige aus seinem Kalender lieferte, war dies nicht Ausdruck intellektueller Kleinmütigkeit und Enttäuschung über die verfälschte Revolution, wie die mit Würden und Orden behängten rechtschaffenen Männer der Welt einzureden versuchten, sondern vielmehr eine Kundgebung und Kampfform der dagegen auftretenden Revolution. Die abstrakte Idee wurde im Namen des Menschen angefochten, wie zur Zeit Marxens und Kierkegaards. Den Zankapfel bildete aber bereits nicht mehr vor allem das großartige System Hegels. Feind Nummer Eins wurde der Positivismus. Positivierung des Marxismus, lautete die Verurteilung des dialektischen und historischen Materialismus Stalins, eine Verurteilung, die eigentlich gegenüber dem Positivismus eine Ungerechtigkeit und gegenüber Stalin ein Kompliment darstellte – soweit sie nicht nur das eine Ziel vor Augen hatte: den Verfechtern des alten Systems in einer ihnen verständlichen, nachdrücklichen Sprache mitzuteilen, daß sie mit ihrer Geringschätzung des Menschen »nicht ganz linientreu« seien.

Und dennoch setzte gerade in diesem Augenblick innerhalb der marxistischen Philosophie das Wiederaufleben eines langwierigen Streites ein, der im Keim die Hoffnungen auf eine neue, wahrhaft marxistische philosophische Einigung zu ersticken drohte. Die humanistische Kritik an Stalin, die in der Gesellschaft die heftigste Durchschlagskraft hatte und die beifälligste Aufnahme fand, stand nicht vereinzelt dar. Die Schwächen des Stalinschen dialektischen Materialismus wurden unerbittlich auch von den an die moderne Philosophie der Wissenschaft anknüpfenden Marxisten enthüllt, so daß der philosophische Antistalinismus bereits von Uranfang an gespalten war und zu zwar nicht immer publizierten, dafür aber umso leidenschaftlicheren Diskussionen angeregt wurde. Wie sollte man den wahren Sinn der marxistischen Philosophie erläutern? Wie den Gegensatz zwischen dem sog. Szientismus und der philosophischen Anthropologie überbrücken?

Manchmal ist es wirklich geradezu verblüffend, wie kindlich optimistisch die Philosophie bei ihrer Fragestellung sein kann. Die Wahrheit schien handgreiflich nahe zu sein, wenn die zeitgenössische philosophische Tendenz sie souverän in die Spannung zwischen Szientismus und Anthropologie hineinversetzt hätte, als existierten keine anderen Möglichkeiten.

Gibt es keine anderen Möglichkeiten? Bleibt doch diese Spannung fortwährend als Beziehung zwischen den beiden Strömungen in der marxistischen Philosophie bestehen, so daß – ungeachtet des Umstandes, daß wir heutzutage kaum jemanden finden, der einer Strömung, der er nicht selbst angehört, die Existenzberechtigung

absprechen wollte – doch nur das Streben nach einer »wirklich marxistischen Philosophie« wenigstens das Ideal bleibt. Wäre es überhaupt möglich, etwa in der Philosophie dauernd verschiedene Standpunkte zu vertreten oder sogar verschiedenen Richtungen in der Philosophie anzugehören, ohne vom Marxismus und Sozialismus abzurücken?

Es ist dies eine Frage, die sich jeder überzeugte Sozialist, der sich für Philosophie interessiert und der die weitreichende und unbestreitbare Rolle der außerhalb des Marxismus entstandenen Ideen bei der Formierung der Philosophie in den sozialistischen Ländern und auf der politischen Linken in den kapitalistischen Ländern sieht, notwendigerweise stellen muß. Eine höchst aktuelle Frage, denn Wittgenstein, Husserl, Carnap, Heidegger, Russell, Bachelard, Merleau-Ponty, Teilhard de Chardin und viele andere stellen heute Namen dar, die im wahrsten Sinn des Wortes Weltgeltung haben. Eine Frage intellektueller Ehrlichkeit, denn diese Denker bedeuten den marxistischen Philosophen weitaus mehr als bloß ideologische Widersacher.

Wenn wir nach der Beziehung der verschiedenen philosophischen Strömungen zum Marxismus und nach der Möglichkeit verschiedener philosophischer Richtungen im Sozialismus fragen, denken wir dabei nicht an das Modell des Sozialismus, sagen wir an den Sozialismus, der im Geiste der italienischen und französischen Projekte eine organisierte Opposition zulassen will. Die Frage hat ein anderes Ziel. Es handelt sich nicht um das Recht, im Sozialismus kein Marxist oder Sozialist zu sein, sondern es zu sein und dabei die gegenwärtigen Beziehungen zwischen der Philosophie und dem Marxismus als theoretischen System, zwischen der Philosophie und dem Sozialismus als einer Bewegung oder sich durchsetzenden Gesellschaftsform zu verstehen.

Früher als in der Philosophie, oder in umfangreicherem Ausmaß, wurde ein ähnliches Problem bei der Beziehung: Sozialismus, Marxismus und Religion umrissen. Das Schlagwort, das die heutigen Hoffnungen zum Ausdruck bringen soll, lautet Dialog. Was kann aber dieser Dialog mit sich bringen? Der bekannte katholische Kritiker des dialektischen Materialismus Prof. G. Wetter versuchte z.B. bei einem Prager Vortrag, dem Marxismus sehr bereitwillig die Initiative und die Verantwortung für die These von dem ideologischen Kampf zwischen Marxismus und Religion zu überlassen, um umso bereitwilliger ihren Inhalt zu akzeptieren und so für den Ritter Dialog nur dieses lahme Pferd zu satteln. Ein Dialog? Warum nicht, kann doch auch ein Zweikampf auf Tod und Leben seine Regeln haben. Einige Vertreter beider Lager sind sich darüber einig, daß der unumgängliche ideologische Kampf zwischen Marxismus und Religion entweder als gegenseitige Befehdung, als propagandistische Insultation des Gegners, als psychologischer Krieg oder als seriöse Konfrontation von Standpunkten verlaufen kann, wobei diese Konfrontation vom klaren Bewußtsein ihrer prinzipiellen Unvereinbarkeit, ohne Verzicht auf die Absicht ausgeht, den eigenen Standpunkt voll und ganz durchzusetzen und schlies-

slich und endlich den gegenteiligen Standpunkt zu überwinden und zu beseitigen. In beiden Fällen handelt es sich selbstverständlich um einen ideologischen Kampf; als wünschenswert betrachtet man allerdings die prinzipielle Konfrontation und nicht gegenseitige Verunglimpfungen und Nervenkrieg.

Gegen diese auch von den Christen in marxistischen Termini formulierte Konzeption des »Dialogs« läßt sich in derselben Terminologie ein grundsätzlicher Einwand erheben: kann man mit voller Berechtigung von einem ideologischen Kampf zwischen Marxismus und Religion sprechen, wenn die Ideologie als Ausdruck der Klasseninteressen und der ideologische Kampf als Form des Klassenkampfes angesehen wird? Mit anderen Worten – kann man ohne weiteres die Kontrapolition Marxismus – Christentum mit dem Gegensatz zwischen der proletarischen und bürgerlichen Ideologie identifizieren, den heutzutage die marxistische These vom ideologischen Kampf zum Ausdruck bringen will?

Es ist das Verdienst Garaudys, daß es ihm in der Schrift »Vom Bannfluch zum Dialog« gelungen ist, gegen diesen vereinfachenden Standpunkt sehr stichhaltige Argumente zusammenzutragen. Er unterscheidet hierbei elastisch zwischen Religion und kirchlicher Institution, grundlegender christlicher Mission, Mythos und Ideologie, untersucht die historisch wandelbaren Gesellschaftsrollen des Christentums und die neuesten Tendenzen, die Abhängigkeit des Christentums von der Ideologie und den Institutionen der herrschenden Klassen abzuschwächen. Garaudy unterschätzt keineswegs die reaktionären ideologischen Tendenzen im Christentum. Er fragt aber, ob sich das Christentum auf diese Tendenzen reduziert. Oder ist es vielleicht möglich, das Christentum aus diesen Bindungen zu lockern, ohne damit sein »Wesen« zu treffen?

Die Vorbereitung zu einem Treffen – und zwar nicht nur mit dem Christentum – muß von anderer Seite her unternommen werden. Garaudy ist sich darüber im klaren, dennoch aber hat es den Anschein, daß seine These von der Integration aller wertvollen Gedanken im Marxismus, mögen diese in was für immer einem philosophischen System entstanden sein, nicht ausreicht und diesbezüglich etwas schuldig bleibt. Auch kann sich wahrscheinlich die »Suche nach dem Grundlegenden« im Marxismus nicht so sehr auf seine Säuberung von falschen Interpretationen und auf die Überwindung der »stalinistischen Sklerose« konzentrieren, sondern erfordert eine neue Besinnung direkt über seine Struktur. Möglicherweise empfinden wir im Sozialismus diese Probleme weitaus schmerzlicher, was vielleicht eine Satisfaktion für die hier ausgesprochenen kritischen Worte bieten mag.

Garaudy und seine Genossen in den kapitalistischen Ländern sind sicherlich meilenweit davon entfernt, im Namen metaphysischer Streitigkeiten die auf konkrete und praktische Ziele eingestellte realpolitische Gemeinschaft schwächen zu wollen. Bei uns ist aber eine derartige Versuchung weitaus stärker. Wir sind z.B. sehr leicht bereit zu proklamieren, daß die Grundlage unserer politischen Einheit die weltanschauliche Einheit sei, und diese als

offizielle Version eines bestimmten, sehr konkreten philosophischen Standpunktes aufzufassen. Ist das nicht »logisch«? Ausgehend von den gleichen allgemeinen Prinzipien müssen wir bei richtiger Erwägung auch zu den gleichen konkreten politischen Schlussfolgerungen gelangen. Nun war aber die langjährige »Logik« der Arbeiterbewegung ganz anders: Grundlage bildete die Gemeinschaft der ökonomischen Interessen mit ihrer Suche nach Vermittlung eines wirksamen politischen Auftretens und ihrer entschiedenen Ablehnung dogmatischer weltanschaulicher Reglementierung, die z.B. in einer Verankerung des Atheismus in den Statuten der Arbeiterparteien ausgedrückt werden sollte.

Unseres Erachtens sollte diese »Suche nach dem Grundlegenden« im Marxismus vor allem die Mittel gegen eine solche Vereinfachung an die Hand geben.

Hauptthema des Marxismus, seine gedankliche und praktische Basis und auch sein markantester Gesichtspunkt beim Einfluß auf die übrige Kultur und den realen Gesellschaftsprozess ist, kurz gesagt, das programmäßige Streben nach Befreiung der Arbeiterklasse und damit auch der gesamten Menschheit. Unter diesem Gesichtspunkt muß man auch die Frage beurteilen, welchen Platz die Philosophie in der Struktur des Marxismus einnimmt: das primäre Orientierungssystem wurde ihr nicht vom Komplex weltanschaulicher Standpunkte der Schöpfer des Marxismus, sondern von der realen Stellung der Arbeiterklasse in der Gesellschaft und der sich unablässig entwickelnden Konzeption ihres Emanzipationskampfes geliefert.

Es handelt sich selbstverständlich nicht darum, daß wir bei den Begründern des Marxismus zwischen dem, was hier »bedeutsam« und was »sekundär« ist, unterscheiden wollten, wie dies manchmal die christlichen Marxologen tun, wobei sie gerade den Atheismus Marxens als zufälligen Wesenszug seiner Theorie betrachten. Mögen die Standpunkte Marxens in der Philosophie auch wie immer bahnbrechend sein, ist ihre Verflechtung mit der sozialen Wirklichkeit doch anders als die soziologisch beschreibbare Verbindung des Marxismus und der Arbeiterklasse im allgemeinen.

Die moderne Philosophie ist entschieden nicht indifferent vom klassenbedingten oder politischen Standpunkt aus, so daß der moderne Sozialismus weder die bekannte Sorglosigkeit der Zweiten Internationale noch die Forderung teilen kann, die Philosophie solle sich ihrer ideologischen Funktionen entledigen, worüber jeder Soziologe lachen würde. Sie enthält aber gesellschaftliche Bindungen in einer spezifischen Art und Weise. Diese sind ihrer einfachsten Form nach als Vereinbarkeit der gesamten Abstimmung dieser oder jener philosophischen Strömung mit den realen Zielen einer bestimmten politischen Bewegung zu bezeichnen. Philosophie der Absurdität oder Philosophie passiver Hingebung und sozialistische strukturelle Gesellschaftsveränderungen, Humanismus und Faschismus stellen Beispiele für die Unannehmbarkeit der konkreten Philosophie für eine konkrete politische Bewegung dar. Weit- aus subtiler, aber auch praktisch weitaus wichtiger ist für den

Marxismus die Beziehung der Philosophie zur wissenschaftlichen, insbesondere zur gesellschaftlichen Erkenntnis: jedwede Rückschrittlichkeit oder auch nur bloße Stimulierung methodologischer Zurückgebliebenheit und Schwäche verurteilt die Philosophie dazu, in den gegenwärtigen sozialen Konflikten reaktionäre Aufgaben zu erfüllen.

Dieses gesellschaftliche Engagement der Philosophie bedeutet andererseits nicht, daß die sichere sozialklassenbedingte Basis keinen Raum für differenzierte philosophische Standpunkte liefere. Sie stellt – wie wir darzulegen versuchten – an die Philosophie eigene Anforderungen, was aber ein etwas anderer, offenbar mehr rahmenmäßiger Prozeß ist, als das eigentliche philosophische Schaffen, das sich also in bezug auf seinen entwickelten Inhalt kaum mit den Klassengarantien decken kann und daher a priori auch keine politischen und staatlichen Garantien verdient.

Da wir diesbezüglich von den eingebürgerten Vorstellungen abweichen, die die Aktionsfähigkeit des Sozialismus mit einer einzigen Philosophie verbinden, wollen wir versuchen, unseren Standpunkt einigermaßen zu präzisieren.

Wenn wir nach der sozialen Gebundenheit der Philosophie fragen, wäre es wahrscheinlich am geeignetsten zunächst festzulegen, was Philosophie ist, und dann ihre Beziehungen zur gesellschaftlichen Wirklichkeit zu untersuchen. Der Charakter des Gegenstandes schließt aber ein solches Vorgehen aus: eindeutig den Begriff Philosophie zu erklären bedeutet bereits, eine bestimmte Philosophie zu vertreten, deren gesellschaftliche Verankerung sich naturgemäß nicht mit jenen Formen gesellschaftlicher Bindung identifizieren läßt, die für andere philosophische Strömungen gelten werden. Wenn wir uns z. B. zu der manchmal als Ergebnis der Marxschen Umarbeitung Hegels angesehenen Idee bekennen, wonach die Philosophie den Ausdruck des Sinnes der Geschichte darstellt und die Geschichte die Verwirklichung der Philosophie verspricht, ist auf den ersten Blick offensichtlich, daß die historische Revolution, die Aufhebung der Klassen usw. eminent philosophische Themen bilden und daß eine solche Philosophie mit beträchtlicher Geradlinigkeit politisch sein muß. Wenn wir die Philosophie im Geiste zahlreicher Handbücher als »theoretische Grundlage der wissenschaftlichen Politik der Partei« deklarieren, wird ihre Bindung an die öffentlichen Angelegenheiten zwar noch immer stark, aber dennoch beträchtlich anders sein als im ersten Fall: es wird sich schon nicht mehr um den Ausdruck der geschichtlichen Bewegung an sich handeln, sondern eher um die Festlegung einiger genereller Voraussetzungen für ihre Erfassung in konkreten Gesellschaftsdisziplinen. Die Philosophie tritt aber nicht nur als historische Dialektik oder als Grundlage der Politik auf, sondern auch als Ontologie und philosophische Anthropologie, zu philosophischen Schlußfolgerungen gelangt die Methodologie der Wissenschaft und die existenzielle Analyse. Und so besagt also die Philosophie oft weniger und oft mehr als die Idee von der Befreiung der Arbeiterklasse und der gesamten Menschheit, die

die grundlegende Mission des Marxismus darstellt. Weniger, wenn sie sich auf die Suche nach theoretischen Voraussetzungen beschränkt und die konkrete Wirklichkeit und Perspektive den speziellen Gesellschaftswissenschaften anvertraut; mehr, wenn sie die historische Bewegung in der Richtung zum Kosmos, zum Sein und zur Intimität der unwiederholbaren menschlichen Existenz überschreitet. Soll also die sozialistische Bewegung den Weg system-schaffenden Größenwahns beschreiten und metagesellschaftliche Verantwortungen übernehmen, die nicht mit ihrem Wesen verknüpft sind? Soll sie sich so messianisch von der realen Basis ihrer eigentlichen Initiative abwenden und sich den durch diese übermäßigen Forderungen möglich gewordenen Angriffen aussetzen? Soll sie vielleicht künstlich die Eingliederung der Gesellschaftsbewegung ins kosmische oder ontologische Geschehen politisieren, die Möglichkeit bestreiten, das Verhältnis der eigenen Existenz zur Welt persönlich, individuell zu konzipieren?

Man kann allerdings einwenden: das mag sein, die Beziehungen von Philosophie und Sozialismus, Philosophie und Politik sind nicht so eindeutig, wie die alten Schemata sie fixierten; weshalb sollte aber die Koexistenz einer geschichtlichen Dialektik, Methodologie der Wissenschaft, philosophischen Anthropologie und Ontologie die Vorstellung von einer einzigen für den Sozialismus annehmbaren Philosophie widerlegen? Sofern diese Strömungen gegenseitig vereinbar sind, bedeuten sie nur gewissermaßen eine Arbeitsteilung. Wenn sie aber einander ausschließen, wie soll man dann von einer politischen Tragbarkeit jener Richtungen sprechen, die z.B. die geschichtliche Dialektik als Philosophie der Befreiung des Proletariats ablehnen?

Das Mißverständnis liegt darin, daß eine solche Ablehnung nicht den tatsächlichen historischen Prozeß oder eine bestimmte historische Perspektive betrifft, sondern daß dies eine philosophische Ablehnung, eine Ablehnung des Anspruchs ist, diese Philosophie – sagen wir anstelle von Soziologie, Oekonomie, politischer Wissenschaft usw. – zu sehen.

Die gleiche gesellschaftliche Basis und eine gewisse Arbeitsteilung schließen einen philosophischen Streit oder einen Dialog philosophischer Richtungen nicht aus, die von verschiedenen Gesichtspunkten aus, in Anknüpfung an verschiedene Traditionen, nach Erfassung der Gesamtheit der Welt oder ihres Seins streben. Bei diesem Dialog kommt es selbstverständlich auch zur Konfrontation mit dem Ideensystem, das einige Berufsphilosophen übereinstimmend bei Marx, Engels und Lenin zu finden glauben. Wenn sie aber die übrigen Strömungen an diesem System messen, sollten sie sich vor Augen halten, daß sie gerade als Philosophen und nicht als die einzig möglichen Vertreter einer Gesellschaftsklasse sprechen. Zwischen Klasse und Philosophie gibt es keine direkte Beziehung, so daß keine philosophische Strömung die Klasse monopolisieren kann. Philosophische Streitigkeiten haben daher nicht notwendig den Charakter eines ideologischen Kampfes, wenn wir darunter die Form des Klassenkampfes verstehen. Eine grundlegende Konfron-

tation der philosophischen Richtungen mit dem Marxismus kann sich dann allerdings nicht auf einen Vergleich mit dem historisch entstandenen Modell der im Namen des Marxismus sprechenden Philosophie beschränken. Sie spielt sich primär nicht als Zusammenstoß einer philosophischen These mit einer anderen ab, mag diese dem Original des Marxismus auch haargenau entsprechen, sondern als Untersuchung der Beziehung einer bestimmten Weltanschauung zur Arbeiterklasse, zur Konzeption ihrer Befreiung, der Beziehung zum Sozialismus.

Selbstverständlich wird der Staat, der um einen marxistischen Sozialismus bemüht ist, jene Gedanken betonen, die mit der Entstehung des Marxismus verknüpft sind, wird sein Hauptaugenmerk solchen philosophischen Strömungen zuwenden, die sich an der historischen Dialektik der Entstehung und Entwicklung des Sozialismus, an der theoretischen Fundierung der gesellschaftlichen Erkenntnis usw. orientieren. Begreiflicher Weise bilden ideologische Präferenzen, durch die sich übrigens nicht nur die sozialistischen Staaten auszeichnen, keinen Grund, um eine philosophische Richtung zur offiziellen Staatsphilosophie zu erheben, einen Kulturkampf gegen andere weltanschauliche Standpunkte und für die Errichtung eines Monopols zu führen, das nicht nur das philosophische Interesse, sondern auch das Staatsinteresse schädigt.

Unter diesem Gesichtspunkt erscheint auch das Bestreben in einem anderen Licht, eine gewisse Stagnation der im Namen des Marxismus sprechenden Philosophie dadurch zu überwinden, daß man wertvolle Ergebnisse nichtmarxistischen Denkens in sie aufnimmt. Worin sollte man sie eigentlich aufnehmen? In jene historische Form der Philosophie, die wir bei Marx, Engels und Lenin finden? In die eigenen Versuche, diese Gedanken zu aktualisieren, sie für die Schaffung einer homogenen philosophischen Konzeption auszunützen? Handelt es sich nicht eher als um eine solche »Integration« um so etwas wie eine Umwertung der bestehenden Schulen und Strömungen und ihre Überleitung auf eine sozialistische Gesellschaftsbasis? Wir wiederholen: keineswegs um eine Einschleppung der bürgerlichen Ideologie in die sozialistischen Länder, sondern um eine wirkliche Herauslösung dieser Richtungen aus einem bestimmten ideologischen Kontext und um ihre Eingliederung in einen anderen? Unseres Erachtens wird so die Situation an der »philosophischen Front« in den sozialistischen Ländern und Bewegungen wahrheitsgetreuer ausgedrückt, als wenn wir alle ohne Rücksicht auf wesentliche Unterschiede in der Konzeption und auf eine gewisse Reproduktion der Tendenzen der weltweiten Philosophie in der Philosophie das äußerliche Dekor der Einheit wahren, zu dem wir manchmal auch aushilfshalber über den bequemen Terminus »Integration« gelangen.

DAS ANTHROPOLOGISCHE ELEMENT DER MATERIALISTISCHEN GESCHICHTSAUFFASSUNG

Predrag Uranicki

Zagreb

Das vorliegende Thema, das in einem Korreferat lediglich angedeutet werden kann, bildet meiner Meinung nach das Wesen der neuen, Marxschen Geschichtskonzeption.

Infolge bestimmter Umstände sowie auf Grund einiger bekannter Texte von Marx wurde im Marxismus des 20. Jahrhunderts – und zwar sowohl in der Sozialdemokratie der II. Internationale als auch in der stalinistischen Periode – die materialistische Geschichtsauffassung (ein Begriff, der meines Erachtens der Sache eher angemessen ist als der Termin »historischer Materialismus«)¹ mehr und mehr in die Bahnen einer mechanistischen und ontologistischen Interpretation gelenkt. Dieser Umstand hatte theoretisch wie auch praktisch weitreichende negative Erscheinungen zur Folge.

Eine einseitig mechanistische Deutung führte sogar zur Konzeption eines ökonomischen Materialismus (worauf bereits Labriola und Plechanov hinwiesen) oder aber zu einer einseitigen Mechanik

¹ Wenn die »Geschichtlichkeit« ein wesentliches Merkmal der dialektischen Methode ist, dann sind die Begriffe »dialektisch« und »historisch« insofern gleichbedeutend, als der erste den zweiten in sich enthält. Mit den Worten »dialektischer Materialismus« und »historischer Materialismus« drücken wir daher etwas aus, was sich zumindest teilweise deckt. Der Begriff »materialistische Geschichtsauffassung« spricht dagegen deutlich eine neue Konzeption der *Geschichte* aus (selbstverständlich zugleich eine dialektische), die in dem gleichen Maße eine *philosophische* Konzeption der Geschichte ist, wie sie auch zum Bestand einer soziologischen Deutung historischer Phänomene gehört. Legt man jedoch eine Unterscheidung in dem Sinn zugrunde, daß der historische Materialismus als *Teil* der marxistischen Philosophie aufgefaßt wird und in diesem Zusammenhang Probleme der Produktion, der Gesellschaftsklassen, der Nation, der sozialen Revolution, des Sozialismus und Kapitalismus usw. behandelt werden, verfehlt man damit völlig den Sinn philosophischen Interesses, das zur Lösung dieser Fragen beizutragen vermag. Diese Probleme können auf befriedigende Weise lediglich auf Grund soziologischer Untersuchungen und Methoden erfaßt werden, keinesfalls aber mit den Methoden philosophischer Abstraktion.

der Beziehungen zwischen Infra- und Superstruktur (wogegen unter historischen und politischen Gesichtspunkten Lenin polemisierte, unter philosophischen Lukács und Korsch).²

Die ontologische Interpretation, wobei Kautsky, Buharin oder Stalin zu nennen sind, vertrat die Auffassung, daß die Deutung der Geschichte bereits durch die einseitige Anwendung des dialektischen Materialismus vollzogen sei. Die gesamte Geschichte erschien als eine Reihe bestimmter Gesetze, als eine Folge besonderer historischer oder dialektischer, auf die Geschichte angewandter Gesetze – woraus gefolgert wurde, daß in der Einbettung des historischen Determinismus in den makrokosmischen schon ein Triumph der Wissenschaft zu erblicken sei.

Dadurch wurde nicht nur die Totalität der Geschichte aus dem Auge verloren; umgangen wurde auch die gewichtige Frage geschichtlicher Gesetzmäßigkeit, die weder auf eine makrokosmische noch auf eine statistische Gesetzmäßigkeit zurückgeführt werden kann. Man vergaß, daß den Mittelpunkt der Geschichte der Mensch selbst bildet, oder vielmehr – nach einem Wort von Engels – die mit Bewußtsein begabten Menschen; ja mehr noch: daß die Geschichte menschliche Geschichte ist, daß die Geschichte eines jeden »Elements« der Historie wiederum Geschichte des Menschen (in Kunst, Wissenschaft, Philosophie usw.) ist, seiner Produktion und Eigenproduktion – mit einem Wort: seiner Praxis im weitesten Sinn des Wortes. Schon daraus geht klar hervor, daß gerade das anthropologische Element ein wesentlicher Teil der materialistischen Geschichtsinterpretation ist.

Die Deutung der Marxschen Konzeption wurde zumeist auf die Beziehung zwischen Produktivkräften und Produktionsverhältnissen, zwischen Basis und Überbau eingeengt – woraus dann die übrigen Kategorien abgeleitet wurden. Indem man nicht vom Menschen ausging, in dem hier dargelegten materialistisch-anthropologischen Sinn, wurde übersehen, daß das wesentliche »Element« der Produktivkräfte der Mensch ist und daß ihm die gleiche Rolle auch in den Produktionsverhältnissen zukommt, in der Basis nicht weniger als im Überbau – und daß in der Kategorie des Menschen der Schlüssel sowohl zum Verständnis der Geschichte als auch zur Verwirklichung bestimmter historischer Möglichkeiten zu finden ist.

² Es ist bekannt, daß bereits Antonio Labriola in seinem Werk »Zur materialistischen Geschichtsauffassung« sich gegen die Faktorentheorie ausgesprochen hat und daß Plechanov, aus Anlaß dieser Schrift, in seiner Polemik mit Mihajlovski die Marxsche Geschichtsauffassung in voller Schärfe den verschiedenen Faktorentheorien entgegengestellt hat. Hierbei betont Plechanov ganz besonders den Umstand, daß der gesellschaftlich-historische Faktor eine pure Abstraktion sei, die verschiedene Seiten des gesellschaftlichen Ganzen als gesonderte Kategorien erscheinen läßt. Auch Lenin wandte sich mit entschlossener Kritik gegen die Interpretation sozialdemokratischer Parteiführer (insbesondere gegen Kautsky), deren ökonomischer Determinismus der Oktoberrevolution einfach das Recht absprach, als eine sozialistische Revolution zu gelten. Nicht viel später übten Lukács (in »Geschichte und Klassenbewußtsein«) und Karl Korsch (in »Marxismus und Philosophie«) ebenfalls scharfe Kritik an der vulgär-materialistischen Auffassung, wobei sie namentlich die Kategorie der Totalität als Voraussetzung für das Verständnis der Marxschen Konzeption hervorhoben.

Es soll hervorgehoben werden, daß ja auch Marx selbst in dem im übrigen bewundernswerten und höchst prägnanten Vorwort zur Kritik der politischen Ökonomie das Problem in gewissem Sinne vereinfacht hat. Zugleich gilt die Feststellung, daß seine Größe nicht darin zu sehen ist, daß er die Rolle des ökonomischen Faktors in der Geschichte (in den Kategorien der Produktivkräfte und Produktionsverhältnisse) entdeckt und darauf seine Konzeption aufgebaut hat – so also, wie seine Gedanken schon seit einem Jahrhundert von vielen marxistischen und nichtmarxistischen Soziologen und Philosophen einseitig interpretiert werden. Eine derartige Interpretation läßt Marx lediglich als einen Vertreter der Faktoretheorie erscheinen. Während von einigen Theoretikern die biologische Konstitution des Menschen als entscheidender Faktor angesehen wurde, von anderen die psychologische, von dritten dagegen die geographischen Bedingungen der Umwelt – galt Marx als der Theoretiker der ökonomischen Faktoren. Ein Beispiel jedenfalls einer ausgesprochen undialektischen Denkweise, die Marx denkbar fremd gewesen wäre, – einer Denkweise, die nicht die Totalität des Historischen zu erfassen vermag, sondern stets nur einige Blickflächen dieser Totalität.

Die Größe Marxens beruht darauf, daß er die Geschichte als eine menschliche Schöpfung begriff, den Menschen aber als Gesamtheit gesellschaftlicher Beziehungen und die Gesellschaft selbst als Summe, als Totalität (allerdings totalisierend, wie Sartre sagen würde) der materiellen und geistigen Elemente. In dieser Totalität hob Marx mit der ihm eigenen Schärfe und Prägnanz das materielle und soziale Moment hervor: die Rolle der Produktivkräfte und Produktionsverhältnisse als jenes konstitutive Element dieser Totalität, das ihr nicht nur Fülle verleiht, sondern auch eine besondere Fühlbarkeit der Materialität, die so auch der wissenschaftlichen exakten Explikation zugänglich ist.

Indem Marx die Bedeutung des ökonomischen Moments entdeckte, »übersah« er niemals die entscheidenden Punkte: einmal den Umstand, daß auch dieses ökonomische Moment der Mensch selbst und ein menschliches Produkt ist, zum anderen, daß das gesellschaftliche Leben komplexer ist als die Vorstellung, die man anhand der Kategorie der ökonomischen Produktion gewinnt. Es gibt zahlreiche Texte von Marx, die diese Ansicht bestätigen. Hier soll nur eine Stelle aus der »Deutschen Ideologie« herangezogen werden, einem Werk übrigens, das in seiner Gesamtheit die vorgelegten Behauptungen bekräftigt. »Die Tatsache ist also die: Bestimmte Individuen, die auf bestimmte Weise produktiv tätig sind, gehen diese bestimmten gesellschaftlichen und politischen Verhältnisse ein. Die empirische Beobachtung muß in jedem einzelnen Fall den Zusammenhang der gesellschaftlichen und politischen Gliederung mit der Produktion empirisch und ohne alle Mystifikation und Spekulation aufweisen. Die gesellschaftliche Gliederung und der Staat gehen beständig aus dem Lebensprozeß bestimmter Individuen hervor; aber dieser Individuen, nicht wie sie in der eignen oder fremden Vorstellung erscheinen mögen, sondern wie

sie *wirklich* sind, d.h. wie sie wirken, materiell produzieren, also wie sie unter bestimmten materiellen und von ihrer Willkür unabhängigen Schranken, Voraussetzungen und Bedingungen tätig sind.

Die Produktion der Ideen, Vorstellungen, des Bewußtseins ist zunächst unmittelbar verflochten in die materielle Tätigkeit und den materiellen Verkehr der Menschen, Sprache des wirklichen Lebens. Das Vorstellen, Denken, der geistige Verkehr der Menschen erscheinen hier noch als direkter Ausfluß ihres materiellen Verhaltens. Von der geistigen Produktion, wie sie in der Sprache der Politik, der Gesetze, der Moral, der Religion, Metaphysik usw. eines Volkes sich darstellt, gilt dasselbe. Die Menschen sind die Produzenten ihrer Vorstellungen, Ideen pp, aber die wirklichen, wirkenden Menschen, wie sie bedingt sind durch eine bestimmte Entwicklung ihrer Produktivkräfte und des denselben entsprechenden Verkehrs bis zu seinen weitesten Formationen hinauf. Das Bewußtsein kann nie etwas anderes sein als das bewußte Sein, und das Sein der Menschen ist ihr wirklicher Lebensprozeß. Wenn in der ganzen Ideologie die Menschen und ihre Verhältnisse wie in einer Camera obscura auf den Kopf gestellt erscheinen, so geht dies Phänomen ebensowohl aus ihrem historischen Lebensprozeß hervor wie die Umdrehung der Gegenstände auf der Netzhaut aus ihrem unmittelbar physischen.«³

Die gesamte soziologische Konzeption von Marx geht ja logisch aus seiner philosophischen hervor und ergibt sich aus dieser. Die idealistische und materialistische Diskrepanz zwischen Subjekt und Objekt aber hat Marx mit dem Begriff der Praxis behoben. In diesem Punkt gehen seine philosophischen und soziologischen Konzeptionen ineinander über, verflechten sich miteinander und besitzen gemeinsame Momente, so daß es nahezu unmöglich ist (und es ein ziemlich sinnloses Vorhaben wäre) sie gegeneinander vollständig abzugrenzen. Denn die aktuelle philosophische Problematik mündet mit ihren Konsequenzen notgedrungen in die soziologische ein, so wie andererseits auch einige wesentliche Voraussetzungen soziologischer Fragestellungen ihre Wurzeln in der philosophischen Interpretation und Auffassung der Geschichte und des Menschen haben.

Marx erkannte, daß das grundlegende philosophische Problem der Beziehung von Subjekt und Objekt (den Konstruktivismus der Hegelschen Identitätsphilosophie mit einbegriffen) auf zufriedenstellende Weise nicht lösbar sei solange die Rolle des Menschen in dieser Beziehung nicht erkannt ist, wobei beide Kategorien wesentlich neue Deutungen erfahren müssen. Daher begriff Marx den Menschen folgerichtig als reales Subjekt dieser Beziehung und damit auch als reales Subjekt der Geschichte. Indem er erkannte, daß das »gesamte gesellschaftliche Leben in seinem Wesen praktisch« sei (VIII), ist dieser Mensch in Marxens Anschauung, der natürlich stets ein bestimmter Mensch ist, ein Wesen der Praxis, er

³ K. Marx-F. Engels, Die deutsche Ideologie, Berlin 1932, S. 15.

hört auf lediglich Erzeuger von Ideen und Bewußtseinsakten zu sein, er wird vielmehr zugleich auch Erzeuger der grundlegenden Voraussetzungen seiner materiellen Existenz.

Die Geschichte des Menschen stellt eine unaufhörliche Umwandlung *seiner* Welt dar, sowohl in der Natur als auch im gesellschaftlichen, sozialen, ideellen Bereich. Er vermag diese Welt nicht zu ändern, ohne zugleich auch seine Vorstellungen von der Welt zu ändern – und umgekehrt; er vermag nicht seine Vorstellung von sich selbst und der Welt zu ändern, ohne zugleich auch die Welt zu verändern.

Die Totalität der menschlichen Praxis umfaßt daher ebensosehr die Produktion materieller Güter, die Produktion sozialer Verhältnisse als auch die Hervorbringung von Bewußtsein. Historische Realität besitzt jede von diesen Seiten der menschlichen Existenz, und zwar nicht nur Realität, sondern auch geschichtliche Wirksamkeit. Denn jede dieser Erscheinungsweisen ist eine konkrete Form menschlicher Existenz, und keine ist daher für den Menschen minder relevant.

Begreifen wir den Menschen schließlich auch als biologisches Wesen, so ist selbstverständlich die Befriedigung bestimmter biologischer Bedürfnisse (Nahrung, Wohnung usw.) eine primäre Aufgabe der menschlichen Praxis. Jedoch der Mensch als ein Wesen von hochentwickelter gesellschaftlicher Praxis hat sich weit über diese primäre Bedürfnisse erhoben. Indem er sich die Möglichkeiten geschaffen hat, diese Bedürfnisse als selbstverständliche Voraussetzung zu behandeln, die kein besonderes gesellschaftliche Produktionsproblem darstellt, gewinnt die andere Seite seines Wesens mehr und mehr primäre Bedeutung; neue historische Bedürfnisse, die mit Recht als Kennzeichen des wahrhaftig Menschlichen, des spezifisch und eminent Menschlichen aufgefaßt werden, treten als fundamentale Forderungen und Bestrebungen auf die geschichtliche Schaubühne des Menschen.

In diesem Zusammenhang der Totalität des menschlichen geschichtlichen Lebens, wo der Mensch dieser totale Erzeuger ist, bietet sich die Möglichkeit einer wirklichen dialektischen Interpretation der Beziehung zwischen seinem gesellschaftlichen Sein und seines gesellschaftlichen Bewußtseins. Die spätere Formulierung Marxens, daß nicht das gesellschaftliche Bewußtsein das gesellschaftliche Sein bestimmt, sondern daß das Bewußtsein vom gesellschaftlichen Sein bestimmt wird – diese Formulierung erscheint erst auf dem Hintergrund der vorausgegangenen Bemerkungen in voller Klarheit.

Dem Umstand entsprechend, daß in der marxistischen Philosophie des 20. Jahrhunderts zum großen Teil die gnoseologische Abbildtheorie als grundlegende erkenntnistheoretische Konzeption des Marxismus galt, wurde die eben erwähnte Formulierung einfach und einseitig als Spiegelung des gesellschaftlichen Seins im gesellschaftlichen Bewußtsein gedeutet, in der Überzeugung, damit sei der Materialismus auch in der Geschichtsinterpretation bereits bewiesen.

Indem aber die Kategorie der Praxis die fundamentale philosophische Kategorie des Marxismus ist (die als solche auch Elemente der Widerspiegelung enthält), vermag Marxens Gedanke nur in diesem Blickfeld richtig erfaßt werden, was ja zugleich wiederum auf die grundlegende Bedeutung des anthropologischen Elements für die materialistische Geschichtsinterpretation hinweist.

Indem der Mensch sein gesellschaftliches Leben formt, oder, wie Marx sagen würde, sein gesellschaftliches Sein (d.h. in erster Linie seine gesellschaftlichen Beziehungen), indem er die Natur und seine gesellschaftliche Umwelt umgestaltet, *denkt* der historische Mensch diese seine Praxis, seine Beziehungen, sein Sein. Bewußtsein ist bewußtes Sein, erklärte Marx. Und darin ist der Kern der Frage und deren Lösung zu suchen. Eben deshalb, weil es sich hier nicht um irgendwelche untergeordnete und übergeordnete Sphären, um Hierarchien handelt, sondern um den Menschen, der produziert und denkt, oder vielmehr: Gedanken erzeugt, eben deshalb kann dieser geschichtliche Mensch sein geschichtliches Leben nicht gestalten, ohne sich dieses Lebens und dieser Gestaltung bewußt zu sein. Und da ja auch das geschichtliche Leben selbst komplex und polyvalent ist, vielfach strukturiert infolge von Arbeitsteilung, klassenmäßigen, ständischen, nationalen, staatlichen und anderen Kräften, ist auch das menschliche Bewußtsein vom gesellschaftlichen Sein vielseitig, verschiedengeartet und nicht selten in gegnerische Positionen aufgespalten; daher spricht man ja von unterschiedlichen Typen des gesellschaftlichen Bewußtseins.

Auf welche Weise der Mensch diese seine Verhältnisse und Probleme im Denken erfaßt und wie sein Bewußtsein vom gesellschaftlichen Sein geartet ist, das hängt hauptsächlich von der Konstellation der gesellschaftlichen Beziehungen ab, von der Stellung des Einzelnen oder der Gruppen in diesen Beziehungen, oft aber auch von der Individualität Einzelner, ihrer intellektuellen und charakterlichen Eigenschaften.

Genetisch gesehen läuft der Formung des gesellschaftlichen Bewußtseins zweifellos eine bestimmte gesellschaftliche Konstellation ökonomischer Beziehungen voraus, aber auch die gesamte Totalität aller Beziehungen und Bewußtseinserscheinungen. Das Bewußtsein ist durch alle Strukturen des gesellschaftlichen Seins zweifellos determiniert. Auf welche Art jedoch einzelne Gruppen und namentlich einzelne Persönlichkeiten das Bewußtsein von ihrem eigenen gesellschaftlichen Sein formen, das ist nicht eindeutig festgelegt. Auf welche Weise die Menschen das Bewußtsein von den Widersprüchen und Konflikten ihrer gesellschaftlichen Struktur begreifen und sinnfällig machen, das ist in erster Linie von der gesellschaftlichen Stellung dieser Gruppen bestimmt, jedoch nicht nur davon.

Die Komplexität des anthropologischen Elements der Geschichte, d.h. deren wichtigster Komponente: des Menschen, weist stets auf ein Residuum hin, das niemals bis zuletzt in der Struktur und deren Funktionen aufgeht.

Hinzu kommt noch ein weiteres wichtiges Moment der geschichtlichen Struktur: deren Polyvalenz und Vielschichtigkeit – und als Folge davon das Bestehen mehrerer realer Möglichkeiten historischer Wirksamkeit sogar in der Richtung einer einzigen geschichtlichen Entwicklungstendenz.

Die Frage, auf welchem Weg ein bestimmtes historisches Problem der Lösung entgegengebracht werden soll, ist seit jeher die zentrale Frage geschichtlicher Aktivität. Und gerade deswegen, weil es sich hier weder um eine einfache Gesetzmäßigkeit noch um einen eindeutig faßbaren Determinismus handelt, gewinnt die Frage der geschichtlichen Gesetzmäßigkeit (unter Einschluß der – verwandten – Kategorien der historischen Möglichkeit, Freiheit usw.) entscheidende Bedeutung für die materialistische Geschichtsinterpretation. Dies ist nun aber wieder seinerseits ein Grund, weswegen die menschliche Sinnggebung in bestimmten geschichtlichen Situationen sowie das Bewußtsein davon ebenfalls von vorrangiger Bedeutung für die historische Strebsamkeit des Menschen ist.

So wie der Mensch das Wesen ist, das seine eigenen gesellschaftlichen Verhältnisse schafft, Produktivkräfte und entsprechende Beziehungen entstehen läßt, die Natur und sich selbst verändert – so schafft er auch sein eigenes Bewußtsein von seinen Verhältnissen, Konflikten und Lösungen bestimmter Situationen. Mit seinem Bewußtsein nimmt er auch seine Aktion vorweg, so daß – historisch gesehen – das Bewußtsein, so sekundär es zuweilen auch sein mag, im Hinblick auf die geschichtliche empirische Realität auch primäre Bedeutung zu gewinnen vermag.

Sein und Bewußtsein sind weder ontisch noch historisch identisch. Ontisch geht das Sein der Natur dem Sein des Bewußtseins voraus. Geschichtlich ist das Sein des Bewußtseins Ausdruck des gesellschaftlichen Seins, sinnhaftes gesellschaftliches Sein, weil das Bewußtsein, wie bereits gesagt, ein bewußtes Sein ist. Das historische menschliche Bewußtsein ist jedoch im Verhältnis zu seinem Sein weit selbständiger und spezifischer bestimmt. Die Aktivität des Bewußtseins ist nur eine andere Seite der Aktivität menschlicher Praxis; der Mensch aber vermag seine Praxis, demzufolge auch sein geschichtliches Wirken nicht anders vorwegzunehmen, als durch sein Bewußtsein und deshalb ist ja auch die Kategorie der Zukunft eine wesentliche und grundlegende Kategorie menschlicher historischer Praxis – wie das im übrigen von einigen zeitgenössischen Philosophen auch mit Recht betont wird.

Hier ging es mir nur darum, hervorzuheben und darauf aufmerksam zu machen, in welchem Maße die Deutungen des Bewußtseins als Epiphänomen materieller Verhältnisse völlig undialektisch verfahren und damit die vielschichtige Strukturiertheit gesellschaftlicher Beziehungen verfehlen. Da alle Seiten des menschlichen Wesens für dessen geschichtliches Leben konstitutiv sind, hat die Unterschätzung welchen Elements auch immer notwendigerweise entweder einseitige Mechanismen und Ontologismen oder aber Subjektivismen und Voluntarismen zur Folge.

Für die fortschrittliche geschichtliche Wirksamkeit des Menschen, nicht nur heute, sondern auch in jeder künftigen Lage, ist die adäquate Betrachtung und Erfassung des vielschichtigen, polyvalenten gesellschaftlichen Organismus eine Lebensfrage ersten Ranges. Die materialistische Geschichtsauffassung hat zweifellos eine neue Etappe in der Entwicklung des menschlichen Bewußtseins vom historischen Prozeß eröffnet. Jede weitere Entfaltung dieser Konzeption ist jedoch nicht möglich ohne das Verständnis der Rolle und der Zentralstellung des anthropologischen Momentes in dieser Konzeption.

DIE STELLUNG DER ETHIK IM MARXISMUS

Agnes Heller

Budapest

Eine jede bedeutende gesellschaftliche Bewegung sieht sich früher oder später den zentralen Fragen der Ethik gegenübergestellt. Sobald sie nicht auf der Grundlage der reinen Spontaneität steht, sondern eine Theorie oder Ideologie – und eine darin eingebettete Perspektive – an ihre Anhänger vermittelt, sobald sie eine bewusste Hingabe erwartet, nimmt sie irgendeine – positive oder negative – Stellung zur sittlichen Tradition ein. Die Tatsache jedoch, daß eine bedeutsame Bewegung über längere Zeit der Stellungnahme zur Moral nicht entraten kann, bedeutet bei weitem nicht, daß Ausdehnung und Bedeutung der Bewegung, ihre die Menschen mit sich reiße Kraft und die Ausarbeitung ihrer Ethik in einem direktem Verhältnis zueinander stünden. Dies wird gerade dann augenfällig, wenn wir die Entwicklung der sozialistischen Bewegungen untersuchen. Der Marxismus besteht und wirkt schon seit einem Jahrhundert, er reißt Massen mit sich, er ist mehr oder weniger und in verschiedenen Ausprägungen die übernommene Weltanschauung von Bewegungen und politischen Faktoren, die die Welt formen, ohne daß jedoch die Probleme der Ethik – selbst bei seinen bedeutendsten Vertretern – eine über das Aphoristische hinausgehende Aufhellung erfahren hätten. Die Ethik hat jedoch ihren Platz im Marxschen Gedankensystem – auf eine diesbezügliche Analyse werden wir noch zurückkommen. Die Aufklärung dieser weißen Stelle wurde heutzutage zum Postulat.

Wenn wir jedoch die Tatsache festhalten, daß eine Bewegung von weltgeschichtlichem Ausmaß – deren übernommene Theorie im Prinzip auch die moralische Fragenstellung enthält – über ein Jahrhundert keine Ethik ausgearbeitet hat, so ist die Feststellung dieses Tatbestandes nicht ausreichend. Hier muß auch auf die Frage »Warum?« geantwortet werden.

Das Fehlen der Ethik bei einer Bewegung bedeutet natürlich nicht das Fehlen ihrer Moral, ja selbst nicht das Fehlen ihres Sittenkodexes. Diese drei Faktoren hängen jedoch in irgendeiner Form

miteinander zusammen. In der Moral bzw. den Sittenkodices der gegebenen Bewegungen, in deren Inhalt und Funktionen können wir mehr oder weniger die Antwort auf die Frage erhalten, warum die gegebenen Bewegungen eine Ethik oder keine Ethik haben und warum diese Ethik eine solche ist, wie sie ist.

Kodex und Ethik können zueinander in einem indirekten Verhältnis stehen. Werden Wahl und Handlung durch fixe Kodices gelenkt, dann ist die *Sicherheit* der menschlichen Wahl relativ groß, und der moralische Inhalt der gegebenen Wahl ist für ihn den Menschen nie problematisch. Zugleich ist sie in geringerem Maße individuell, sie basiert weniger auf dem individuellen persönlichen Risiko, ist nicht dynamisch, also zum Abtasten des »Neuen« unfähig. Die Sicherheit der in einer konkreten Situation zustandekommenden Wahl wird durch die Ethik bei weitem nicht in jedem Falle gesteigert, sie kann sie sogar das Aufzeigen der moralischen und sonstigen Widersprüche einer gegebenen Situation beeinträchtigen. Die Wahl wird nicht erleichtert, sondern der alternative Charakter der Situation und die relative Individualität der Wahl werden angezeigt und bewußt gemacht. Sie erteilt auf die Frage nach dem moralischen Inhalt und den Möglichkeiten der Situation *Antwort*, jedoch nie einen konkreten *Rat*.

Eine Bewegung arbeitet in dem Falle eine Ethik aus – sie ermöglicht in dem Falle die Ausarbeitung der ethischen Relationen ihrer Theorie – wenn ihre Moral, ihre moralischen Belange eher zur Ethik als zum kodexartigen Handeln Affinität besitzen. *Welche* jedoch ihre moralischen Belange sind, das hängt in weitgehendem Maße auch von anderen Faktoren ab. Zählen wir einige solche Faktoren auf.

a. Eine Ethik kann nur in solchen Bewegungen zustandekommen, die sich selbst nicht als *absolut* betrachten, sondern sich als Verhältnisfaktor im ganzen System anderer Bewegungen, der gesamten Gesellschaft bzw. Geschichte sehen.

b. Möglich und notwendig ist die Ausarbeitung einer Ethik an der Stelle, wo die Spontaneität bzw. das Spontaneitätsbewußtsein der Entwicklung einer Bewegung unterbrechen wird. In solchen Epochen, wo die Geschichte – und innerhalb der Geschichte die gegebene Bewegung – glatt und ohne Erschütterungen verläuft bildet sich die Spontaneitätsideologie heraus: die Außerachtlassung der Bedeutung der menschlichen Wahl und das dementsprechende bürokratische Verhalten. Deshalb tritt die Ethik – natürlich als die Theorie von gegebenen Bewegungen – einerseits in revolutionären, also positiven Krisenepochen, andererseits beim Hervortreten vor neuen Widersprüchen in der gegebenen Bewegung, also in negativen Krisenepochen, in den Vordergrund.

c. Möglich und notwendig ist die Ausgestaltung der Ethik dann, wenn innerhalb einer Gemeinschaft die individuelle Praxis und damit die Rolle der individuellen Entscheidung zunehmen. Insbesondere dann, wenn die Individuen massenhaft in Situationen geraten, in denen für ein Handeln im Sinne des Kodexes keine Möglichkeit besteht.

d. Endlich sind für die Ausgestaltung der Ethik einer Bewegung Bewußtsein, Selbsterkenntnis und Selbstkritik der gegebenen Bewegung erforderlich. Das ist nicht gleichbedeutend mit der Erkenntnis der geschichtlichen Relativität, sondern vielmehr eine bewußte Konfrontation mit den Widersprüchen der Bewegung selbst, die den Individuen auch in Form von moralischen Widersprüchen erscheinen.

Die in obigen Feststellungen benutzten Worte »möglich« und »notwendig« sind nicht von identischer Qualität. Die »Möglichkeit« ist nämlich unbedingt, die »Notwendigkeit« ist jedoch vorausgesetzt, selbst der Gegenstand einer Alternative.

In der Entwicklung des marxistischen Sozialismus (auf die nicht-marxistischen sozialistischen Bewegungen bezieht sich dies noch in erhöhtem Maße) waren diese vier Bedingungen weder in ihrer Gesamtheit, noch in ihrer Mehrzahl anzutreffen.

In der Entwicklung der marxistischen Bewegung können wir annähernd folgende Etappen unterscheiden: a) Die Ausgestaltung des Marxismus bei Marx, die 48er Revolutionen und die Epoche der I. Internationale, b) Die II. Internationale, bzw. der Marxismus der Klassiker der Sozialdemokratie, c) Die Renaissance der Marx'schen Revolutionstheorie zu Beginn des 20. Jahrhunderts bis ungefähr zur endgültigen Etablierung der Sowjetgesellschaft (Lenin und der Leninismus, Luxemburg, Jaurès, Gramsci, Lukács; »Geschichte und Klassenbewußtsein«, unter einem bestimmten Gesichtspunkt Pannekoek und Otto Bauer, um unsere Beispiele aus den Bewegungen verschiedener Nationen zu nehmen), d) Die Epoche und der positivistischmanipulative Marxismus des Personenkults, e) Die der vorangehenden sich widersetzenden Richtungen insbesondere in den letzten zehn Jahren, Versuche einer zweiten Renaissance des Marxismus. – Wir behaupten, daß die »Verheißung« und zugleich das Postulat einer Marx'schen Ethik dreimal in Erscheinung getreten sind: bei Marx selbst, nachher in der revolutionären Erneuerungsperiode im 20. Jahrhundert, und endlich in unseren Tagen.

Wenn wir jene Faktoren überblicken, die die Entstehung der Ethik einer Bewegung ermöglichen, so ist es für uns leicht einzusehen, warum diese Möglichkeit weder in der Epoche der II. Internationale noch in der des Personenkults bestand. Die Arbeiterbewegung des ausgehenden 19. Jahrhunderts isolierte sich mehr oder weniger von der Gesamtheit der Gesellschaft, stützte sich in erhöhtem Maße auf die Spontaneität und orientierte sich zu gleicher Zeit nach wirtschaftlichen Faktoren; so ist es natürlich, daß die Praxis, insbesondere ihre individuellen Motivationen, ferner die Heterogenität der Wertsysteme aus ihrem theoretischen Blickfeld gerieten. Aus alledem geht hervor, daß die Moral eindeutig als Klassenmoral – noch dazu als unbedingtes und geschlossenes System – gedeutet wurde, daß man sie unmittelbar aus den Bedürfnissen und Interessen ableitete, ferner daß die moralischen Motivationen biologisiert wurden. So gelangten sie eher in die Nähe des durch Darwin ergänzten Holbach als zum Ausgangspunkt von Marx. Ein charakteristisches Beispiel hierfür ist die Ethik Kautskys,

wir könnten uns aber auch auf die Studie Lafargues, die die Entstehung der moralischen Begriffe analysiert, berufen; selbst Engels »wandte« – in einigen Kapiteln des Anti-Dühring – die Egoismus-Theorie der Aufklärung einfach auf die Klassenanalyse an. Die evolutionäre Entwicklung der Periode, die ohne größere Erschütterungen verlief, hatte aber diese Bewegung mit ihrem Mangel an einer eigenen Ethik nicht konfrontiert.

Der Marxismus der Epoche des Personenkults übernahm fast unverändert die Moral-Interpretation im Sinne von Kautsky-Plehanov, natürlich mit einigen Ergänzungen. Den Positivismus der Erwähnten kombiniert er nämlich mit nicht wenig Voluntarismus, und paart sie mit allzu steifen und engen Kodices. Diese Mischehe entspringt von neuem der Eigenart der gegebenen Bewegung. Der Faktor der Isolation blieb bestehen, er wurde sogar noch programmatischer als zur Zeit der II. Internationale, die Möglichkeit der wirklichen Praxis – innerhalb der Bewegung – wurde auf ähnliche Weise eingeengt. All dies war mit einem kollektiven Aktivismus gepaart, in dem die Spontaneität fast gar keine Rolle spielte, und in dem das Bewegungsfeld des Individuums ganz eingeengt, der Inhalt seiner Handlungen vom bereits erwähnten Sittenkodex vorgeschrieben wurde.

Wie wir bereits erwähnten: im ersten Viertel des 20. Jahrhunderts meldete sich erneut das Bedürfnis nach einer Ethik. Nicht nur infolge der revolutionären Situation, sondern auch infolge der Krise der Sozialdemokratie, in der die Wahl zwischen zwei verschiedenen Bewegungen, zwei oder mehreren Wegen offenstand. Dieses Bedürfnis empfanden Lenin und Jaurès am stärksten; bei weitem nicht zufällig gerade sie, die die Arbeiterbewegung – wenn auch unter verschiedenen Bedingungen und auf ganz verschiedene Art – von den gesamtgesellschaftlichen Problemen und Konflikten nicht isolieren wollten. Die Schrift Lenins »Was tun?« stellt gewissermaßen programmatisch die Kategorie der Praxis auf ihren Platz, ferner die Alternative und die Rolle *emes jeden Individuums* bei der Ausgestaltung und Verwirklichung der Alternativen, im Wieso der Verwirklichung.

Wir können uns an dieser Stelle nicht der eingehender Analyse der einschlägigen Erörterungen dieser Epoche widmen. Wir müssen nur feststellen, daß trotz dieses Ansatzes die Ausarbeitung der marxistischen Ethik auch hier nicht zur zentralen Frage wurde. Wahr ist: neben Praxis und Alternative tauchten noch andere wichtige Kategorien und Probleme am Horizont der Theorie auf: so die gesellschaftliche und ethische Funktion der Gewalt, ethische Widersprüche der Spontaneität und der Bewußtheit, das Verhältnis zur moralischen Tradition (das Wertproblem); so die konkrete Anwendung der Marxschen Feuerbach-These, die das Dilemma von »Erzieher« und »Zögling« analysiert, demzufolge die Gesellschaft stets von den Menschen umgestaltet wird, die vorhanden sind, was jedoch – obwohl nicht notwendigerweise – stets die Möglichkeit der Deformierung einschließt; ferner die Ansicht daß die Umgestaltung der Gesellschaft nur ein Mittel zur Humanisierung des

Lebens sei, die nicht mit einem Male verwirklicht werde, sondern in einer permanenten Revolution usw. – diese Theorien schlossen sich jedoch nicht zu einem einheitlichen Ganzen zusammen (oder nur übergangsweise und in wenigen Beziehungen); nicht nur deshalb, weil hier für »keine Zeit war« (für die »Forderung des Tages« ist immer Zeit vorhanden) sondern deshalb weil de facto nicht dies die »Forderung des Tages« war.

Es geht aus vielen Analysen – ich erwähne hier nur die von Marcuse – hervor, daß die Revolutionen des beginnenden Jahrhunderts noch immer die »Revolutionen des Hungers« waren. Die Erlangung der Macht, die Beseitigung des Elends und der brutalen Unterdrückung, die Organisation der Wirtschaft – das waren, und mit Recht, »die Forderungen des Tages«. Die ethischen Probleme erschienen nur marginal; so wie in den früheren Zielsetzung erhaltene moralische Momente, als die *Perspektive* inhaltlich charakterisierende und auf diese Weise die Handlung unter anderem motivierende Werte.

Die heutige Situation ist jedoch grundlegend anders. Vor allem: die tragischen und schrecklichen Ereignisse der vergangenen Epoche ließen klar erkennen, was geschehen kann, wenn wir aus den Bereichen der Politik und der Wirtschaft das moralische Motiv verbannen, wenn wir diese von der Tendenz der Humanisierung abstrahieren, wenn wir auf jedem Niveau der Wirklichkeit die individuelle Entscheidung verhindern und die individuelle Verantwortlichkeit aufheben. Zweitens: jene gut manipulierten Gesellschaftsordnungen – in Europa und Amerika –, die ihrer ganzen Bevölkerung einen relativ annehmbaren und ständig steigenden materiellen Wohlstand bieten, verlangen eine neue Formulierung der Frage von »Was tun?« Die Loslösung bzw. Befreiung vom wirtschaftlichen Elend erhält in »Was tun?« eine zweitspäter drittangige Rolle. Jetzt müssen nicht mehr die Voraussetzungen des menschlichen Lebens geschaffen werden, um *nachher* das menschliche Leben entstehen zu lassen, sondern die Erschaffung des menschlichen Lebens selbst wird unser *unmittelbarstes Tun* sein. Das Bewußtsein des Anspruchs auf das menschliche Leben ist in den Menschen nur ebenso potentiell vorhanden, wie das Bewußtsein des Anspruchs auf die Aufhebung des Elends zur Zeit der Revolution des Elends vorhanden war. Lassalle sprach über die »verfluchte Bedürfnislosigkeit« der Arbeiter.* Jetzt wurde die »verfluchte Bedürfnislosigkeit« im Hinblick auf die *Ganzheit der menschlichen Lebensführung* zum Problem. *Hier* muß das neuartige Klassenbewußtsein den *Anspruch* wecken und formulieren, damit er zu einer Kraft werde, die die Welt verändert. Die Entfaltung und Ausgestaltung dieses neuen Anspruchs ist jedoch komplizierter als die des alten. Und darin gelangt die Ethik zu einer zentralen Rolle – wenn sie diese Rolle überhaupt übernimmt. Weil dies nicht nur implizite ein ethisches Moment enthält: *die Bewußtmachung des neuen Anspruchs ist zugleich auch die Bewußtmachung von ethischem Wert und*

* Im 20. Jahrhundert sind die Arbeiter – im Sinne Lassalles – schon bei weitem nicht »verflucht bedürfnislos«.

Verhalten. Marx sagte: während die Menschen die Welt verändern, verändern sie auch sich selbst; wir verfälschen nichts an diesem Gedanken von Marx wenn wir ihn folgendermaßen umkehren: nur dann können wir die Welt verändern, wenn wir dabei auch uns selbst umgestalten.

Hier kommen wir zu einer unserer Anfangsthesen zurück: die Ethik hat ihren *Platz* in der Marxschen Gedankenwelt. Wir möchten nur mit einigen Worten darüber sprechen, wo und was für ein Platz das ist.

Marx interpretiert die Gesellschaft – wie allbekannt – als Praxis, als Einheit von Sein und Bewußtsein, in welcher die allgemeinsten Umrisse der Handlungsmöglichkeiten durch den Grad der Unterwerfung der Natur, den Grad »der Zurückweichung der Naturschranke« gegeben ist. Die Menschheit erschafft sich selbst aus einer Welt, die bereits vor der Menschheit existierte; die Geschichte der Menschheit ist die Geburt und Entfaltung der Freiheit, in der die Menschen die Naturnotwendigkeit stets von neuem und in wachsendem Maße in ihre eigene Freiheit verwandeln, ohne daß sie ihr notwendig-natürliches Wesen aufheben. Marx gibt uns also eine konsequente Deduktion des Gedankens der *Immanenz*. Die Motivationen der Menschen sind de facto stets immanent: sie sind sich dessen jedoch nicht – oder nicht ganz – bewußt. In der Weise und in dem Maße, wie in der Menschheit (bzw. in den einzelnen Menschen) diese Immanenz und die *aus ihr entstehende* Alternative und Macht bewußt werden, wächst das *Freiheitsbewußtsein* der Menschheit (und der einzelnen Menschen). Dieser Gedanke dürfte auch die allgemeinsten Konturen der Marxschen Ethik enthalten. *Die Moral ist immer immanent, die Menschheit – als freie Menschheit – kann jedoch nur mit dem Bewußtsein der moralischen Immanenz zum Selbstbewußtsein erwachen*, was – wir wiederholen – in Gesamtheit und auf einmal die Bewußtmachung von Diesseitigkeit und ständiger Selbstschöpfung bedeutet. Darin würde ich den *prinzipiellen* Gegensatz zwischen der Marxschen Ethik und religiöser Ethik erblicken, vollkommen unabhängig davon, ob sie bei Beurteilung der einzelnen Werte zu einer gegensätzlichen, ähnlichen oder identischen Folgerung gelangen.

Wie wir gesagt hatten: bei Marx weist der Grad der »Zurückweichung der Naturschranke« (was ebenfalls die Resultante menschlicher Zielsetzungen ist) auf den Bewegungsraum der Menschheit und innerhalb dessen auf den Bewegungsraum von Integrationen, Nationen, Klassen, Schichten und Individuen hin. Dieser Bewegungsraum kann weit aber auch eng sein, je nach seiner Abhängigkeit von verschiedenen Epochen, Schichten, Individuen, und Integrationen. Mag er weit oder eng sein: er enthält stets *Alternativen*, und das Ergebnis entfaltet sich nur nach erfolgter Wahl unter unendlich vielen Alternativen. Die *relative Autonomie* der menschlichen Handlung ist meines Erachtens der zweite Ausgangspunkt der Marxschen Ethik.

Die relative Autonomie bedeutet – für das Individuum – zweierlei. Einerseits ist sie Möglichkeit und zugleich auch Postulat, daß

es sein eigenes Schicksal und – mittelbar und unmittelbar – das Schicksal seiner Integration, der ganzen Menschheit aktiv gestalte. Andererseits ist sie Möglichkeit und zugleich auch Postulat, daß es allem Rechnung trage, was notwendig sei, also besonders jenen Fakten, bei denen ohne Abwägung ihres »Geradesoseins« jedes aktive Verhalten in leere Moralität oder unfruchtbare Träumerei ausartet. Das Verhalten von *Prometheus* und *Epikur* symbolisieren also *gemeinsam* für Marx das fruchtbare Verhältnis zu den Alternativen.

Bei Marx ist also die Moral das Verhältnis des gegebenen Individuums zu seinen konkreten Umständen und Möglichkeiten. Deshalb wies er stets hochmütig jene ab, die die Umstände selbst mit der Terminologie der Moral schildern wollten. Er protestierte energisch dagegen, als seien die Begriffe von »Kapitalist« und »Arbeiter« durch die Begriffe von »Böse« und »Gut« ersetzbar, er protestierte auch gegen eine Charakterisierung der Gesellschaft der Zukunft durch moralische Begriffe. Das heißt nicht, daß er unter diesen Umständen die *Werte* oder gar die *Anhäufung der Werte* bestritten hätte. Die angehäuften gesellschaftlichen, anthropologischen Werte hielt er jedoch nicht an und für sich für moralische Werte; diese sind weiter und enger, auf jeden Fall jedoch – im Vergleich zur Moral – heterogen. Im *Verhältnis* zu ihnen, in der Wahl bzw. Ablehnung der die Entfaltung des humanen menschlichen Wesens fördernden Werte, im Festhalten am gesteckten Ziel, in der Art des Festhaltens usw. offenbart sich die Moral. Nur aus dieser Konzeption konnte die Kategorie des zu früh gekommenen Revolutionärs entstehen (im Briefwechsel über das Sickingen-Drama Lassalles), bei der die menschliche Größe der Tat weder durch die reine Motivation, noch durch die bloße Folge angezeigt wird, sondern dadurch, daß der Held eine Sache übernimmt – und für eine Sache einsteht –, in der die bewußte Vertretung der gesamten menschlichen Werte verkörpert ist, menschlicher Werte, die er unter den gegebenen Verhältnissen nicht verwirklichen konnte, die jedoch trotzdem in eine – humane – Perspektive der menschlichen Entwicklung fallen.

Aus alledem folgt, daß die Moral bei Marx keine besondere Sphäre hat. Fast eine jede menschliche Handlung hat eine moralische Bezogenheit, keine davon ist jedoch rein ethischer Natur. Die Moral signalisiert das objektive Verhältnis des Individuums zu seinem Genus (das Verhältnis zu Wertinhalten), jenes Niveau, auf dem dieses Verhältnis zum Ausdruck kommt (wie bewußt das Individuum das Gattungsmäßige übernimmt, inwieweit es ihm seine eigene Partikularität unterordnet, in welchem Maße die Moral zum Motiv seiner Handlungen wird), ferner auch die moralische »Klugheit« (inwieweit es die Konflikte der Wertinhalte erkennt, wie es in den einzelnen Situationen urteilen und wählen kann, in welchem Maße es seine Prinzipien – ohne sich der Situation anzupassen – »anwenden« kann), endlich die Kraft, Ausdauer und Sicherheit des Charakters.

Auch in der Moral deckt Marx die *Entfremdung* auf. Wenn die Moral als selbständige Sphäre erscheint, so handelt es sich um eine entfremdete Moral. Dann stehen ihre Postulate der Partikularität unbeweglich gegenüber und die Moral zerstampft das Individuum (mag es sich auch mitunter spontan unterwerfen), gerade so wie das Recht oder der Staat (s. seine Analyse über Fleur de Marie). Die Moral ist jedoch auch dann und insoweit entfremdet, wenn die Interessen der Integration (in erster Linie der Klasse) für die Individuen – die zur gegebenen Klasse gehörenden Individuen – zu »natürlichen« moralischen Postulaten werden. Der Kommunismus muß – als Bewegung – dahin führen, daß diese Klassen-(Schicht-)Determiniertheit aufhört, daß die gattungsmäßige Motivation der Wahl sich von dem Heranwachsen an die Schicht-Interessen der konkreten Integrationen löst und sich in ein Heranwachsen zur Menschheit, zum Gattungswesen *unmittelbar* verwandelt. Die Entfaltung des gattungsmäßigen Wesens, die Humanisierung der menschlichen Umstände wird solchermaßen zugleich auch zur Aufhebung der moralischen Entfremdung: die Eroberung eines größeren individuellen Bewegungsraumes, in welchem die auf dem Niveau der Ethik (und nicht der abstrakten Moral) zu treffende Entscheidung für jeden und für immer ermöglicht wird.

Mögen wir auch einen skizzenhaften Überblick darüber gegeben haben, daß der Ethik im System des Marxismus ein *Platz gebührt*, und wo dieser Platz ist, so müssen wir noch etwas erklären. Warum sprachen wir von der Ethik der sozialistischen *Bewegungen*, warum nicht einfach von der Marxschen Ethik? Warum könnte jemand diese Ethik aufgrund der philosophischen Theorie von Marx nicht ausarbeiten, genauer: warum könnte nicht ein »Marxologe« eine marxistische Ethik schaffen?

Es gilt – in geringerem oder größerem Maße – für jeden Philosophen daß er seine Gedanken erleben muß; die erlebten Gedanken sind keine philosophischen Gedanken. Noch mehr Gültigkeit hat das für die Ethik – vor allem jedoch für die marxistische Ethik. Die marxistische Ethik ist auch selbst Praxis: sie kann nur dann existieren, wenn sie auf irgendeine Weise oder in irgendeiner Form sich verwirklichen kann. Eine – wenn auch auf der Grundlage von Marx ausgearbeitete – Ethik, die sich – passiv – einer manipulierten Welt gegenüberstellt, kann höchstens der zeitgemäße Ausdruck des »unglücklichen Bewußtseins« sein. Die Marxsche Ethik kann die moralische Bewußtmachung nur jener Bewegung sein, die sich selbst (und dadurch die Menschheit) humanisiert. Und deshalb hängt die Ausarbeitung der Marxschen Ethik nicht einfach nur von richtigem Verständnis oder der Ausdeutung der Marxschen Texte ab, sondern von *der Entfaltung einer solchen Bewegung*, deren *Ethik diese Ethik ist*. Für jene, die jetzt an der Marxschen Ethik arbeiten, die die erwähnte »weiße Stelle« ausfüllen wollen, existiert nur eine einzige Perspektive: das erneute Aufeinandertreffen der Aktivität von revolutionärer Bewegung, Menschen, Massen (noch dazu der sich selbst humanisierenden, die Welt umgestaltenden Aktivität) und der Marxschen Theorie. Das

Bedürfnis nach einer Marxschen Ethik hatte also die neuartige »verfluchte Bedürfnislosigkeit« geschaffen, die fruchtbare Marxsche Ethik kann sich jedoch nur mit dem Schwinden und der Aufhebung dieser »verfluchten Bedürfnislosigkeit« entfalten.

Erinnern wir uns jedoch an die einleitenden Feststellungen unseres Gedankenganges. Wir sprachen dort davon, *wann* eine Bewegung eine Ethik ausarbeiten kann. Wir wiederholen in Kürze: wenn sie sich nicht als absolut betrachtet, wenn ihr Spontaneitätsbewußtsein aufhört, wenn innerhalb der Gemeinschaft der Raum der individuellen Praxis sich vergrößert, wenn sie über Bewußtsein, Selbsterkenntnis und Selbstkritik verfügt. Wir bezweifelten jedoch nicht, daß – sollten diese Faktoren mehr oder weniger fehlen – eine Bewegung sich trotzdem entwickeln, Erfolge erreichen und ihren Masseneinfluß erhöhen kann (z. B. die Zeit der II. Internationale in der Geschichte der Marxistischen Bewegungen). Eine die Gesellschaft im Marxschen Sinne verändernde Bewegung kann heutzutage jedoch ohne diese Faktoren nicht bestehen. Es ist nunmehr nicht nur von den Postulaten der Ethik bzw. der marxistischen Ethik, sondern von den allgemeinen Postulaten der im Marxschen Sinne kommunistischen Bewegung die Rede

THE DIALECTICS OF NATURE AND THE AUTHENTICITY OF DIALECTICS

by *Miladin Životić*

Beograd

Before we can answer the question of whether and how the *dialectics* of nature is possible we must first put the question what is the authentic use of the concept of *dialectics*, what is the theoretical justification for certain concepts of *dialectics*. For the ways in which the concept is used and understood differ greatly. It is sometimes defined as a theory dealing with the most general laws of the objective world *in itself*; sometimes as a theory of the most general laws of the objective world as they are changed by practice; it is sometimes presented as the general methodology of *scientific* practice; or else as the theoretical basis for understanding humanistic reality; etc.

The concept of dialectics prevailing today is dialectics as the most general methodological base of science, a theory of the most general principles of *scientific* practice and of reality changed by practice. The other two conceptions of dialectics mentioned above are, in most cases, interlinked: according to those who hold them dialectics is a general philosophical theory and method which formulates the most general principles of scientific practice, i. e. the principles to which the most general relations developed by scientific practice in the objective world correspond.

This view deserves special attention because it is advocated by certain Yugoslav philosophers.

Is *dialectics* such a general, philosophical theory and method whose principles spring from *scientific* practice, and is this specially scientific practice both a *causa essendi* and *causa cognoscendi* of dialectical principles?

In what sense are dialectical principles applicable to special sciences? Do they serve scientists in their procedures and research as theoretical instruments for solving special scientific problems? Do these principles allow philosophers alone to draw conclusions from the results of scientific practice about the most general relations of reality that have been created by this practice?

The conception of dialectics as a general philosophical theory and method is not authentic unless it embodies the following principles: 1. the principle of totality; 2. the principle of historicity; 3. the principle of negativity; 4. that all these principles are only special forms in which the »core of dialectics« appears, i. e. the principle of the unity of opposites.

ad 1. The principle of *totality* is essential for understanding the authentic meaning of dialectics.

If dialectics is a method of philosophical theory (and it did come into being as a method of philosophical theory), it appears as a method of solving the question of the meaning of the *totality of reality*.

Kant regards *transcendental dialectics* as a method of solving the meaning of the totality of reality: dialectics shows here why the ideas of reason, ideas of reality as a totality (the consciousness of reality as a totality is called by Kant reason /Vernunft/ in contrast to the understanding /Verstand/ through which we cognize the *special* relationship between individual objects, phenomena and processes of reality) must be conceived as regulating principles of our practical activity, rather than as constitutive laws of reality.

In changing Kant's negative dialectics into a positive theory of the development of reality, *Hegel* adopted Kant's view that dialectics is the theory and method of reasoning, which poses and solves the question of the meaning of the totality of reality. Using the *antinomy* of ideas as the basic principle for explaining the trends and development of reality, Hegel changed the principles of transcendental dialectics into constitutive laws of the development of reality and into the method of the cognition of this development: according to Hegel one can reach the truth about reality only if reality is regarded from the point of view of absolute consciousness, i. e. from the point of view of the highest form of the development of self-consciousness; the clue for the knowledge of the development of the totality of reality is in understanding the manner in which absolute consciousness (self-consciousness) becomes objectified in the objective world. Marx had a very high opinion of this principle of Hegel.

In contrast to positivistic attempts (in the 19th century) to reduce the philosophical quest for the meaning of totality to a generalization of the results of special sciences, Marx's dialectical philosophy, which developed on the best traditions of classical German philosophy, was a humanistic criticism of the objective world; Marx's dialectics was concerned with the meaning of the totality of reality from the point of view of man and his generic essence (from the point of view of self-consciousness). Marx's dialectical philosophy inquires into the meaning of reality from a special aspect, i. e. from the point of view of man as a generic being, i. e. from the point of view of authentic human essence. From this aspect one does not discover scientific laws of objective reality but the humanistic profile of this reality. Only that philosophy which is concerned with the human essence of the world is authentic philosophy, is a philosophy which does not become *ancilla scientiae* and has not forgotten its task and its own particular problems.

One of the essential characteristics of the development of Marxism since Marx, has been the attempt to turn it into a *positive science*.

This conversion of Marxist philosophy into the *scientific cognition* of the existing order of things, relations between phenomena (which should have helped to determine »scientifically« the aims of the development of reality) meant and still means a way of suppressing the humanistic and critical functions of this philosophy, which has not ceased being the philosophy of our time, primarily because it introduces into the understanding of the existing world an element of critical negation of this world from the point of view of knowledge of the authentic generic human essence.

Marx's philosophy is an all-embracing theory of alienation, a theoretical criticism of an inadequate objectization (reification) of man in the modern world; unless thus understood, Marxism ceases being authentic Marxism.

Marxism, consequently, inquires into reality from the point of view of a humanistic programme of disalienation, a programme which is the realization of the historically created potentialities of a »radical human emancipation«, i. e. of the possibility to make human reality what in fact it now is not. Marxism does not restrict itself to cognition of the structure of the factual world, but is a programmatic philosophy of action which investigates the conditions and prospects for changing or humanizing the world. Totality, the totality of reality which Marxism is concerned with, is not a demand for knowledge of the existing structure of facts but a programmatic totality, a demand for the conquest of the authentic world, i. e. the world of authentic man.

One of the main tasks of contemporary philosophy is the task of preserving the authenticity of philosophy itself; and this task is identical with the struggle against man's self-oblivion. The phenomenon of self-oblivion appears when man is so deeply preoccupied with the realization of an object that he ceases being concerned with himself or with the question how he became objectified in this world, whether he is an authentic or an alienated being in this world, i. e. whether this is an alienated or humane world. The question of the meaning of the totality of reality, the authentic philosophical approach to reality as a question of the humanistic profile of reality is possible only when man seeks to know whether this world is a realization of man or whether it is his reification.

Positivistically orientated philosophies reduce the tasks of the knowledge of reality to knowledge of the existing world-order without asking what this world-order means from the point of view of authentic human essence. Positivism proclaims this question to be a metaphysical speculation. Failing to ask itself about the human limits of this world, positivism raises the existing world-order to the level of the only possible from the reality. The proclamation of scientific inquiry as the only legitimate knowledge of reality has the same meaning. If reality is exclusively what is obtained on the basis of the results of scientific practice, if special science is the only form of changing the world, if all problems which transcend these limits turn into pseudo-problems, the existing state of affairs is raised to

the level of the only possible reality. The problems of alienation – the problems of alienated work, of repressive civilization, of de-personalized personality, the problems of the »lonely crowd«, of the pragmatic spirit of our time which is interested exclusively in the immediately useful effects of its activity, all problems connected with the question whether this world is authentically human or not, disappear from the field of vision. In the existing forms of the *dialectics of nature* all these problems have disappeared, and dialectics has been reduced to a schematic generalization of the results of special sciences.

The dialectics which emerged and, with Marx, developed as a theory which seeks the *human totality* of reality, – a totality viewed from the aspect of the authentic subject, has been subjected to positivistic vulgarization; the central problems considering the unity of contrasts between the objectification and alienation in the human practical change of the world disappeared from dialectics; when it became the dialectics of nature. This conversion of a humanistically engaged dialectics into a positive science of the existing world-order had purely bureaucratic motives of maintaining the existing alienated world.

The meaning of totality cannot be developed on the basis of a generalization of the results of special scientific practice, because the result will always be a special theoretic mimesis, – an adjustment of theory to the existing, alienated world.

The question of *the meaning of totality* is the question of a radical change of the most general *basic* structures of the existing world. Just because it conceives totality in this programmatic manner, as a question of changing (humanizing) the most general structures rather than of improving individual negative effects within the framework of the existing world, Marxism differs from positivism, operationalism and pragmatism which never put the question of the human meaning of the most general existing relations of reality, restricting themselves to explaining phenomena in the partial contexts of special sciences.

Therefore Marxists who called for the authenticity of Marx's philosophy (and of philosophy in general) have always returned to the classical German philosophical tradition considering that the study of the Marx-Hegel relation is essential for understanding Marx's authentic philosophical position.

Lukacs (in his work *History and Class Consciousness*) rightly pointed out that the understanding of the concept of totality is of crucial importance for understanding Marxism. Totality is not a sum total of the scientific knowledge of objects; totality is not a generalization of special scientific results, but a question of the human meaning of reality from the aspect of the total, i. e. authentic human being as a subject of the practical change of the world. Any other explanation of the concept of totality leads to imposing the existing reality as the true reality rather than to a struggle for a radical change of it and the realization of total man.

The qualificative of the scientific nature of philosophy as the indication of the positive value of philosophical orientation is raised today. What does this qualificative mean? The highest level of the

development of what is called scientific philosophy within the framework of contemporary Western European philosophy is given in the philosophy of contemporary *naturalism*, a philosophy which seeks to solve all problems of the modern world by means of special scientific methods.

For naturalists, philosophical theory is an influence, a conclusion drawn from scientific practice and it is the theoretical basis of scientific research. Any attempt at determining the limits of special scientific knowledge is proclaimed by contemporary naturalists as malevolent. In turning philosophy into a theory which views reality »scientifically«, contemporary naturalists have been unable to include the most important problems in their field of research. »Until the naturalists«, writes John Dewey, one of their main protagonists (*Antinaturalism in Extremis*, in the work *Naturalism and Human Spirit*, Columbia University Press, New York, 1944) »apply their methods and principles to the study of such subjects as the mind, consciousness, the self etc., they will remain in a most unfavourable position.«

It is quite illusory to expect that by their scientific methods naturalists will be able to advance in the study of these problems, simply because the study of man (the mind, consciousness, the self) can never be equalized with the study of *objects*. Man can also be studied as an object by a scientific analysis of what he is now; but this does not help to obtain a complete picture of man, because man can never be completely objectified; man is a subject with creative, purposeful activity and thinking, and in order to understand his essence we must also view him from the point of view of what he can and should be, rather than only from the point of view of what he is. Naturalism (like every »scientific philosophy«) is a reductionist doctrine, because it reduces knowledge of man and reality to the cognition of what they are and not to the examination of their future dimensions as well. Naturalists insist that the knowledge of the present state of affair is the basis for foreseeing the future, and that this foreseeing the development of man and his reality, cannot transcend the limits of anticipating partial consequences and effects. Philosophical theory in »scientific philosophy« is not designed to examine how man should utilize the results of science in order to humanize himself and the world as a whole; philosophical theory does not treat scientific results as *means* or tools, which should be used in the total context of man's struggle to change the entire structure of reality and himself within it. Philosophy exists in order to accept scientifico-technical rationality of reality. That this rationality can even lead to a »revolt of human nature«, and that it can have a repressive effect on human nature, which rebels against this rationality, often in destructive ways, this the »scientific philosopher« cannot know or refuses to know.

Many humanistically orientated Marxists (and not they alone) have rightly emphasised the extremely important differences between technological rationality, which is created by scientific practice, and intellectual rationality. The facts of the contemporary world – as are for instance the existing forms of alienation at the time of the greatest flourishing of science – show that the flourishing of scientific

practice is not the only or sufficient condition for the existence of an authentically human civilization and culture.

The view that »science is its own judge« is often interpreted positivistically in this country as well. Science is its own judge only where methods of verifying the results of special scientific research are concerned. But from this it does not follow that science is the only legitimate judge of reality. Because reality is not a mere system of objects: man too is included in this reality. Thus the meaning of reality is not obtained merely by studying the immanent structures of objects, but also by studying the manner in which man is objectified, i. e. by examining the humanistic equivalents of this scientific practice.

Man can utilize scientific results humanely or inhumanely. Scientific results are thus instruments which serve man. How they should serve man is a question which is not posed within the scope of special scientific procedures. This question is posed by philosophy, which asks about the humanistic meaning of reality.

Dialectics is applicable to the study of special scientific results in this sense alone. It is not designed to provide general schematic patterns for scientific research. *In this sense*, dialectics and philosophy have never been of great use to special scientists. They could always do without this kind of dialectics and philosophy. Some of them have been the promoters of positivistic criticism of a humanistically orientated »metaphysical philosophy«, which seeks a humanistic profile of the world, when they believed that science is the only form of the knowledge of reality.

Dialectics is concerned with the scientific uses of special scientific results within the *total* context of human practice, within the scope of man's struggle to get hold of what is human around himself and within himself. This practice has never been exclusively scientific. Science is only part of total human practice.

Within the scope of the special contexts of their inquiries scientists put up hypotheses which are concerned with special, contextual situations. In posing their special scientific hypotheses, the application of dialectical principles might have seemed to many prominent contemporary scientists empty schematism and unjustified ideologization of special science simply because dialectics is not applied to science in this way. Within the scope of examining the values of its special procedures, science is its own judge. But it is not a judge of the humanistic meaning and content of its results. The judge of this meaning is philosophy which asks for what purposes these results are used. Science is not its own purpose. *Dialectics studies the instrumental character of science*; it is not the methodology of scientific practice itself. Science is a means for the humanization of the world; dialectics studies science as such a means. Those proponents of the dialectics of nature who wanted to reduce the principles of dialectics to the methodological principles of scientific research, have arrived *post festum* and have been concerned with schematic generalizations of scientific results. These schematic generalizations of scientific results do not require so much talent for speculative generalization, for placing these results under certain abstract schemes. Such »dia-

lecticians« have been highly satisfied with the scientific appearance of these schematic generalizations, but they failed to realize that the principles of dialectics have changed in their hands into their opposites: these were no longer principles, through which the reality could be realized from the point of view of totality, i. e. by which the existing could be evaluated critically, but »categories« by which they tried to copy the existing, most general structure of the world.

The problem of using scientific results is included in the problem of the relationship between total man and the results of scientific practice: the subject of scientific knowledge is a reduced subject rather than the totality of the human being; the subject of scientific knowledge is not a being for whom reality acquires the qualities of a beautiful, or ugly, reality, a good or bad reality, a just or unjust reality, etc., in other words, apart from scientific knowledge there are also intrinsic human values, i. e. moral, artistic etc. Scientific knowledge is of instrumental value in relation to the realization of these intrinsic values. Science must help achieve a humane world. Scientific truths – to use Hegel's language – appear as abstract truths. From the philosophical point of view they are abstract because they are only a part, a moment, a side of the total human practical activity. These abstractions refer to the total subject of knowledge and practice as tools, as material which should be used in the realization of those possibilities which do not emerge within the scope of special scientific research, i. e. the possibilities of creating authentic values of what is beautiful, good, humane.

The question of understanding totality (and there is no dialectics without it) cannot be a question of the generalization of special scientific results into general categories which help to discover the most general structure of the world; dialectics then loses its authenticity because it ceases to be the theoretical means for understanding the *value* profile of reality. Dialectics in the form of schematic categories which help to »discover the most general laws of the world« has most frequently been a form of a theoretical mimesis to the existing world, a theory which treated the reflection of the existing social, not natural, structure as the true idea of reality.

The positivistic orientation of dialectics (the change of dialectics into a general theory of science which means a schematic generalization of the results of science), has partly been due to the influence of the general positivistic climate of our time, a climate in which »sober« scientific positivism emerged as the result of tiredness or complete failure in face of the most important and most fateful problems of cognition of the radical aims of man's development, in face of the problems of understanding the position of alienated man in the modern class society. In addition to this positivist climate, the positivistic orientation of dialectics has been promoted by the bureaucratization of Marxist philosophy. Bureaucratic thought has eliminated the main principle of dialectics, i. e. the principle of negation, from the »list« of dialectical »laws«, because this principle helps to cognize the limits of the existing and introduces an element of the theoretical destruction of the existing. All dialectical principles – instead of being explained as principles of a total revolutionary

critical action of changing the entire existing reality, – have been changed into ontological categories which only help to »learn« (and not to destroy revolutionarily and critically) the most general structure of the world. According to Marx's view we can know reality in the degree we can change it.

To say that science is a *tool* is not by any means to degrade its status; it is only a demand to determine the whole context in which this tool ought to be applied (human totality). To turn science into the only legitimate arbiter would mean to take an instrumentalistic attitude, i. e. to change a tool into an *objective*; and, on the theoretical level, this is only a special aspect of the manifestation of alienation, for every alienation rests on turning means into objectives.

This turning is called scientism or blindness to the humanistic problems of the modern world and man.

In his *Criticism of Dialectical Reason* Sartre is, consequently, completely right when he maintains that the projection of dialectics into nature as such means »to kill dialectics«. Such projection, says Sartre (p. 670 – Gallimard, Paris) means reducing dialectical reason to analytical understanding.

There is no totalization, Sartre writes, without »understanding oneself«; and in specially-scientific knowledge (analytical knowledge) this self-understanding is absent. Therefore, as Sartre rightfully remarks, for such an ontologized dialectics the secret of the reification of man has remained a mystery.

One of the most essential characteristics of changing dialectics into schematic generalizations of special scientific practice is the reduction of reason (*Vernunft*) to understanding (*Verstand*). In his *Dialectics of Nature* Engels writes that intellectual thinking – »induction, deduction, abstraction, analysis, synthesis, etc. i. e. all means of scientific research recognized by ordinary logic – is in type exactly the same both in man and in higher animals and differs only in degree... In contrast to this is dialectical thinking – *just because it assumes the investigation of the nature of ideas themselves* – it is specific to man alone, and to him only on a comparatively high level of development (Buddhists, Greeks) ...«

Thus, according to Engels, dialectical thinking is *self-cognition*, man's cognition of himself, and it does not refer directly to the knowledge of empirical facts.

Only in the form of self-cognition (in which man takes *himself* as the subject of investigation) can dialectics be the »algebra of revolution« (Lenin), i. e. a theoretical tool for the humanization of the world.

The scientification of dialectics has led to the well-known division of dialectics into »objective and subjective« dialectics. This division of the problem of totality into objective and subjective dialectics was closely connected with the theory of knowledge in which the concept of freedom was explained as a copy of necessity. This division was only one of the forms of losing the authentic Marxist point of view, i. e. one of the forms of turning a humanistically engaged Marxist thought into a »science of the most general laws« ... in which the problem of freedom is changed into the problem of adjustment

to the existing order of things. Thus »objective dialectics« proved an extremely subjectivistic tool for inclusion into existing global structures, i. e. as a form of the neutralization of the critical spirit of Marxist dialectics.

ad 2. The changing of dialectics into a »scientific theory« which negates critical distance from the existing global structure of reality, has led to the separation of dialectics from its basic task: the investigation of the *historical possibilities* for the realization of authentic human existence. The reduction of the problem of the meaning of being to a schematic generalization of the results of special sciences has led to the separation of the dialectics of nature from the dialectics of history. The existence of two parallel philosophical disciplines, the dialectics of nature and historical materialism, proves untenable as soon as it is realized that the objective fundaments of dialectical principles cannot be found in the methods of special sciences but in man's self-knowledge. And self-knowledge is nothing but the investigation of historical possibilities of realizing the »generic being«. Human essence, what makes man an authentic, total man and his without the principle of negating the existing, i. e. without the trans-history.

Marx sees the greatest importance of Hegel's dialectics in the fact that Hegel »understands the self-creation of man as a process«, that »he understands the essence of work« and that he understands »existing man, historical man, because he is real, as the result of his own work« (Phil. – oeconomic Manuscript). »As all that is natural must come into existence, thus man too has his act of emergence, his history...« (Marx). The knowledge of human essence is possible only as the investigation of the historical act of man's creation of his authentic being. Therefore the dialectical method as a method of investigating the humanistic essence of reality is essentially a historical method, and the category of totality is a form of investigating the historical possibilities of the humanization of the world. There can be no dialectics (as a theory on the human meaning of reality, as revolutionary criticism of an alienated world in the name of human essence) unless it rests on the investigation of historical possibilities for man and his world not being what they are but what they are not, and what (on the basis of the historical results of practice) they can be.

ad 3. There can be no dialectics without the principle of negativity, without the principle of negating the existing, i. e. without the transcendence of the factual and without seeking possibilities for the existing world-order not to be what it is. The principle of negation results from the activist, projective character of human practice. In essence, it is the principle of the criticism of the existing from the position of a demand for transcending the existing in the direction of realizing historically created possibilities for its humanization.

The greatness of Hegel's *Phenomenology of Mind* according to Marx lies in the fact that it is criticism, although mystified, and in the fact that it »contains all the elements of criticism which are often already prepared and developed in a way which far exceeds Hegel's point of view« ... (Phil. – oecon. Manuscript).

Reason (Vernunft) and dialectics of reason have primarily the function of dialectical negativity; reason destroys the fixed and certain world of facts, the world of common-sense experience, of the positivistic Weltanschauung. The dialectics of negativity is a tool against logical mimesis, against adjusting theory to the given order of things. To raise the existing order of things to the level of the only possible rationality of the world is basically irrational, because it mystifies the discovery of possibilities for further changes (humanization) of the existing order of things. The principle of negativity – which helps to destroy the existing from the point of view of a normative humanism – is nothing but the cognition, and theoretical formulation, of historically formed possibilities for the realization of human essence. Dialectical principles as principles of negativity do not express any objectively existing relations but mean introducing destruction from the point of view of reason. It is through this principle that the category of totality (the formulation of general human essence) and the principle of historicism (discovery of objective possibilities formed in history) come into direct contact with existing reality.

The effect of the dialectical principle of negativity is therefore never pure destruction; this principle (as a form of the manifestation of the principle of totality – i. e. as a form of a radical humanistic programme of a *profound* change of the *entire* existing reality) is, in essence, the destruction of the existing and the construction of something new.

Particularly important is the effect this principle has in the contemporary world, in which the forces of alienation, the control of objects over man, technocracy and bureaucracy are powerfully active, and in which emerge dangerous forms of ideological false consciousness of man's forgetting his human essence, forms of passive inclusion in the system of reification, forms of theories which, together with the criticism of speculative metaphysics, reject all authentically humanistic relationship towards the existing; in these conditions the rejection or vulgarization of the principle of dialectical negativity has radical theoretical and practical consequences.

In this country too, Marxist philosophy is still in a contradictory situation, a situation it has inherited because of the existence of the positivistic layers brought by the interpretation of Marx's philosophy in the 19th and the present century; Marxism is interpreted both as a theory of alienation (revolutionary humanistic criticism of reality from the point of view of an authentically human being) and as a general theory and method of science. Many adopt both interpretations by proclaiming the theory of alienation as a separate theory and *failing to deduce* from it *all* the philosophical and epistemological premises of Marx's world outlook.

Marxism is not both a theory of alienation and a theory of knowledge which is independent from this theory . . .

ad 4. All these principles are special aspects of the essence of the dialectical principle of the unity of contrarities. Totality is the unity of contrarities. It is a *programme*, a *projection* for the realization of human essence, of an integral man and a humane world; but it is also the discovery of historical possibilities. Negativity is both destruc-

tion and construction (negation of negation); it is both, because the form of man's realization in the contemporary world are a unity of contrarities: they are also the confirmation of man (Vergegenständlichung) and alienation from his essence (Entfremdung).

This principle of contrariety has its meaning only as a principle of our *active, critical* attitude towards the world.

There can be no authentic dialectics without an authentic philosophical theory of the world, and the task of authentic philosophy (as a form of human theoretical self-consciousness) is to struggle against man's fall into self-oblivion, to return man in this world of reification to his struggle to bring about the historically emerged possibilities of disalienation. Marx's original thought came into being as a demand for a radical change of the world, for »radical human emancipation«. It is within the limits of this programme of a radical change of the world (a programme which means a form of the realization of historical human potentialities) that Marx's dialectics developed, and its principles have a meaning only as the principles of this revolutionary practical change of the existin^g.

THE INFLUENCE OF MARX'S THOUGHT IN THE UNITED STATES

by *Haward L. Parsons*

Bridgeport

When I was living in Europe in 1963-64, I talked with a Marxist philosopher who, having been in the U.S., wished to compare notes with me about his impressions there. »Do you know Professor X?« he said. »He is a progressive man, a scholar of Marxism, and a friend of socialism. I talked with him at length, and he showed me his large library of Marxist classics.« I did know Professor X, but I knew nothing about his scholarly interests in Marxism or his progressive activity. It turned out, on further conversation, that Professor Y and Professor Z were in the same category: they were men and scholars whose Marxist ideas and progressive habits had been active before and during the war against fascism but had been put into deep freeze during the cold war against communism.

How many such quiet Marxists or semi-Marxists are there today? It is hard to say. But this generation of men, who had reached their youth by the beginning of World War II, still remember the hopes and dreams of that era: the exciting experiment of Soviet communism, the Depression, the labor movement, the revolutionary unrest on the part of the unemployed in the face of abundance, the New Deal, the rise of fascism, the United Front, the alliance of western democracies and Soviet socialism against the fascist dictatorships, the formation of the United Nations Organization, and the great post-war hopes. Such memories, do not die; they are only submerged, like an iceberg in a cold sea.

The American dream, moreover, is a social and national one, and antedates the 1930's. The doctrines of the sovereignty of the people, and the right of revolution against tyranny otherwise irremediable, are old and European. But they were tried out in an unprecedented social experiment on the North American continent - the first experiment of its kind in a world that was »new« both physically and culturally to the emigrating European. To be sure, the experiment was far from perfect: it imported the ancestral

class structures and exploitations; it employed African slave labor on a large scale: it slaughtered the Indians and laid waste to the land; it was pluralistic and diverted the revolutionary fervor of poor, immigrant classes and workers by the lure of the dollar and the dream of universal freedom, equality, and opportunity. The continent was vast; many things might be tried. In the 19th century hundreds of religious and secular »Communal« societies were organized to experiment with various kinds and degrees of socialism, with varying success. A progressive literature developed (Emerson, Thoreau, Channing, Garrison, Parker, Lloyd, Whitman, Bellamy, Howells, Twain, Dreiser, Sinclair, and others) which was in part a reflex of that movement and of the enthusiasm and optimism that underlay and surrounded it. In the last part of the 19th and the early part of the 20th century, the development of industry brought forth an enlarged working class. The result was intensified class struggle in the mills and the mines, and the emergence of labor unions, labor leaders, politicians, and intellectuals who in one way or another were influenced by the doctrine of socialism as they had developed in Europe in response to the ideas of Marx and Engels and their followers. Such were, for example, Joe Hill, Daniel De Leon, Big Bill Haywood, Eugene Debs, Clarence Darrow, Thorstein Veblen, John Commons, Albion Small, W. E. B. Du Bois, and many others.

In 1912 Debs ran for the presidency on the ticket of the American Socialist Party and received almost a million votes. Twenty years later, in the midst of the Depression, Norman Thomas, the socialist, polled a like number of votes. But although the sufferings of the Depression had imbued most Americans with a restless and even revolutionary spirit, they were not, and had not even been, ideologically oriented, having left ideology behind them with the ruling classes of Church and State of Europe, and having set about to become »self-made men« as pioneers on the receding American frontier or in the business enterprises of the expanding cities. Thus during the 1930's they were prepared to accept the humanitarian goals and pragmatic, *ad hoc* methods of the New Deal. And on the other side, the Keynesian economists in government, aware of the need to save capitalism, temporarily solved the unemployment problem. And they themselves were saved from further troubles as the U. S. entered World War II, millions of soldiers were sent overseas, and jobs in war industries were opened up for all who desired them.

In the middle of the 19th century in Europe Marx did not see nationalism as a powerful force. But it became a factor in the creation of Soviet socialism; and in World War I, moreover, most workers rallied behind their own governments and fought as soldiers under the flags of their own nations. Patriotism ran high among Americans, who were idealistic, naive about the world »over there«, and adventurous. In April, 1917 the war was declared; later that year, the first Espionage Act became law. These demands for loyalty to the warring nation split the socialists, who

for some decades had been persecuted and killed in their efforts to organize unions and run political candidates. The government prosecuted some 1500 persons. The International Workers of the World was destroyed. Immediately after the war a wave of hysteria about the »Reds« swept the country. Five elected socialist representatives to the New York State legislature were denied their seats. A socialist representative from Wisconsin, elected to the House of Representatives, was twice excluded from Congress. The U. S. Attorney General, A. Mitchell Palmer, had arrested and caused to be deported 249 radical aliens; the ship in which they sailed was derisively called the »Soviet Ark«. Sacco and Vanzetti, two poor workers with anarchist ideas, were, without conclusive evidence, executed for their alleged murder of a paymaster. The new and rampant American nationalism, which drew men together in their anxiety and danger, demanded an enemy. That enemy, the ruling groups realized, was not German imperialism or militarism but socialism. Thus the Palmer raids set the ideological tone and direction of American life for the next half-century. Although many socialists and communists in the 1930's helped to form the Congress of Industrial Organizations and occupied influential positions in universities and government, it was never easy to be open about one's radicalism. The anti-Red feeling remained, but it was rendered less effective by the acceleration of progressive movements and ideas.

As we all know, the cold war was a deliberate attempt to revive the anti-communist theme in American feeling and thought. Beginning with the first bomb dropped on Hiroshima (as P. M. S. Blackett's book, *Fear, War and the Bomb* shows), American foreign policy has sought to »contain« communism – and at the same time to maximize the profits of monopoly capitalism (see Baran and Sweazy, *Monopoly Capital*) by control of the world market; to dominate the other colonial powers; to suppress national liberation movements by economic and military power; to dampen ideological dissent at home; and to spread the »affluence« accruing from such a policy among the great middle stratum of U. S. workers and so dull their dissent. This policy in its varied facets has had varied success. The cold war, through its general atmosphere of fear and through specific statutes, succeeded in retarding or freezing much independent and critical thought. Socialism and Marxism, along with other kinds of criticism and dissent, according suffered. And insofar as they have continued to live, they have lived below the surface – in the books, memories, and fragmentary dreams of scholars. Of course a Communist Party existed. But after the war it was not strong (its most effective action was its participation in the coalition of the Progressive Party). By the 1950's many youth had dropped away, and in 1956 the Soviet revelations of Stalinism produced further disaffection. Moreover, a barrage of legislation was directed at all who appeared to be communists, socialists, or »fellow travellers«. The Smith Act (1940) made it a crime to »teach the duty, necessity, desirability or propriety of overthrowing any

Government in the United States by force and violence« or to be a *member* of any society teaching or advocating the same. (The membership clause has now been declared unconstitutional.) The Labor and Management Relations Act (1947) required the signing of non-communist affidavits by labor union officials. The Internal Security Act or McCarran Act (1950) established a board and required »communist-action« and »communist-front« organizations to register with it; it made it unlawful for a communist to apply for, renew, or use a passport. (Three »communist-front« organizations and the Communist Party have been upheld in their resistance to registration; and individual registration and the passport provision have been declared unconstitutional.) The Communist Control Act (1954) required »communist-infiltrated« organizations to register with the government. The Immigration and Nationality Law (1952) made an immigrant's membership in an organization required to register under the International Security Act a ground for deportation.

These federal laws, greatly aided by the public media and the national hysteria called McCarthyism, generated a very deep antipathy against Marxism, socialism, communism, and all else associated with them. (President Eisenhower was accused by a member of the John Birch Society of serving the cause of communism; and a university professor, when he denied that he had read certain books or believed certain things, was told by his inquisitor: »Don't you know that you can be a communist without knowing that you are one?«) The McCarran Act gave rise to similar laws in 20 states and to laws outlawing the Communist Party in four states. It set the model for laws restricting voting rights, the right to hold public office, to teach, and practice law in numerous states. Loyalty oaths (where one must disclaim that he is communist, subversive, etc.) have been required of employees and teachers in at least 30 states, and many private academic institutions have followed suit. Such restrictions on Marxist thought have become so widespread during the cold war that normally it would be – and still is – occupational and professional suicide publicly to declare oneself a Marxist, let alone a communist. Even more insidious than the laws have been the repressive effects of what John Stuart Mill called »the tyranny of the majority« – the intimidation of millions of public leaders and teachers who censored themselves on controversial questions for fear of criticism and loss of their jobs.

What is the situation in the U. S. today? In the 1960's the civil rights and the peace movements have made dissent more acceptable. Their actions – in sit-in's, in street demonstrations and marches, in teach in's – have spoken more loudly than words. And they have helped to create a national atmosphere in which dissenting words might more easily be expressed and listened to. For various reasons many of the youth, who are quite active in such movements, are not ideological or philosophical and hence not Marxist; at the same time they are not opposed to Marxism. It simply does not interest them,

and many are ready to cooperate with Marxists on practical issues. The Du Bois Club, perhaps the most effective of the youth groups (and hence early in 1966 cited for a hearing by the Attorney General to be placed on a »subversive« list), is in part Marxist, stressing coalition and the radicalization of various mass movements. The Young People's Socialist Leagues steers a coalitionist approach within the Democratic Party, and is anti-communist. The »far new left« includes Trotskyites and the pro-Chinese Progressive Labor Party. In sum, Marxism or the thought of Marx as a guiding outlook and method is not a powerful movement among the politically aware and active American youth today. American youth tend to be pragmatic, pluralistic, eclectic, and non-philosophical. They shun »isms«, even humanism. The explanation for this attitude would require considerable space; but it should include a discussion of American history and of the reaction of contemporary American youth against their parents and the »old left«, the Bomb, and Stalinism.

Among the teachers and research scholars in the universities there is spreading interest in the thought of Marx. This interest has been slowly rising to the surface with the relaxation of the tensions of the cold war and the development of dissent within the nation. The Vietnam war has not throttled this interest but has on the contrary released it. Unlike the reaction during the Korean war, many men are ready to perceive and describe the Vietnam war for what it is, namely, effort of a powerful ruling class to arrest a peasant's revolution. Since 1962 the Society for the Philosophical Study of Dialectical Materialism has sponsored at least two symposia per year in conjunction with the meetings of the American Philosophical Association. These meetings, which have featured papers by American and foreign philosophers of diverse persuasions, have attracted audiences of more than 200 philosophers. In September, 1966, 2000 people attended the two-day Socialist Scholars' Conference in New York City – twice the number attending the first meeting in 1965. The Conference described itself as »an independent association – to provide opportunities for the scholarly discussion of subjects of interest to socialists«. It stated: »No one's ideological credentials will be scrutinized nor will partisan purposes be entertained.« The American Institute for Marxist Studies, founded in 1964 as »a non-profit educational, research and bibliographical institute to help foster Marxist scholarship in the United State«, to »produce a dialogue between Marxist and non-Marxist scholars«, and to »shun sectarian thinking and rigidity«, has elicited the support of 250 associates in 26 states. It publishes books, monographs, and bibliographies, and conducts symposia; and its frequent newsletter gives evidence of considerable research in Marxist thought in the U.S. The openness of the academic public to the thought of Marx is indicated by the conference at the University of Notre Dame in April, 1966, »Marx and the Western World«, to which a number of scholars of Marxist thought were invited from around the world. In December, 1966 Roger

Garaudy lectured at a dozen universities (though not without some protest by chauvinistic persons and groups) on various topics, perhaps the chief one being the Marxist-Christian dialogue. The comment of *Time Magazine*, which throughout the cold war was one of its most ardent proponents, is significant: »If so astute a theoretician as Garaudy is willing to admit Marxism's errors and its imperative need for radical up dating, Christianity and Communism may have far more to talk about than either belief would have admitted a decade ago.« (December 30, 1966)

This remark indicates that probably a large number of persons and groups are prepared to support the policy of peaceful coexistence and are ready for the dialogue between communists and non-communists which is so far advanced, relatively speaking, in Europe. Slowly the facts of the nuclear age have come home to many Americans; they have begun to realize the dangers in confrontations like the Cuban crisis and in wars like the one in Vietnam. They do not want war, and unlike the Americans of 50 years ago they accept the fact that socialism is on the earth to stay. Just as the post-war national revolutions of colored peoples in Asia and Africa have inspired the Negro protests in the U. S., so the movement of world events since 1917 has changed American thinking toward Marx and Marxism. Nothing is more convincing about a doctrine than its established practice. The emergence of the U. S. S. R. in 1917 and of a whole cluster of socialist nations since World War II – comprising altogether some one billion people – is the most formidable fact of this 50-year period. Americans as a nation have had a divided attitude toward socialism, socialists, Marxism, and Marxists during this period, ranging from chauvinistic hostility during and following World War I, then alliance and friendliness during World War II, the post-war hostility, and again cautious openness and qualified friendliness during the 1960's. This divided attitude reflects a division within American life at large, which we may define as cooperativeness vs. competitiveness. But it also reflects the new contradictions on the world stage. As the U. S. government has become separated from its own allies in Europe and Asia and has faced the threat of socialist China, it has tended to draw close to the socialist nations of eastern Europe; and President Johnson's policy of »building bridges« is an expression of a desired *détente* with those nations, which since the death of Stalin seem to have become more flexible, polycentric, and democratic.

A hundred years ago in 1867 Marx published the first volume of *Das Kapital*. But even before that time his followers in Germany, like Weitling, had brought his ideas to the U. S., and the very founders of the nation had placed the doctrines of popular sovereignty and the right of revolution at its base. Lincoln strongly reiterated these doctrines. »Labor is prior to, and independent of, capital«, he said in his annual message to Congress in 1861. And in a letter to the Workingmen's Association of New York in 1864 he declared: »The strongest bond of human sympathy, outside of

the family relation, should be the one uniting all working people, of all nations, and tongues, and kindreds.« Whitman, with his profound appreciation of the working man, the farmer, the despised and rejected, and the common man, had similar notions, as did many another progressive thinker. These men and women were not Marxists in the usual European sense; they were democrats, humanists, materialists of a kind, perhaps dialectical, believers in the earth and in man's labor and in the values of man's spirit, both individual and collective. They had a sense of classes and class struggle; but their thought had not been forged in the closed cities and shops of crowded Europe, and they ever imagined and hoped that man might escape those old-world oppressions and struggles. But they did have been much in common with Marx's thought from their revolutionary, democratic beginnings. Thus, to that degree, they did not feel the need for this thought – at least not until the industrial situation in America began to parallel that in Europe. Then it was – in the last part of the 19th century – that Marx's thought became more and more relevant, and men either fiercely opposed it or championed it. Even among its champions and among the laboring classes generally, the peculiar character of American history could not be escaped. Men tended to be pragmatic and short-term in their approach to their problems; »theory« was suspect; the important thing was to »get the job done«. Even today the rank-and-file worker in the steel mill, when asked to take an interest in the Vietnam war, will reply, »What's it to me?« Thus, in the 50 years from 1867 to 1917, the thought of Marx became only a minor ingredient among many in shaping the outlook of Americans. In 1917 that thought came as a shock to the country. Some labor leaders and intellectuals greeted it with great hope; the ruling groups regarded it with deep antagonism; and most became caught up in the »Red scare« fomented by the newspapers, or else became indifferent. Al Capone, one of the leading gangsters and free enterprisers in the 1920's, stated the view of many leading politicians and free enterprisers when he said: »Bolshevism is knocking at our gates . . . We must keep America whole and safe and unspoiled. We must keep the worker away from red literature and red ruses; we must see that his mind remains healthy.« Since during the period following World War II the once militant labor movement has been pacified and most labor leaders have accepted the premises of capitalism and the cold war, the Red-hunters have not made labor their primary target. Instead, investigators like the House Un-American Activities Committee and the Senate Internal Security Committee have attacked those persons and groups who were most active in their criticism of government policy – civil rights leaders, peace workers, Negroes, women, students, professors. And these people often held no systematic philosophy but were simply moved by strong convictions perhaps best summarized in their country's own Declaration of Independence:

We hold these Truths to be self-evident, that all Men are created equal, that they are endowed by their Creator with certain unalienable Rights, that among these are Life, Liberty, and the Pursuit of Happiness – That to secure these Rights, Governments are instituted among Men, deriving their just Powers from the Consent of the Governed, that whenever any Form of Government becomes destructive of these Ends, it is the Right of the People to alter or to abolish it, and to institute new Government, laying its Foundation on such Principles, and organizing its Powers in such Form, as to them shall seem most likely to effect their Safety and Happiness.

These critical people were not in fact engaged in altering or abolishing the existing form of government. They were simply speaking, writing, assembling, and acting to see that their government did its duty, i. e., secured the rights of its citizens who by the millions were being deprived of Life, Liberty, and the Pursuit of Happiness. Are such convictions and such actions, then, subversive? If so, then we shall be compelled to say in all logic that everyone who believes in the foundation and constitution of the United States must be subversive: and we shall be compelled to add that who persecute those striving to uphold these rights are subverters of their country. And is it not true that Karl Marx himself, with his own concepts and language, considered Life, Liberty, and the Pursuit of Happiness as indispensable values for man, and rested his political teaching on the doctrine that government derive their just powers from the consent of the governed? To this extent Americans who have learned in school and in adult experience to appreciate the Declaration of Independence already share a portion of Marx's thought without having read a line of Marx's writings. To be sure, most know little if anything about class struggle, the dialectical movement of history, Marx's theory of capitalism, base and superstructure, etc. But the humanistic, melioristic, radically democratic vision – which both Marx and the American founding fathers learned from the Enlightenment – has remained as a dim but deep conviction in the minds and hearts of most Americans. And in periods of national crisis – such as the Civil War, the Depression, and World War II – when conditions demanded that men unite in a common cause, then this vision found its clearest and most radical expression and elicited the best impulses of men. In ordinary life, however, this vision is blurred and crushed by the anxiety, individualism, and competitiveness of prevailing way of life in America.

In addition, throughout our history there have been strong anti-intellectual and anti-philosophical trends in American culture. We may mention some of the factors that have produced such trends: the *de nouveau* and pluralistic character of American culture; our lack of a widely established tradition of philosophical thought; our passing allegiance to imported thought forms, such

as those of Christianity, capitalism, and democracy; our belief in the »invisible hand« of God, the market, and the democratic process; the tentativeness, mobility, and continuous opportunism of our culture; the strong influence of English empiricism and the philosophy of enlightened self-interest; the notion that work is virtue; the belief in automatic progress; the conviction that there would always be enough material goods for everyone and enough spiritual space for all kinds of ideas and classes of men (Creve Coeur's dream); the existential reliance on a policy of expansionism at home and abroad; the paramount importance of practice and success in business, on the frontier, on the farm, and in the race for rapid upward social mobility; the relatively secure position of the ruling class; the undaunted hopes of the common people to rise, if not from log cabin to the White House then from tenement to suburb; experimentalism, *ad hoc* inventions, rough-and-ready solutions, gadgets, and suspicion of theory; the value of money and reputation; the homogeneity of convention; the spread and dominance of business morals; the influence of science, chiefly applied and technological; the reaction against all things European, including its grand philosophical visions, such as (in equal degree) those of the idealist Hegel and the materialist Marx; the repudiation of government planning, i. e., of general ideas, from on high; the puritan stress on particular individual self-assertiveness supported by a pervasive and guiding providence; until recent times, the absence of a fixed hierarchy and of special intellectual castes, and the power of the common people in shaping outlook at local levels; the absence of a protracted clash between the propertied class and the class of men concerned with human rights and values; the bigness of the country, its abundance, and its expansion, all of which prevented such a clash; the contempt for contemplation, which is associated with the uselessness of the inept man, the leisure class, and the European; the identification of radical thought, dissent, and broad social alternatives with foreign and hence »subversive« influences; the distrust of law – as well as of universal ideas and relations – except as law is thought of as made by men or, in Justice Holmes' words, as an »experiment«: the preoccupation with possessing physical goods and assets and the general unconcern with planning for the higher humanistic values. In general, neither the ruling groups nor the masses of common men have wanted or felt the need for a philosophical outlook. From time to time waves of anti-intellectual hysteria swept the country; but for the most part Americans simply dismissed the larger ideas as irrelevant and »impractical«. If Edison and Ford and Coolidge and Babe Ruth had little theoretical background in their fields – who else needed it? The fad for college education on the part of the middle class is not so much a thirst for broad and deep knowledge as an anxious quest for status by the parents of the students.

Besides these conditions, other forces have been at work to militate against a consideration (let alone adoption) of Marx's

thought among intellectuals and laboring people. All Americans are immigrants or descendants of immigrants. Not yet established and secure in his new land and economy and culture (which by its competitive nature increased his insecurity), nearly every American has felt a need for a national identity. To the extent that he wished to be patriotic and sever his ties with the Old World, he directed his hostility toward newly arrived or smaller immigrant groups and toward foreign groups and ideologies from which he felt particularly alienated – the Slavs, the Africans, the Chinese. Most Americans, by reason of language, history, and ancestry, were tied to western Europe and its traditions and values. An insular people, they were, moreover, ignorant of other traditions. Hence when not only socialism but Russian socialism appeared on the international scene in 1917, they were emotionally ready to accept, and intellectually unprepared to resist, the anti-communist propaganda that has permeated the culture for the past 50 years. Further, as stated, American intellectuals and labor leaders had developed their own indigenous brands of radicalism. These had the stamp of individualism on them, and still secretly nourished the agrarian dream that suspected all business, industry, and urban life, and longed to live a peaceful life in the suburbs. Finally, with the exception of the 1930's, the labor movement has not been a potent force in shaping national policy or social values, nor, concomitantly, did intellectuals arise in large number to champion and lead its cause by means of a Marxist analysis. The evident prosperity and widely shared hope of Americans to better themselves helped to blunt the militancy of the European laborer who had immigrated. Status – i. e., improved material and cultural living – became a powerful motivation. (Warner with some appropriateness defines »class« in America in terms of wealth and social groupings and style of living and spending.) In their turn, intellectuals could not discern in America the sharp class conflicts that were so obvious in Europe; and when they did, as in the northern industrial cities or on the southern plantations, they tended to address themselves to particular problems rather than to the whole economy, and to be meliorative in their proposals. In any case, revolutionary leaders were »warriors without a battlefield«.

Finally, U. S. Marxists, like Marxists elsewhere, have tended to emphasize the economic foundation of Marxism and to neglect its social and humanistic meanings and values. As Professor Lukacs has pointed out, this has been a world-wide tendency for some 80 years. There have, of course, been understandable causes for this – the encirclement of the Soviet Union, the economic backwardness of countries where socialism was adopted, the cold war, etc. But to say that it has been necessitated in just that way would be contrary to the spirit of Marx's thought, for he believed that within the limits of his specific circumstances man creates his own self and society. In the United States Marxism found its most effective hold among the workers and their leaders, whose explicit demands have always been immediate economic gains. But at this

point Marxism was mitigated by a contradiction that did not appear in those backward economies where socialism has taken root throughout the world. The economic demands of the workers have been demands produced and conditioned by the capitalistic system and directed to satisfaction within the system. Workers, in short, want the food, clothes, houses, automobiles, etc. that the affluent groups, managers and owners, have. Hence their demands have been highly individualistic, taking little account of their fellow workers, their society, or the world; and, as the ruling groups have recognized, they have been easily accommodated to the prevailing system by enough rewards to pacify discontent and prevent strikes. Thus the expressed demands of the workers are contained. But worse, their deeper and real demands are so distorted as to contradict their human and long-range fulfillment.

Even during the war, when the *esprit de corps* of workers was high (see *The Dynamic of Industrial Democracy* by Golden and Rutenberg), work was motivated by economic gain and patriotic feeling. And when the war ended, men lost the patriotic feeling and reverted to working for their own material gain. Thus the efforts of Marxists to reach the workers foundered on the underlying reef of the workers' »materialism«. Or rather, the Marxists of the 1930's and 1940's who were labor leaders were effective because they were materialists and the workers' demands were material ones. But their materialism was absorber and conquered by the prevailing materialism of capitalism, which proved itself able to pacify the workers' demands. It is true that Marxists were subordinated and, in the early post-war period, purged from the labor movement. At the same time, if we ask why the workers were not more militant in fighting for their independence and in defending the radical leaders in their midst during this period – why, in short, the »educational« program of the C. I. O. failed to develop in the workers a sound philosophy and commitment – the responsibility must fall back in part on the Marxists themselves. One may say, truthfully, that the workers were not ready to be educated, being unconscious captives of a capitalist economy and ideology. But the educators themselves needed to be educated. »The Americans«, wrote Engels«, »are worlds behind in all theoretical questions«, and this has applied to many intellectuals and Marxists, who have only theoretically (and hence not really) learned the principle of the unity of theory and practice. The would-be educators of the workers needed to re-think, as some are now doing, the humanistic goals of Marxism, including the economic ones, in an integrating way, as well as the means and conditions thereto. Lacking this integrated guidance, divided workers will continue to seek material values through job, paycheck, and shopping center, and to derive *ersatz* spiritual satisfaction from the contrived fantasy life of television, radio, magazine, drugs, and religion.

Marx described philosophy as the »head« of the emancipation of man and the proletariat as its »heart«. But these have not yet matured in America, whose capitalism is old. Someone has yet to

explain definitively why this is so, and the explanation might take the form of *The American Mode of Production*, in which all relevant factors in the American ecology and history are taken into account.

What of the future of Marx's thought in the United States? That will be determined more by the conditions of our life than by our consciousness, more by the ways in which practice develops than by abstract theory or speculation. »All mysteries which mislead theory to mysticism«, wrote Marx in *Theses on Feuerbach*, »find their rational solution in human practice and in the comprehension of this practice«. In their personal, family, and even national affairs, Americans have displayed a certain degree of »practicality«. This practicality has often been immediate and short-run – e. g., the erection of efficient building but the neglect of city planning. It has been trivial – e. g., the multiplication of gadgets. It has failed to direct itself to important problems like poverty, unemployment, and sickness. It has been turned to destructive ends; one-half of our scientists and engineers are employed in war industries. But conditions will force this practicality to seek new ideas, new theories, new answers. A rising population, falling purchasing power, increasing automation and unemployment, the deepening distress and anger of the 40% of the people who are poor or deprived – as well as changing conditions abroad, such as the break-up of the Free World Alliance, the increasing independence of Europe, the national liberation movements and revolutionary forces in Asia, Africa, and South America, the consolidation and further democratizing of socialist nations – all these will necessarily produce changes in thought and action among the American people. In my view, fascist forces will make themselves manifest, as they do now; and although the American power élite has power unmatched in the history of the world, and the Pentagon is a multi-billion dollar corporation, the imposition of an effective and widespread totalitarian system in a country of the size and political tradition of the U. S. would be very difficult. Moreover, the power of socialism and of revolutionary movements in the world will have a moderating effect on what happens in the U. S.; the Negro movement and the peace movement are already evidence of this, and American foreign investments (\$ 11.8 billion in 1950. \$ 40.6 billion in 1963) may lead business men in the direction of greater realism on political questions.

The dominant movement of history in the last 100 years has been the movement of socialism. Nothing foreseeable can stop this movement – except large-scale nuclear war. Americans do not understand the intricacies of Marxist theory, but, they do understand the value of Life, Liberty, and the Pursuit of Happiness. And they are rapidly coming to understand that war in Vietnam or elsewhere is likely to wipe out those things they cherish. Once those things are saved, a big step will have been taken on the road to socialism, which is the road to man's fulfillment.

LE MYTHE DE LA BUREAUCRATIE

Josip Marinković

Zagreb

Parmi les termes de la langue courante, le mot »bureaucrate« résonne comme une offense personnelle, et le mot »bureaucratie« renferme en lui-même une pointe de critique sociale qu'on se saurait traiter d'innocente. Il semble que sur cette question les avis ne soient point partagés. Tous les jugements qui s'y rapportent sont négatifs. La lutte contre la bureaucratie est un mot d'ordre proclamé par tous et accepté à ce point qu'aujourd'hui, pas un bureaucrate ne saurait se maintenir sans l'adopter pour son compte. Un autre mot d'ordre jouit de la même exclusivité: prolétariat ou bureaucratie! (Lj. Tadić, *Prolétariat et bureaucratie*).

Cependant, ce qui n'est pas tout à fait clair, c'est ce que nous entendons par bureaucratie, les motifs qui nous font soumettre cette notion à la critique, et ce que nous pensons qu'il en résultera.

On appelle aujourd'hui bureaucratie, tout à la fois une certaine activité de bureaux jamais à jour et des formes d'aliénation du socialisme (M. Marković, *Socialisme et autogestion, Praxis*, 2/1964), bien que les deux phénomènes ne soient pas nécessairement liés l'un à l'autre. De la même façon, on taxe de bureaucratie une force sociale qui pourrait se séparer du peuple et même s'opposer à lui (comme le montre le cas de Staline et de la »caste bureaucratique« de la période stalinienne), et le rapport impersonnel déshumanisé qui règne entre les hommes dans les conditions de la civilisation urbaine contemporaine. Est encore nommée bureaucratie l'intervention du plan dans le domaine de la culture, qui devrait échapper à la planification et à la politique (ou dans ce cas, à la politique culturelle), de même qu'on appelle phénomène bureaucratique l'augmentation du pourcentage de l'administration dans la production par rapport aux producteurs immédiats. De la bureaucratie, on parle aussi comme d'un couche sociale d'individus moralement atrophiés (»En tant que couche sociale, la bureaucratie se recrute parmi les individus qui ont perdu tout idéal humaniste et dont les besoins

humains sont restés très sous-développés». M. Marković, *ibid.* p. 172), et la notion de «bureaucrate» arrive même à désigner un certain ensemble de traits de morale et de caractère si méprisés qu'ils font jaillir chez nous des essais écrits avec autant de passion que ceux que notre journalisme consacre par exemple au snobisme.

Le mot bureaucratie désigne aussi l'écart qui sépare les pensées et les désirs de leurs réalisations dans la société, et le bureaucrate est celui qui, bien qu'on ne le nomme pas, est partout présent et partout coupable. La notion de bureaucratie est ainsi transformée pour ainsi dire en mythe, mythe de la source du mal dans le socialisme.

Il est difficile de distinguer dans toutes ces conceptions, celles qui correspondent à une certaine critique sociale de celles qui représentent une révolte romantique contre la vie en tant que telle, contre la vie en général, révolte qui trouve dans le mot bureaucratie une appellation convenable et à la mode pour son «Sturm und Drang». Donc, en accusant la bureaucratie (ce qui est certainement très populaire), en invitant les hommes à lutter contre elle, il est nécessaire de savoir sur quoi porte la critique qu'on lui adresse, quelles sont les possibilités de changement, et les espoirs de réussite de l'entreprise. En visant dans la critique d'une notion à sens multiples, des buts peu certains, on s'expose à tomber dans un criticalisme satisfait permettant de s'acquitter hypocritement d'une dette plus ou moins commune à tous.

Pour que la critique de la bureaucratie soit efficace, il est nécessaire que la notion même de bureaucratie soit unilatérale, dépourvue de qualificatifs mythiques et diaboliques. Qu'est-ce donc que la bureaucratie? Ou plus exactement, qu'y a-t-il de bureaucrate dans la bureaucratie? Est-ce une qualité morale? Un trait de caractère? Quelque chose de psychique? Et comment la trouve-t-on dans le socialisme? Pourquoi, si elle a pour fondements les particularités morales des bureaucrates, si elle a sa cause dans les rapports sociaux eux-mêmes? Et que peut-on y faire? Comment s'engager contre la bureaucratie, ou contre ce qu'il y a de bureaucratique dans la bureaucratie? D'autre part, quel bénéfice peut-on espérer tirer de cet engagement?

Les optimistes parlent de la bureaucratie comme d'une forme de mal qui peut soit surgir, soit ne pas surgir. Le bureaucrate, d'après eux, est donc une personne morale défectueuse qui gâche l'harmonie générale. Par exemple, M. Marković, dans l'ouvrage déjà cité, écrit: «... Le nombre est assez grand de ceux dans lesquels luttent le révolutionnaire et le bureaucrate...» L'optimisme de cette conception réside en ceci qu'on espère en ce cas que la bureaucratie est susceptible de ne pas exister, puisqu'elle dépend d'abord d'une qualité morale qu'un individu peut soit acquérir, en se livrant à ses instincts de petit propriétaire, la condition de bureaucrate lui offrant certains avantages matériels (selon Marković), soit repousser, obéissant à sa conscience révolutionnaire. Le problème de la bureaucratie se situerait donc dans les sphères de la psychologie

et de l'éthique, à partir desquelles il ne serait que reflété dans la sphère sociale. En conséquence, c'est de la psychologie et de l'éthique qu'il faudrait attendre essentiellement la solution du problème.

Admettons que le phénomène bureaucrate ait son origine dans la qualité morale de ses protagonistes: reste le problème de l'organisation sociale qui permet l'apparition de ce phénomène à titre de dirigeant. Supposons même que les qualités personnelles et les caractères moraux jouent un rôle plus important que la variante folklorique importée dans l'expression de la bureaucratie: il resterait toujours au bureaucrate, dans la situation sociale, dans les rapports et l'organisation de la société, à manifester son choix d'un certain but qui fasse de lui un facteur sociale important.

La source de la bureaucratie ne sera donc pas dans les qualités personnelles. Il en découle que la chasse aux bureaucrates est une activité sans importance dans la lutte contre la bureaucratie en tant que phénomène. Il est intéressant de mentionner que Marković lui-même ne croyait pas à une solution éthique du problème, puisqu'il abouti à la conclusion que seule l'abolition des possibilités de décision du bureaucrate peut éliminer le phénomène. Cette position va dans le sens de celle qui veut que le bureaucrate en tant que phénomène soit conditionné par sa situation sociale, et pas seulement par des qualités personnelles, et que le procédé politique raisonné permette de mener la lutte contre la bureaucratie, ce qui revient presque à dire que sa solution n'est pas dans la liquidation mais dans le perfectionnement du procédé bureaucratique.

La bureaucratie, contrairement à ce que pourrait faire croire tout ce qui se dit et écrit sur ce sujet, n'est pas un phénomène accidentel enraciné dans le socialisme par la faute d'édificateurs insuffisamment vigilant, et l'on ne saurait la détruire par des allusions d'ordre générale sur la facticité de son existence. Au contraire, toute action dirigée contre elle, pour devenir socialement importante (un peu plus que de la simple littérature) doit réunir efforts d'un grand nombre d'individus, par conséquent se soumettre à un principe d'organisation bureaucratique: c'est presque dire qu'on dernier ressort, cette action anti-bureaucratique doit se bureaucratiser. On ne luttera contre la bureaucratie que par une bureaucratie plus parfaite, autrement dit plus complète. C'est pourquoi il est assez courant de trouver une critique de la bureaucratie renfermant en elle-même une esquisse (souvent inconsciente) d'une nouvelle bureaucratie. La révolte contre la bureaucratie dans le domaine de la culture en apporte la preuve. Il n'y a pas de résistance à la «politique culturelle» en tant que telle. Toute lutte contre une politique culturelle est une politique culturelle. Donc en condamnant la présence de la politique dans la création culturelle, on s'engage dans une politique dépourvue de politique culturelle, ce qui est une autre forme de politique culturelle. Il n'y a plus de retour en arrière.

La révolte contre l'existence de la bureaucratie inspirée par le fait de la médiation sociale est une erreur naïve. Il est possible de modifier la forme concrète de cette médiation, mais il serait vain

d'espérer abolir la médiation elle-même. La «non-planificité planifiée» et l'«immédiateté médisée» sont *contradictio in adiecto*. Même erreur quand on parle de la «séparation de la bureaucratie et du peuple». Que reste-t-il si l'on supprime tous ceux qui d'une façon ou d'une autre se sont «mouillés» dans la bureaucratie? Socialement, où est l'important? Où est ce «peuple» auquel est enlevé tout moyen d'être introduit dans la bureaucratie et d'agir lui-même en elle, en se constituant à la fois son objet et son sujet? Il n'y a pas de division entre sujet et objet de la bureaucratie représentant relativement une situation sociale stable, et quand il y a en aurait une, le reproche que l'on pourrait lui adresser ne concernerait pas la bureaucratie en tant que fonction déterminée, mais son fonctionnement et ses buts. Or, tout individu ayant une importance sociale quelconque, non seulement endure la bureaucratie, mais la crée lui-même et agit à l'intérieur. Et poser l'alternative prolétariat ou bureaucratie, dans les conditions techniques et urbaines du monde contemporain, c'est abstraction pure et simple, à condition bien entendu que l'on ne donne pas à la notion de 'bureaucratie une signification qu'elle n'a pas.

La bureaucratie est née de la dialectique du développement de la technique et de la division du travail qui en découle. Dans le monde contemporain, avec la parcellisation du processus de travail et du milieu urbanisé de l'homme, la bureaucratie est le médiateur et le coordinateur nécessaire des actions des individus qui ne peuvent acquérir une importance sociale que pris dans l'engrenage de son fonctionnement. La bureaucratie représente une forme nécessaire de coordination de la production et des activités sociales interdépendantes. C'est la technique qui a inaugurée son règne. La bureaucratie est née de la technique en tant que technique de l'organisation du travail social: c'est l'hypothèse de la civilisation moderne. La bureaucratie existe partout où se développe la civilisation technique, quelles que soient les conditions dans lesquels ce processus se déroule. Elle est donc plus universelle que les structures politiques à l'intérieur desquelles elle apparaît. Bien plus, c'est son existence qui relie entre elles ces structures dans leur diversité. Il est donc logique de supposer ici que plus le contrôle social sur les événements de la production sera grand et développée l'ambition de soumettre la nature et l'élément social à la volonté consciente des hommes, plus l'activité de la bureaucratie sera étendue.

Par son essence donc, la bureaucratie est enracinée dans la technique, elle en procède en tant que forme de rapport imposée par elle. Technique par son essence, elle aura pour critère dans son activité l'efficacité, comme la technique. Elle aura donc à la base un appareil, l'«appareil bureaucratique». Ce terme révèle à la fois sa destination et son essence (Le «krateo» de son nom ne lui appartient pas. Il est emprunté. Bureaucratie n'est qu'un aspect de technocratie). C'est justement à cause de son essence fondamentalement technique que la bureaucratie, pas plus que la technique, ne pose les fins ni ne fixe les buts. C'est là l'essence du malentendu qui l'entoure.

Cependant, si la bureaucratie est exigée par la réalisation des buts sociaux, elle n'en est ni le créateur ni le responsable essentiel et l'erreur serait de la condamner dans ce sens. Le critère de validité du procédé bureaucratique est tout à fait différent du critère que l'on applique aux buts. La crise des objectifs ne peut pas être imputée à l'immaturité du procédé bureaucratique à travers lequel elle se déroule. Dans ce sens il n'y a pas de différence entre les formes d'application du fonctionnement bureaucratique, qu'elles soient «politiques» ou «techniques». Le principe d'activité fondamentale, cette technique de la réalisation qui exige la bureaucratie, est le même dans toutes les manifestations de la bureaucratie, de même que le critère de validité de son emploi. Comme toutes les techniques, la technique de la bureaucratie est universelle. C'est pourquoi toute division de la bureaucratie en bureaucratie «technique» et bureaucratie «politique» est fautive. Seule existe la technique de la bureaucratie, qui peut être plus ou moins efficace, mais qui ne laisse pas établir d'autres divisions que celles venant du degré de cette efficacité. Dire que la bureaucratie en tant que phénomène relevant du domaine de la technique est une nécessité, alors qu'elle ne l'est plus ou du moins qu'elle ne l'est plus de la même manière en tant que phénomène relevant d'autres domaines sociaux, c'est confondre le but avec la technique déployée pour l'atteindre.

Quels changements peut-on donc apporter dans ces conditions, et contre quoi peut-on diriger la critique? L'existence de la bureaucratie est un fait qui reste indifférent à toutes les pensées qu'il peut faire naître. La bureaucratie persistera, qu'on le veuille ou non. La révolte contre son existence en tant qu'élément technique ne peut être qu'un coup perdu, dirigé au fond contre un passé sur lequel nul ne peut revenir. Non seulement la bureaucratie existera, mais encore elle continuera à se développer. La proportion de ceux qui s'embauchent dans l'appareil bureaucratique, par rapport aux «producteurs immédiats», ne cessera de croître elle aussi. Le progrès de la technique et des procédés technologiques chasse de la production d'abord l'ouvrier, et seulement en second lieu les fonctions administratives dites «non-productives». L'automation elle-même ne pourra apporter aucun changement essentiel à cette situation, au contraire.

On verra de même échapper à l'influence de la critique les rapports de plus en plus impersonnels qui caractérisent le comportement imposé par les manières et procédés bureaucratiques, et la dégradation de la responsabilité morale du bureaucrate due à la parcellisation de sa fonction et au transfert de la responsabilité sur l'institution. Il ne faudrait pas cependant voir dans ce phénomène la préfiguration d'un avenir sinistre. Le but humaniste dans toute l'acceptation du mot ne peut s'affirmer que par la médiation de l'appareil social de coordination, autrement dit par la bureaucratie. Bien plus l'efficacité de son fonctionnement, dans les conditions contemporaines de la civilisation technique, apparaît comme la condition première de la réalisation de tous les buts, par conséquent

du but humaniste. La lutte contre la bureaucratie en tant que réalisateurs de tels buts, en admettant qu'elle puisse être engagée, ne serait pas humaine. L'impersonnalité des rapports humains dans les conditions bureaucratiques de la gestion découle d'une dialectique dictée par l'efficacité et déterminée par la tendance à l'extensivité dans la réalisation du but. Enfin, le rapport parfait, aussi impersonnel soit-il, qui règne dans les activités bureaucratiques et qui est conçu pour conduire au plus vite au but fixé, est beaucoup plus humain que l'immédiateté patriarcale dont l'issue reste incertaine. Il serait bien naïf d'accepter ce qu'on appelle les « bienfaits de la technique » et de souhaiter qu'il appartiennent à tous, tout en montrant un étonnement horrifié à la seule vue du phénomène bureaucratique qui en procède. L'autogestion, dont on a parfois espéré qu'elle changerait la bureaucratie, conçue dans ce sens, ne serait qu'un mot et dans le meilleur des cas, un paravent, si ses organes n'étaient pas à la hauteur des exigences de l'action dans les conditions contemporaines de la coordination de la production et de l'activité sociale qui en découle, s'ils n'étaient pas à la hauteur de la technique et de la gestion bureaucratique. Donc, la liquidation de la bureaucratie ne doit pas être demandée à l'autogestion, mais uniquement au transfert des fonctions bureaucratiques au producteur immédiat. Le but de ce transfert ne pourra se maintenir que si ce système se montre plus efficace, c'est-à-dire s'il s'affirme, selon les critères du fonctionnement bureaucratique, comme une forme plus nécessaire de bureaucratie. Les formes d'autogestion conçues par l'humanisme peuvent par là libérer de nouvelles possibilités créatrices inconnues et devenir les coordinateurs par excellence des activités sociales. C'est bien là ce qu'on attend d'elles. Si cependant il s'avérait qu'il existe une divergence entre l'efficacité de ces formes et le sens humain, sans doute la dialectique du développement futur les dépasserait-elle. (On peut espérer cependant que les rapports humains sont aussi des rapports plus efficaces).

La critique dirigée contre la bureaucratie ne peut donc pas se rapporter au fait de son existence ni aux formes d'aliénation inhérentes à cette existence. Elle ne représente ni une qualité morale ni des caractères individuels ni une forme de désharmonie entre la pensée et ses réalisations (ce qui ne serait pas un compliment pour la pensée).

La critique de la bureaucratie ne peut se rapporter qu'à ce qui, dans la bureaucratie, peut se mesurer à l'aide d'un critère bureaucrate: le critère de l'efficacité. Il est impossible de prendre parti pour ou contre la bureaucratie, mais l'on peut prendre parti pour une bureaucratie efficace. Si le phénomène bureaucrate même est nécessaire, le phénomène du mauvais bureaucrate ne l'est pas.

La bureaucratie est immuable, le mauvais bureaucrate ne l'est pas. La lutte pour l'efficacité est en même temps une lutte pour l'humanisme qui, dans nos conditions techniques, est tout à fait possible et réel (à condition bien entendu que l'on ne mette en doute les buts de son fonctionnement).

Cependant, l'efficacité de la bureaucratie n'est pas susceptible d'être améliorée par l'utopie révolutionnaire d'une abolition pure et simple. Seule peut y parvenir une action sociale organisée pour son perfectionnement. La non-efficacité de la bureaucratie ne peut être éliminée que par une bureaucratie plus efficace.

Donc, la critique dirigée multilatéralement contre la notion de bureaucratie dont elle fait presque le mythe du mal, ne devrait s'attaquer qu'à ce qu'elle comporte d'essentiellement contraire à elle: son inefficacité, frappant de la sorte, mais seulement par ricochet, les instruments sociaux qui la maintiennent.

DE LA COHERENCE
D'UNE DEFENSE DE LA BUREAUCRATIE

Ljubo Tadić

Beograd

Voici un texte qui se lit avec un grand soulagement! Nageant à contre-courant de la »mode« philosophique anti-bureaucratique, (ou »chasse aux bureaucrates«), le camarade Josip Marinković, par son article intitulé »Le mythe de la bureaucratie«, a mis de son côté toutes les chances de se gagner de nombreuses sympathies et la gratitude de ceux qui périclitent d'ennui dans l'atmosphère monotone de l'unanimité antibureaucratique. Il s'est trouvé enfin un écrivain pour faire entendre sa voix solitaire mais hardie et engager les Yougoslaves à se débarrasser de différentes erreurs, telles que romantisme révolutionnaire et autres utopies variées, pour se mettre à regarder enfin et avec lucidité, en face, la réalité. Cette réalité n'est autre que »le fait de son existence« (à la bureaucratie). Cet enseignement est nécessaire, parce que le critique yougoslave de la bureaucratie, utopiste incurable, »tombe dans un criticalisme satisfait permettant de s'acquitter hypocritement d'une dette plus ou moins commune à tous«. Et pour critiquer, il est nécessaire de savoir sur quoi porte la critique, de connaître ce qu'elle peut changer et ce que l'on peut attendre de l'entreprise. Toutes choses que notre critique de la bureaucratie ignore, en conséquence de quoi il faut le rappeler à l'ordre avant qu'il ne soit trop tard. Et comme il ignore des choses de cette importance, sa notion de la bureaucratie est transformée, dit Marinković, »presque en mythe« (c'est-à-dire quand même pas tout à fait), en »mythe de la source du mal dans le socialisme«. Il s'en suit que nos critiques de la bureaucratie ne sont pas des critiques, mais des mythologues (dans la terminologie de Marinković, le mythe n'élève pas, il abaisse), qui ne peuvent pas distinguer critique et »révolte romantique contre la vie en tant que telle, contre la vie en général«. Les mythologues yougoslaves antibureaucratiques emploient la notion de bureaucratie en des sens différents, alors que les buts de la critique concrète, selon Marinković, exige une »notion unilatérale«, »dépourvue de définitions mythiques et diaboliques«. Il en découle logiquement

que nos critiques de la bureaucratie ne voient pas clairement l'objet de leur critique lui-même. Car s'ils le voyaient clairement, ils sauraient qu'il n'est pas permis de critiquer «la vie en tant que telle, la vie en général».

Comme ces sortes de critiques se sont cependant multipliés, le camarade Marinković choisit dans la foule amorphe des «modèles représentatifs» et fait cet honneur notamment à Mihailo Marković et à l'auteur de ces lignes. Il règle ses comptes ainsi forfaitairement, brièvement, avec quelques objections marginales concernant nos erreurs et les erreurs de ceux qui nous ressemblent.

Notre compréhension de la bureaucratie étant «enracinée» dans les sphères psychologique et éthique, et par conséquent de nature subjective, agrémentée d'optimisme naïf, Marinković, avec une objectivité et une rigueur toute scientifique, et peut-être, conformément à la loi des contraires, toute «pessimiste», nous oriente vers la «situation sociale» dans laquelle sont vraiment «enracinés» la notion et les problèmes de la bureaucratie (chose que nous ignorions). Mais la «situation sociale» n'est pas suffisante pour connaître le véritable domaine de la bureaucratie; c'est la technique qui a instauré la bureaucratie; la bureaucratie est «enracinée» dans la technique; et c'est pourquoi toute division de la bureaucratie en «technique» et «politique» est fautive, la bureaucratie étant un aspect de la technocratie. Elle est fondamentalement APPAREIL.

Bien entendu, la conclusion de ce critique des critiques de la bureaucratie est très claire: puisque la technique est devenue notre réalité, notre «vie en tant que telle», notre «vie en général», toute critique de la bureaucratie en tant que technique est une révolte illusoire vraiment romantique. Car il est naïf, nous enseigne, Marinković, d'accepter les «bienfaits de la technique et de souhaiter qu'ils appartiennent à tous, tout en montrant un étonnement horrifié en face du phénomène de la bureaucratie qui en découle».

Puisque dans notre pays il y a trop de critique et pas assez de construction-reproche que l'on entend souvent ses derniers temps – Marinković comble ce vide épouvantable par une mention sur le rôle constructif de la bureaucratie en tant que «médiateur et coordinateur nécessaire des actions des individus». «Enracinée» dans le sol réel de l'actuel, notre auteur fait observer que le fait de l'existence de la bureaucratie est tout à fait indifférent à tout ce que l'on dit de lui (ce dont nous n'avons pas douté un seul instant!) «Elle persistera», poursuit Marinković, «qu'on le veuille ou non» ... «non seulement elle persistera, mais elle se développera...» «De la même façon échappera à l'influence de la critique le rapport de plus en plus informe imposé dans le comportement par le procédé bureaucratique» ... (Quelqu'un en doute-t-il?)

Après nous avoir ainsi, à nous, critiques de la bureaucratie, «enlevé l'âme» comme dans le jeu, en démontrant la portée lointaine de sa définition unilatérale, après nous avoir «enracinés» dans un sol ferme et brossé un tableau éclatant de notre position, le défenseur de la bureaucratie semble ébranlé par ses pronostics

et nous fait savoir que le fait énoncé n'est pas tout à fait l'annonce d'un avenir sinistre. Et quel est donc notre avenir? Qu'avons-nous le droit d'espérer? Notre avenir, il repose sur la bureaucratie, car cette dernière, nous l'avons vu, est notre vie-même, notre humanité. Comme »les rapports les plus humains sont en même temps les plus efficaces«, notre avenir brille au sommet de l'appareil social coordonné, c'est-à-dire au sommet de la bureaucratie. Plus cet appareil fonctionnera efficacement, plus il sera parfait, plus notre avenir sera clair et loin de toute ombre »sinistre«. Et le Joseph K. du Procès de Kafka? Simple »littérature«, répondra le camarade Marinković, suivant le cours logique de ses pensées et à ses jugements.

Poursuivons: s'il est quelqu'un pour espérer que l'autogestion changera la bureaucratie ainsi conçue, il se trompe du tout au tout. Bien entendu, Marinković n'a rien contre l'autogestion, à condition qu'elle soit une forme de transfert des fonctions bureaucratiques sur le producteur immédiat et qu'elle »s'affirme d'après le critère du fonctionnement bureaucratique comme la forme la plus réussie de la bureaucratie«. Non que notre écrivain repousse toute critique de la bureaucratie. Mais cette critique »peut se rapporter uniquement à ce qui se mesure par le critère bureaucratique de l'efficacité«. D'après Marinković impossible de prendre parti pour ou contre la bureaucratie. On ne peut prendre parti que pour une bureaucratie plus efficace, qui nous débarrasserait, le cas échéant, de la moins efficace.

Vu le caractère forfaitaire et fondamentalement abstrait de la critique de Marinković, il est difficile pour l'auteur de ces lignes d'y distinguer ce qui lui revient et ce qui revient à son »prochain«. Mais ne soyons pas tâtilon, et venons-en aux faits, considérant que toutes les objections sont adressées à nous-mêmes.

Les enseignements concernant la situation sociale où se trouve enracinée la notion de bureaucratie me sont connus depuis longtemps; je les ai empruntés à des sources plus originales, par exemple à la sociologie de Marx Weber, selon lequel la bureaucratie est devenue notre *destinée*. De ce fait témoignent l'introduction et les premières lignes de mon étude »Le prolétariat et la bureaucratie«, contre laquelle le camarade Marinković dirige ses flèches. Et c'est bien là que gît le désaccord. Marinković part du caractère immuable de la situation sociale existente pour ériger ses défenses, et moi, à l'opposé, je considère que l'action humaine consciente fondée sur la critique marxiste de la bureaucratie n'est pas une simple construction en l'air (comme Marinković conçoit l'utopie), mais repose sur l'édification socialiste de l'autogestion comme balance réelle de la bureaucratie.

Marinković pose l'immuabilité d'un état de fait comme hypothèse *naturelle*, et construit sur ce sol sa conception *fataliste*, oubliant que cet état de fait est une édification de l'histoire et non le produit d'un message divin. Lorsque j'avance, preuves à l'appui, qu'il n'y a pas toujours eu de bureaucratie, Marinković voit là un »coup perdu tourné fondamentalement vers le passé«. Bien entendu, je

ne partage pas le point de vue selon lequel le progrès humain consisterait en une succession chronologique linéaire d'événements et d'institutions sociales, les époques révolues ne servant alors qu'à faire ressortir, sur fond sombre, les brillantes créations sociales contemporaines. Cependant, il ne me viendrait pas à l'idée de penser que le retour aux anciennes institutions pourrait parfaitement résoudre les problèmes des nouvelles. Au contraire, ce n'est pas le passé, c'est l'avenir qui fait l'objet de mes préoccupations, et le regard que je porte sur le passé ne me sert qu'à voir que la bureaucratie ne doit pas être le destin de l'homme.

Dans le même ordre d'idées, il faut citer un autre malentendu qui, découle essentiellement de la confusion entre direction et organisation d'une part, bureaucratie de l'autre, où se cantonne le camarade Marinković. Partant de ce fait historique que direction et organisation, dans les conditions de l'économie et de la politique rationalisées de l'occident, ont pris une forme bureaucratique, Marinković conclut tacitement que toutes directions et organisations sont nécessairement bureaucratiques et le resteront pour l'éternité. Aussi notre écrivain met-il sur le même plan tout autre terme alternatif et l'illusion pure et simple. Contre un pessimiste né, on reste sans recours. Et les pronostics de Marinković relèvent de ce réalisme pessimiste qui veut soumettre le futur au critère de l'actuel et du passé, et disqualifier à priori comme erreur tout effort humain pour un changement de l'existant. La conséquence extrême de cette position, sa définition la plus précise, c'est le *cynisme*.

Le problème de la direction et de l'organisation du monde contemporain représente de toute manière l'un des problèmes sociologiques et politiques les plus importants de notre temps. En ce sens, j'ai déjà eu l'occasion de réfuter la thèse fataliste de Robert Michels (que Marinković — consciemment? — reprend à son compte), selon laquelle toute organisation suppose automatiquement et nécessairement bureaucratie et oligarchie. L'organisation peut être, bien entendu, mais n'est pas nécessairement source de bureaucratie. A quel moment elle donne naissance à la bureaucratie et à la technocratie, on l'a déjà dit. Mon travail «Le prolétariat et la bureaucratie» se propose justement de rechercher les causes qui font qu'une organisation *révolutionnaire*, antibureaucratique par définition, puisse se transformer en organisation bureaucratique, et de mettre en valeur l'importance pas toujours reconnue des moyens démocratiques humains de l'autogestion (tels que critique et opinion publique) dans la lutte contre les tendances bureaucratiques. La critique de l'efficacité bureaucratique dans ce travail n'équivaut pas à une critique de l'efficacité de l'organisation révolutionnaire. Au contraire, elle examine comment l'organisation socio-politique peut rester efficace sans se transformer en appareil impersonnel, c'est-à-dire en une technique pure et simple de la domination de l'homme en tant que chose. Car c'est une caractéristique de l'organisation révolutionnaire d'empêcher l'hégémonie de l'appareil et de faire que, dans ses actions et ses décisions, comme l'a souligné

en son temps G. Lukacs, le tribun populaire l'emporte sur le bureaucrate. Cette question relève d'un problème plus étendu qui préoccupe la pensée et la pratique marxistes sociales: trouver les moyens d'empêcher la transformation des créations sociales en forces qui échappent au contrôle humain.

Dans quelques-uns de mes travaux (comme »Socialisme et constitutionnalité«, revue »Socialisme«, № 2/1962), j'ai souligné expressément, après Marx, que l'essence de l'organisation socialiste de la société ne consiste pas à faire que tous deviennent bureaucrates afin que personne ne le soit. Cette fois j'ajoute qu'à l'encontre de Marinković, je ne conçois pas notre organisation (ni aucune autre) autogestive socialiste (démocratique) comme un système dans lequel les producteurs immédiats se transformeraient en bureaucrates. S'il en était ainsi, ce système (ou ces systèmes) deviendraient rapidement leurs contraires mêmes. L'essence de l'autogestion en tant que démocratie immédiate, je la vois d'abord dans la possibilité réelle de la soumission des fonctions publiques nécessaires au contrôle et à la critique efficace et *publiques* des masses de travailleurs, excluant radicalement les fonctionnaires professionnels et leurs privilèges, car toute forme sociale parasitaire est étrangère au socialisme. Si l'accomplissement des fonctions publiques est nécessaire, elle doit être socialisée au point que pas un fonctionnaire ne puisse se sentir plus important que le cordonnier qui remplit une fonction sociale utile, selon le mot de Marx. Si ces conditions ne sont pas remplies, c'est une force *secrète* de la bureaucratie (technocratie) plus ou moins efficace et incontrôlée qui décide et qui sous les habits rouges qui la couvrent réalise sa gestion, dans le meilleur des cas, sur le modèle saint-simonien.

Si nous admettons ensuite qu'il y a chez Marinković une crainte justifiée à la vue de la non-efficacité de notre autogestion, nous devons constater qu'il cherche l'efficacité là où elle n'est pas. A mon avis, la faiblesse essentielle de notre autogestion et organisation en général est due à la confusion entre *organes* autogestifs et *rappports* autogestifs, donc dans la tendance à consolider et à autonomiser les uns au détriment des autres. Si dans notre société cette tendance l'emportait, Marković verrait ses aspirations satisfaites, et nous aurions comme résultat une dégénérescence de l'autogestion en socialisme techno-bureaucratique apparent. L'expression théorique de cette tendance est la fétichisation, propre à l'économie et à la politique rationalisée, du *mécanisme*, et dans ce cas, du mécanisme de l'autogestion socialiste. Il s'agit en fait de substituer les organes aux rapports autogestifs. Cette institutionnalisation des processus élastiques et démocratiques (qui comptent avec l'initiative des créateurs, des citoyens conscients), en mécanismes et organes, représente à mon avis le plus grand des dangers dont soit menacé notre développement social et politique à l'heure actuelle. Derrière cette conception du »mécanisme de la démocratie socialiste« où s'effectuerait la division rationalisée des rôles, créant un ordre hiérarchique et un automatisme se reproduisant et se »lubrifiant« de lui-même, se dissimule justement ce que Marinković a

nommé au passage »la crise des buts«. Dans ce cas, les personnalités conscientes et créatrices responsables sont remplacées par un appareil emprunté au monde bourgeois de la bureaucratie, qui est irresponsable et qui impose son »savoir« comme un facteur indispensable à toute décision. La conséquence en est la disparition de la responsabilité chez ceux qui ont le devoir de répondre des échecs de la politique fixée (culturelle, économique ou autre). C'est à la lumière de ces notions qu'il faut considérer l'alternative que j'ai posée dans »Le prolétariat ou la bureaucratie«, que l'on peut formuler encore: organisation politique révolutionnaire et autogestion socialiste, ou mécanisme bureaucratique impersonnel. Ou *l'intérêt général* sera représenté par cette force sociale, qui personnifie réellement la totalité sociale, ou celle-ci sera représentée par un intérêt général imaginaire, la bureaucratie. Pour le moment, il n'y a pas d'autre alternative. Aussi dois-je considérer »Le mythe de la bureaucratie« de Marinković comme un coup manqué, tout en saluant ses bonnes intentions.

Dragutin Leković

*La théorie marxiste
de l'aliénation*

Institut za izučavanje radničkog pokreta
Belgrade, 1965.

Ce livre, qui est une thèse de doctorat d'état défendue à la Sorbonne, représente le résultat de longues années d'études des oeuvres de Marx et de Engels. Pendant des années, l'auteur — dans le plus grand centre culturel de l'Europe — a étudié la théorie de l'aliénation de Marx, problème qu'il a choisi pour être le sujet de sa dissertation de doctorat.

Le manuscrit comprend une introduction, onze chapitres et une conclusion. Les chapitres examinent: 1. Les sources de la théorie marxiste de l'aliénation; 2. La formation de la théorie marxiste de l'aliénation; 3. L'objectivation et l'aliénation; 4. Les modes d'aliénation de l'homme; 5. L'aliénation économique; 6. L'aliénation sociale; 7. L'aliénation politique; 8. Propos sur l'aliénation sexuelle; 9. L'aliénation de la conscience; 10. L'aliénation comme expression et limite du développement; 11. La désaliénation et l'instauration de l'homme.

Le livre comporte environ 816 citations, essentiellement empruntées aux oeuvres de Marx et Engels. Beaucoup de ces citations s'étendant sur une demi page, une page ou même une page et demi, les pensées qu'elles présentent sont si important que l'auteur ne peut pas moins faire que d'en répéter un très grand nombre souvent mot à mot, aussitôt après les avoir citées. Le texte original de l'auteur couvre donc un espace inférieur de 20 à 25% au ma-

nuscrit proprement dit. C'est en fait le grand avantage de ce travail.

Le dr. Leković apporte d'intéressantes nouveautés dans la façon de faire des citations, empruntant la citation tantôt à une traduction yougoslave, tantôt à différentes éditions françaises, ceci pour la même oeuvre. Ceci prouve qu'il n'a pas rassemblé ces citations de seconde main, mais qu'il les a au contraire radicalement «piquées» dans différentes éditions.

La thèse fondamentale de ce manuscrit, que l'auteur élabore dans l'introduction, les chapitres 1 et 2 et la conclusion, est très originale. D'un côté, selon l'auteur, la théorie de l'aliénation est «le fondement philosophique du marxisme», ou se trouve «dans la base philosophique du marxisme», et de l'autre, Marx dans son développement, a abandonné la catégorie de l'aliénation pour analyser scientifiquement la problématique de l'aliénation.

Selon le dr. Leković, il n'est pas permis de traiter le marxisme comme une théorie de l'aliénation, bien que cette théorie soit l'aspect philosophique de l'explication marxiste de la réalité. La théorie de l'aliénation, toujours selon l'auteur, se trouve «dans le fondement philosophique de la théorie de Marx», cette base philosophique est présente même dans les travaux de Marx les plus connus, et malgré tout. «L'exposé du marxisme à travers la théorie de l'aliénation... donne au marxisme l'aspect de la théorie d'un humanisme abstrait et d'un socialisme éthique» (p. 71)

«Un tel exposé se rencontre chez les non-marxistes, les socialistes réformistes, ainsi que chez ceux qui professent le marxisme à partir de chaires et n'étant pas pour autant marxistes» (p. 71).

Quant au dr. Leković, il entreprend, dans les chapitres 4 à 11, d'exposer le

marxisme comme théorie de l'aliénation et de montrer son importance pour la connaissance de la société contemporaine. L'auteur estime agir en tant que marxiste, bien qu'il soutienne que «plus Marx se développait intellectuellement, moins il utilisait la catégorie de l'aliénation».

La «contradiction dialectique» est la méthode de base utilisée par l'auteur. Dans le même passage en effet, on peut trouver de ces affirmations «dialectiquement contradictoires». Par exemple; «Dans cet ouvrage (le Capital) Marx n'est pas philosophe de l'aliénation, mais économiste et avant tout critique de l'économie politique bourgeoise.» Et aussitôt après: «Dans la mesure où il est philosophe de l'aliénation, il l'est en premier lieu comme critique de l'économie politique et à travers cette critique» (p. 67). Donc, l'affirmation que Marx n'est pas se transforme aussitôt en affirmation que Marx est. Selon l'auteur encore, Marx abandonne la théorie de l'aliénation — parce qu'il la concrétise. La catégorie de l'aliénation est une catégorie philosophique qui caractérise seulement le jeune Marx; lequel jeune Marx n'est d'ailleurs pas le Marx authentique; la théorie de l'aliénation, chez Marx mûr, fait place à l'analyse scientifique du phénomène de l'aliénation. S'il se comprend comme théorie de l'aliénation, le «marxisme» sera réduit, soit à une anthropologie, soit à un humanisme abstrait, soit à une philosophie ou une 'algèbre de l'histoire'. (cf. chapitre 3).

Par une grande abondance de citations, l'auteur montre que ce terme, cette catégorie, Marx l'emploie justement pour désigner le problème qu'il analyse. Comment pourrait-il en être autrement? Le dr. Lcković ne répond pas à cette question.

Dans le chapitre 2 l'auteur parle des sources de la théorie de l'aliénation.

Là il cite en passant les représentants de cette théorie jusqu'à Hegel, puis note les trois parties constituantes du marxisme: la Philosophie de l'esprit d'Hegel, l'économie politique anglaise et le socialisme français des 18^e et 19^e siècles.

Quand il disserte sur la formation de la théorie marxiste de l'aliénation, l'auteur se fait l'écho de ces erreurs critiquées et dépassées selon lesquelles Marx aurait connu trois phases de développement: hégélien d'abord, idéaliste, puis Feuerbachien, matérialiste à l'ancienne mode, puis critique de la Phi-

losophie du droit d'état d'Hegel sous l'angle du matérialisme feuerbachien.

L'auteur considère les problèmes philosophiques en général en dehors de tout ce qui a été dit à ce sujet dans le cercle de la philosophie yougoslave contemporaine; il juge inutile de tenir compte des résultats du développement de notre pensée philosophique actuelle. Et pourquoi le ferait-il, quand on sait que beaucoup de ces philosophes se voient appliquer les titres douteux de «faux humanistes», «humanistes abstraits», et que sais-je encore!

Dans le chapitre 3, l'auteur avance la thèse très originale que la société patriarcale n'est pas une société de personnes aliénées, que le rapport salarié capitaliste est en partie aliéné, et le système esclavagiste totalement aliéné.

Dans le livre, la notion d'aliénation elle-même est très originalement définie. Voici en quels termes: «Avant de passer à l'analyse des différents modes de l'aliénation de l'homme, il nous faut tout d'abord préciser ce que veut dire aliénation de l'homme. L'aliénation de l'homme ne signifie pas seulement son aliénation de quelque chose qui lui est extérieur, mais bien de quelque chose qui le constitue, qui lui est propre et inhérent. De même, l'aliénation de l'homme ne signifie pas son aliénation de quelque chose qui n'est pas essentiel pour lui. L'aliénation de l'homme signifie son aliénation de ses déterminations essentielles, c'est-à-dire de son essence humaine.

Enfin, l'aliénation de l'homme signifie son aliénation de ses traits essentiels: — de sa nature générique sur le plan individuel et de son essence sociale sur le plan de ses rapports avec les autres hommes, c'est-à-dire sur le plan de la communauté.

Cette précision faite «...poursuit notre auteur, etc. Et c'est tout ce qu'il dit de la notion d'aliénation dans tout son livre. Ce qui est énorme. Dans ces deux ou trois phrases, il fait en réalité entorse à la logique la plus élémentaire: *circulus vitiosus* (l'aliénation est... l'aliénation), *obscurum per obscurius* (explication de la notion par d'autres notions peu claires, telles que «traits essentiels» et «nature générique»), détermination du nation par des prédicats négatifs (l'aliénation n'est pas... etc). Mais dans la méthode de l'auteur, la logique élémentaire est dépassée comme peu essentielle par la haute «dialectique»! De même, la classification des différentes formes de l'aliénation fait fi

des règles les plus élémentaires du raisonnement logique. Le dr. Leković y inclut l'aliénation du travail, du besoin, l'aliénation économique, sociale, politique, sexuelle, l'aliénation de la conscience, l'aliénation des formes de relation, le fétichisme, l'idéalisme, le formalisme, le mécanisme, le naturalisme, le contemplatisme, etc. La catégorie de l'aliénation se trouve ici si généreusement élargie qu'elle englobe les orientations philosophiques (naturalisme, idéalisme) aussi bien que l'onanisme et la prostitution (Voir chapitre 8 sur l'aliénation sexuelle). Avec l'aliénation sont examinés les problèmes de mise en oeuvre des machines et tracteurs modernes, comme formes de désaliénation, comme dépassement de la séparation des villes et des campagnes. (Quand l'auteur parle de la «séparation des villes et des campagnes» comme d'une forme d'aliénation, comme de l'expression de la division du travail en travail intellectuel et travail manuel, il dit: «Le village est le représentant du travail manuel, et la ville le représentant du travail intellectuel»).

L'auteur fait preuve d'une originalité toute particulière quand il parle de l'aliénation sexuelle (chapitre 8), écrivant: «Les formes fondamentales de l'aliénation sexuelle, avant et en dehors du mariage, sont le célibat forcé, l'onanisme et la prostitution. Ces formes sont liées les unes aux autres et se conditionnent mutuellement. Le célibat forcé oriente vers l'onanisme et la prostitution...» (n. 184) «L'acte sexuel qui n'est pas ennobli par l'amour se dégrade au rang d'une simple sécrétion séminale» (p. 183). Dans le mariage bourgeois, ajoute le dr. Leković, «L'homme apparaît comme capitaliste, et la femme comme prolétaire».

Cependant, l'auteur n'a pas donné assez de corps à ses analyses de l'aliénation sexuelle. Quand, dans le chapitre 10, il nous dit que l'aliénation n'est pas seulement la limite mais l'expression du développement, il ne montre ni comment ni pourquoi la prostitution et l'onanisme sont en même temps limite et expression du développement. Espérons qu'il nous éclairera dans ses oeuvres à venir. Quand il dit que les formes de l'aliénation sont les formes historiques de l'objectivation et l'expression de l'essence de l'homme à un niveau déterminé de son développement historique, l'auteur explique: «Chaque aspect de l'aliénation matérielle représentait une certaine contri-

bution au développement de l'homme. L'aliénation économique - la production et l'échange des marchandises - a joué un rôle important dans le développement de la pensée abstraite de l'homme. Elle a provoqué le passage d'une pensée syncrétique à une pensée abstraite (?). Elle a créé une manière commune de penser (?). Elle a favorisé la manière de pensée analytique et le goût de la détotalisation (?) qui sont les conditions nécessaires à une vision totale et à la saisie d'une totalité.» (p. 208) Après de volumineuses citations, empruntées aux «Oeuvres de jeunesse» et au Capital, dans le chapitre 8, intitulé «Désaliénation et instauration de l'homme», l'auteur découvre les lois de la désaliénation - et ses conditions.

Là nous trouvons entre autre que «l'harmonisation de la dictature et de la démocratie dans la dictature du prolétariat est l'une de ces conditions; ou bien que «par l'abolition de la division du travail, qu'accompagne l'asservissante subordination de l'individu, la société communiste abolit en même temps la consécration du talent chez les individus accidentellement privilégiés (?). Le talent cesse d'être le fait du hasard (?) car les conditions de la vie perdent leur caractère accidentel.» (p. 234).

Dans ce chapitre, l'auteur donne sa définition de l'homme total. Nous lisons: «L'homme total, c'est l'homme réconcilié avec soi-même. L'hostilité abstraite entre sensibilité et esprit cesse d'exister parce que le sens naturel de l'homme est produit par le travail propre de l'homme.» (p. 236). Ou encore: «L'homme total, c'est l'existence humaine dans sa totalité» (p. 236).

Son concept d'instauration, l'auteur l'explique ainsi: «Avec la désaliénation, l'homme se transforme en substance. Alors qu'il était dans les conditions de l'aliénation l'accident de ses propres produits, de la marchandise, de l'argent, du marché, de la classe, de l'Etat, etc; par l'intermédiaire de la désaliénation il s'élève du stade de l'accident à celui de la substance.» (p. 237)

Les thèmes sexuels sont les thèmes préférés de l'auteur. Aussi, quand il parle de l'homme total, insiste-t-il beaucoup sur la désaliénation sexuelle. Il écrit: «Dans la société des hommes désaliénés, les rapports des hommes entre eux seront comparables à ceux de l'homme avec la femme quand il l'aime réellement, et leur rapport avec la femme sera comme le rapport de l'homme

avec son être propre. La norme des rapports humains de l'homme avec l'homme et la mesure objective de son humanisme, c'est son rapport avec la femme, car ce rapport est le rapport générique naturel immédiat par excellence.» (p. 238) »Les rapports sexuels deviennent génériques dans les sens subjectif et objectif du terme. Plus encore, ils deviennent le prototype des rapports génériques en général.« (p. 240)

La désaliénation est peinte comme la disparition de toutes les sphères spécifiques du savoir et de l'activité – non seulement droit, religion et politique, mais aussi morale, art, philosophie...

Dans l'état de désaliénation totale, »le coupable se juge lui-même«; »la politique se transforme en économie (?); c'est la disparition de la pensée spéculative« (?) etc.

Faisant objection à la théorie de l'aliénation de Marx, l'auteur développe la polémique suivante: »Si Marx était encore vivant, il refuserait sans doute toute discussion à propos de ce reproche, car selon lui, les hommes qui sont prisonniers du monde traditionnel de penser ne peuvent envisager la société future que sous l'angle de la société existante.« (p. 256). Mais ce que Marx »refuserait sans doute«, voilà que le dr. Leković le fait lui-même, écrivant: »Bien que Marx refuse la discussion« – affirmation cette fois complètement apodictique – »nous considérons que la discussion est non seulement possible, mais nécessaire.« (p. 257) Il s'agit ici de savoir si la théorie de la désaliénation est une vision utopique ou une prévision scientifique: ayant entrepris lui-même d'en parler, tout ce que l'auteur trouve à en dire est ceci, en plusieurs phrases répétées sous diverses formes: »Marx lui-même a catégoriquement refusé toute objection concernant l'utopie«.

Voilà donc Marx une fois de plus bien défendu.

Ce défenseur de Marx a bien un petit défaut: il n'est pas des mieux avec la logique élémentaire, mais c'est sans importance, puisqu'il sait ce que ferait Marx s'il était à sa place.

Une abondante bibliographie sur le problème de l'aliénation apprendra au lecteur que Dragutin Leković est le seul à avoir écrit directement sur la question en Yougoslavie, et que le seul ouvrage de valeur qui en traite encore est la *Logique* du dr. B. Sešić.

Miladin ŽIVOTIĆ

Branko Bošnjak

Filozofija i kršćanstvo (*Philosophie und Christentum*)

Zagreb, 1966

In unserem Lande, in dem die marxistische atheistische Ideologie und Philosophie das Übergewicht erlangt haben, schreibt und diskutiert man über die Religion weniger als in anderen sozialistischen Ländern. Der Grund dafür ist aller Wahrscheinlichkeit nach in der Tatsache zu suchen, daß das Verhältnis zwischen Kirche und sozialistischem Staat nicht so gespannt ist wie in einigen anderen sozialistischen Ländern, daß also die Religion kein verhältnismäßig großes gesellschaftliches Problem darstellt. Aber abgesehen von dem Verhältnis zwischen Kirche und Staat verdient es die Religion als eine der möglichen Weltanschauungen, daß ihr die Philosophen mehr Aufmerksamkeit widmen, umso mehr, da heute das Bestreben der Kirche und ganz besonders einiger katholischer intellektueller Kreise offensichtlich ist, sich dem Zeitgeist sowohl in Bezug auf die sozialen Auffassungen als auch im Hinblick auf die ideologisch-philosophischen Strömungen in der Deutung der christlichen Lehre selbst anzupassen. In dieser Hinsicht sind auch die Stellungnahmen einiger protestantischer Theologen (der Vertreter der sgn. »dialektischen Theologie«) charakteristisch, die die dogmatische und wörtliche Deutung der christlichen Lehre (von der »Kreuzigung«, der »Auferstehung«, dem ewigen Leben usw.) ablehnen und eine »dialektische« und existentielle Deutung aller dieser Symbole versuchen, wonach z. B. der einzige wahre Gehalt des Dogmas von der Kreuzigung Christi darin bestünde, daß die Existenz des Menschen immer eine widersprüchliche sei und daß der Mensch seiner eigenen Freiheit überlassen sei (zu der er verurteilt sei, wie das der Existentialist Sartre formulieren würde), wodurch er allein die volle Verantwortung für seine Taten zu tragen hätte.

Gerade diese Bemühungen der Theologen um eine Modernisierung und »Entmythologisierung« der christlichen Lehre, die selbstverständlich darauf abzielen, das Christentum den neuen Bedingungen anzupassen, damit es sich besser behaupten könne, rechtfertigen das Bestreben der Marxisten, von neu-

em das Problem der Religion im allgemeinen und des Christentums im besonderen aufzugreifen und zwar vom philosophischen Standpunkt aus, von dem aus sie sich verhältnismäßig wenig zur Religion geäußert haben, weil sie meistens im Rahmen eines soziologischen, ja oft sogar eines soziologischen Zugangs zu diesem Problem geblieben sind. Behält man das im Auge, so wird es noch deutlicher, daß das umfangreiche Werk von Prof. Bošnjak sowohl ein philosophisches als auch ein ideologisches Bedürfnis befriedigt.

Man kann ohne jeden Vorbehalt sagen, daß Bošnjak ein gutes, ja sogar ein sehr gutes und bedeutendes Buch über die Probleme des Christentums und das Verhältnis zwischen marxistischer Philosophie und Christentum geschrieben hat. Er hat das Problem des Christentums von sehr vielen Seiten her beleuchtet, bedeutend vielseitiger als irgendein anderer marxistischer Philosoph bei uns. So hat er beispielsweise ein Problem miteinbezogen, das in der europäischen Auseinandersetzung mit dem Christentum oft erörtert wird, bei uns jedoch kaum berührt wurde, nämlich das Problem, ob Jesus eine historische Persönlichkeit sei; Bošnjak schließt sich der Meinung derer an, die annehmen, daß alle Stellen bei den alten Schriftstellern aus der Zeit, die unmittelbar der angeblichen Erscheinung Jesus folgt und wo Jesus erwähnt wird – in Wirklichkeit Interpolierungen jüngerer christlicher Schriftsteller seien, was gegen die Geschichtlichkeit Jesus als einer bestimmten Persönlichkeit spräche, was aber andererseits der Tatsache keinen Abbruch tut, daß verschiedene Prediger der religiösen Lehre, die sich als Christentum verbreitet hat und die auch heute auf die Geister einer bedeutenden Zahl von Menschen in der Welt einen großen Einfluß ausübt, historisch beglaubigt sind. Bošnjak führt weiter zahlreiche Elemente aus der christlichen Lehre an, die schon in älteren Religionen und Mythen anzutreffen sind (den Mythos von der »unbefleckten Empfängnis«, von der »Auferstehung«) oder in der Philosophie der Hellenistischen Epoche (die Lehre von dem göttlichen Logos, dem »Wort«, das sich in dem Messias inkarniert hat).

Das Christentum ist also weit davon entfernt, eine Religion zu sein, die Gott über Christus als seinen »Boten« »offenbart« hätte; es ist vielmehr eine gesellschaftlich-geschichtliche Erscheinung, die durch die vorangehende Entwicklung vorbereitet war. Jesus sei, sagt

Bošnjak, eine christliche Legende und keine geschichtliche Persönlichkeit, die Legende habe Jesus vom Himmel heruntergeführt, weil sie auch die Lösung aller Lebensprobleme auf den Himmel übertragen habe. Das haben auch schon früher verschiedene Forscher und Kritiker der christlichen Schriften überzeugend dargestellt wie z. B. David Strauß, dem wie auch vielen anderen Bibelforschern von Spinoza bis Bruno Bauer Bošnjak zahlreiche Seiten seines Buches widmet. Selbstredend hat er der Auffassung von der Religion im allgemeinen und dem Christentum im besonderen bei den Sozialisten, von den utopischen Sozialisten an über Marx, Engels, Plechanov, Lenin bis Gramsci besondere Aufmerksamkeit gewidmet.

Es ist bedauerlich, daß Bošnjak darüber hinaus nicht auch die Anschauungen zahlreicher zeitgenössischer italienischer Marxisten, die sich auf Togliatti berufen, über das Christentum und die Religion überhaupt untersucht hat, sowie die der französischen Marxisten, bei denen sich einige Akzente in der Beurteilung und einige methodologische Zugänge für die Deutung des Christentums finden, die es früher bei den Marxisten nicht gab. Wir sind der Meinung, daß das Buch dadurch etwas an Aktualität verliert. Andererseits hätte das Werk an Wert gewonnen, wenn Bošnjak mit weniger Zitaten dafür aber mit größerer theoretischer Vertiefung die Anschauungen der jüngeren Marxisten und Sozialisten überhaupt dargestellt hätte.

Aber ein Teil von Bošnjaks Buch, und zwar der überwiegende, und ein Aspekt seiner Analyse wird unserer Meinung nach den Leser beeindruckend und die Vorstellung gedanklicher Präzision, Tiefe und außerordentlicher Kompaktheit hinterlassen. Es handelt sich um Bošnjaks immanente Kritik an den christlichen Dogmen und der christlichen Philosophie, um die *ethische* Kritik an zahlreichen Stellen in den grundlegenden christlichen Schriften, weiter um die gesamte Meinung Bošnjaks über die philosophische existentielle Bedeutung und den Wert der Religion überhaupt und schließlich um seine eigene Stellungnahme zum existentiellen Problem des Menschen. Dieser Teil und dieser Aspekt von Bošnjaks Buch sind von großer Bedeutung und sie sind auch wesentlich für jeden Zugang zur Religion.

Die Methode, derer sich Bošnjak in seiner Kritik an der Religion und Theologie bedient, ist nicht neu. Es ist die-

selbe Methode, derer sich auch die rationalistische Philosophie überhaupt bedient und die in der Konfrontierung der religiös-theologischen Lehre mit den Gesetzen bzw. den Normen des logischen Denkens, d. h. den Normen der Identität, der Widerspruchsfreiheit, der rationalen Beweisführung und der Begründung besteht. Unter Außerachtlassung der Frage, in welchem Maße diese Methode im allgemeinen befriedigend ist, können wir sagen, daß Bošnjak diese Methode meisterhaft handhabt. Besonders erfolgreich hat er sie auf das Dogma von der Dreifaltigkeit und der Unsterblichkeit angewandt.

So stellt er fest, daß die Theologie, um das Dogma von der Unsterblichkeit der Seele aufrechterhalten zu können – und das ist das Grundanliegen der Religion – die reale wesentliche Tatsache des Todes willkürlich als eine unwesentliche behandeln und dem realen Sein und Leben ein gedachtes jenseitiges Leben als ein grundlegendes und wesentliches überordnen muß. Dadurch wird das Sein willkürlich zum Nichtsein erklärt; da aber das gedachte »jenseitige« Dasein des Einzelwesens nicht in Raum und Zeit untergebracht werden kann, wird das gedachte Sein zu dem, was es war, nämlich zum – Nichtsein. In der Vorstellung von der Unsterblichkeit der Seele wird das Denken sich selbst untreu, es läßt das Prinzip der Begründung und das Gesetz des Einzelnen d. h. seine Endlichkeit außer acht. Dieses sein Prinzip der Begründung und damit auch die eigenen Dignität büßt der Gedanke besonders in dem Dogma über die göttliche Dreifaltigkeit ein, wo er sich selbst in Widersprüche verwickelt, indem er behauptet, daß drei eins und eins drei sei, daß das gleiche dem ungleichen gleich sei.

Wir verfügen hier jedoch nicht über genügend Raum, um ausführlicher und überzeugender die Durchdachtheit von Bošnjaks immanenter Kritik an den christlichen Dogmen zu illustrieren. Das aber, was unbedingt besonders hervorgehoben zu werden verdient, ist die Einsicht und die Behauptung Bošnjaks, daß die Nichtbeachtung des Prinzips der Begründung im Rahmen der religionsgebundenen Denkweise, bzw. im Rahmen des Glaubens nicht durch eine *Unfähigkeit des Denkens* sondern durch den *irrationalen Wunsch* des religiösen Menschen bedingt ist, dem Gesetz jedes einzelnen Wesens, d. h. dem Gesetz der individuellen Endlichkeit zu entsprechen. Die Religion und die Annahme des *Glaubens* als des angeblichen Wis-

sens von der Unsterblichkeit und von Gott haben ihre Wurzeln in dem Egoismus der Individuen. Daraus zieht Bošnjak mit Recht den Schluß, daß die Religion in einer Gesellschaftsordnung so lange nicht aussterben werde, wie es Einzelmenschen gibt, die auferstande sind, sich mit dem Gesetz des endlichen Daseins abzufinden, auch wenn die gesellschaftlichen Bedingungen, die die Religion als Kompensation zur sozialen Unterdrückung begünstigen, nicht mehr vorhanden sein werden.

Was sind dann die letzten und wesentlichen Worte von Bošnjak über die Religion und die Lage des Menschen in der Welt? Als Antwort auf diese Frage könnten wir die These von Bošnjak anführen – daß der Mensch im Grunde ein *tragisches* Wesen sei, daß die Tragödie die *Art* des menschlichen Daseins sei. Die Tragik gehe aus der Tatsache hervor, daß der Mensch ein natürliches, also ein endliches Wesen sei, zugleich aber ein Wesen, daß sich seiner Endlichkeit bewußt sei – ohne das Bewußtsein von der Endlichkeit wäre keine Tragik möglich. Versuche der Mensch nun dieses sein Wesen zu umgehen, indem er sich der *Illusion* von der individuellen Unsterblichkeit und Unendlichkeit überlasse, dann spiele er sich selbst eine Komödie und eine ironische Tragödie vor, weil er in Widerspruch zu seinem eigenen Logos, zu dem eigenen logischen Gedanken und dem Gesetz des Daseins jedes individuellen Seins gerate. Die Komödie sei nach Bošnjaks Worten der Fall und der Verlust der Eigentümlichkeit. Das Komödienspielen sei ein Zeichen der Verzweiflung und der Schwäche, das, was ist, als ein solches, wie es ist, aufzufassen, während der Mensch durch die Anerkennung der Tragik seiner Situation im Kosmos seinem besonderen kosmischen Wesen treu bleibe und zugleich sich selbst einer Tätigkeit hingabe, einer Aktivität, als einer Form der Sinnhaftigmachung seiner endlichen Existenz. Ohne Tragik, bzw. ohne Bewußtsein seiner Endlichkeit habe der Mensch gar keinen Grund zum Schöpfertum oder zum Philosophieren über den Sinn der Existenz. Die Religion jedoch begründe durch ihre Lehre von der individuellen Unsterblichkeit eine Ethik der Illusion, die letztlich auch selbst eine Illusion bleibe.

Diese Stellungnahme von Bošnjak ist zweifelsohne der Ausdruck einer konsequent durchgeführten rationalistischen Anschauung von der Religion und dem Leben im allgemeinen, eines Stand-

punktes, der im Logos und in der Logik das einzige Wesensmerkmal des Menschen sieht, den einzigen menschenwürdigen Weg der Lösung des existentiellen Problems. Diese Konsequenz ist äußerst lobenswert. Die Philosophie kann nur dank der Konsequenz in der Durchführung partikulärer Standpunkte Fortschritte machen. Es bleibt jedoch die Frage, ob dieser Rationalismus nicht einseitig ist und ob einige seiner Schlüsse nicht einer Kritik unterzogen werden sollten. Es handelt sich um die Folgerung, daß die Religion eine *Illusion* und eine *Komödie* sei. Es will uns scheinen, daß sie von einem unvorcongenommeneren *wissenschaftlichen* Standpunkt kritisiert werden könnte, der umfassender und elastischer als der Standpunkt des philosophischen Rationalismus ist. Die Religion ist nämlich, wie auch Bošnjak selbst hervorgehoben hat, vor allem in der emotionalen und voluntativen Sphäre des menschlichen Wesens verankert, und obwohl sie den Anspruch erhebt, zugleich Weltbild zu sein, eine Art der Philosophie, stellt sie doch in erster Linie eine mögliche Form der Stellungnahme gegenüber der Welt und dem Leben dar. Sie fällt also unter die praktische Kategorie der existentiellen Funktionalität und nicht nur unter die Kategorien der Erkenntnis bzw. des Wissens. Demnach stellt sich hier das Problem von Irrtum oder Wahrheit nicht nur als Problem der Adäquation der religiösen Vorstellung mit der Wirklichkeit und der Logik sondern auch als Problem der Adäquation des Mittels und des Zwecks. Wenn also der Glaube *manchmal* als Mittel zur Lösung des existenziellen Problems dient, dann ist er für *den Betreffenden* keine Verirrung. Um sagen zu können, der Mensch sei in die Irre gegangen und spiele sich selbst eine Komödie vor, müßte man voraussetzen können, daß es ein *universelles* und *von der Geschichte unabhängiges* Modell der Lösung des existentiellen Problems und ein von der Geschichte unabhängiges Kriterium der Wahrheit und des Irrtums gebe, was aber mit der dialektischen Anschauung von diesen Problemen und mit dem Stand der Dinge nur schwer vereinbar wäre; und außerdem müßte man wissen, ob die betreffende Persönlichkeit im Hinblick auf ihre psychologisch - emotionale Konstitution imstande wäre, einen anderen, d. h. den atheistisch - rationalistischen Standpunkt einzunehmen. Der rationalistischen Philosophie steht auf jeden Fall das Recht zu, aufgrund der ihr immanenten Prin-

zipien ihr Modell der Lösung des existentiellen Problems zu propagieren; aber im Hinblick auf die Verschiedenheit der emotional-voluntativen Strukturen der Menschen und Epochen könnte sie, ohne dem eigenen Standpunkt Abbruch zu tun, mehr Verständnis für die emotionale Bedingtheit und Funktion der Religion aufbringen. Dadurch befände sie sich im Einklang mit dem Prinzip der Toleranz des Glaubens oder Nichtglaubens, das theoretisch aufgefaßt, in der Anerkennung der Verschiedenheit der psychologischen Strukturen unter den Menschen begründet ist.

Wir sind jedoch der Meinung, daß die von uns hier gemachten kritischen Anmerkungen, über die man aber ebenfalls diskutieren könnte, die Bedeutung von Bošnjaks Werk nicht schmälern vor allem, weil uns der beschränkte Raum nicht erlaubt hat, zahlreiche Gedanken des Autors, die eine unbestreitbare Bedeutung nicht nur für die Klärung des Problems der Religion sondern auch für die Philosophie im allgemeinen und die Ethik im besonderen haben, darzustellen.

Vuko PAVICEVIC

Milan Kangrga

*Etički problem u djelu
Karla Marxa
(Das ethische Problem
in Karl Marx' Werk)*

Naprijed, Zagreb 1963, 267 S.

Das Grundanliegen dieses Buches von M. Kangrga ist schon aus dem Untertitel klar ersichtlich: die Kritik des moralischen Bewußtseins. Das Buch stellt sich nicht die Aufgabe, im Werk von Marx Elemente einer möglichen neuen Ethik zu entdecken, sondern gerade das Gegenteil: innerhalb des Marxschen Horizontes das Problem der Ethik als solcher zu lösen. Der Dualismus von Sein und Sollen, auf dem das moralische Bewußtsein fußt, und der für jede Ethik konstitutiv ist, erweist sich als unhaltbar, und seine Aporien führen zu Lösungen, die jenseits der Ethik als einer philosophischen Disziplin liegen. Den ursprünglichen Marxschen Gedanken folgend weist M. Kangrga gerade darauf hin, daß Marx' Werk den abstrakten Standpunkt des moralischen Be-

wußtseins überschreitet und einen tätigen Aufruf zur Verwirklichung der Humanität darstellt.

Die Studie zerfällt in drei Teile. Im ersten, kritischen Teil wird Kants ethische Konzeption als die am konsequentesten ausgeführte Position des moralischen Bewußtseins analysiert. Im zweiten Teil wird Hegels Überwindung des Kantischen Moralismus erörtert, um dann über die wesentlichen Unterschiede zwischen Hegel und Marx zu der Marx'schen geschichtlich-praktischen, auf die Zukunft ausgerichteten menschlichen Tätigkeit als der wahren menschlichen Desalienation und der Rückkehr in die Heimat zu gelangen. Die Betrachtung über das dialektisch-geschichtliche Verhältnis zwischen Mensch und Natur wie auch über das Verhältnis des Menschen zu seiner eigenen Natur bilden den dritten, den Hauptteil der Studie.

Das moralische Bewußtsein hat bei Kant sein radikalstes Selbstbewußtsein gefunden. In Opposition zur Sphäre des Seins in ihrer Notwendigkeit der abgeschlossenen Realität und Objektivität hat Kant die Sphäre des reinen Sollens, die moralische Tätigkeit der freien und idealen Subjektivität entdeckt. Kangrgas Kritik gelingt es, die praktische Möglichkeit dieses Dualismus aufzuweisen. Wenn die moralische Persönlichkeit – und für Kant bedeutet das das ideale, freie Subjekt, als auch der Zweck und die Bestimmung des Menschen –, dann heißt das praktisch, daß der Mensch im Bereich des reinen und gegenstandslosen Willens verharrt, der bis in die Unendlichkeit danach strebt, sich von der Kausalität der Natur zu befreien, ausschließlich »frei von« der Realität und nie »frei für« irgend etwas außer der eigenen Intention zu sein. Der moralisch bewußte Mensch bleibt zwangsläufig für immer tatenlos und dadurch auch ohne eigene Verwirklichung. Er »soll« bloß Mensch im moralischen Sinn dieses Wortes sein, während er das in Wirklichkeit nie werden kann, ja nicht werden darf, wenn er auf der Höhe seiner Moralität bleiben will. Die Verwirklichung der moralischen Gesinnung in der Realität würde die Spaltung zwischen der Kausalität der Notwendigkeit und der Kausalität der Freiheit abschaffen und würde dadurch die Moralität in die Immoralität verwandeln. Deshalb bleibt dem Menschen nach Kant nichts anderes übrig, als die Reinheit seines leeren Willens bewahrend, auf dessen Erfüllung zu hoffen, aber nicht im Bereich der möglichen Erfahrung, sondern in dem intelligiblen Reich der Dinge

an sich. Kangrga verwirft im Namen der wirklichen, geschichtlichen Praxis diesen abstrakten, philosophisch-theoretischen (oder genauer erkenntnistheoretischen) Standpunkt von Kant und sieht in Hegel den tiefstschürfenden Kritiker dieses Standpunktes innerhalb der Philosophie und in Marx den stärksten Kritiker innerhalb der geschichtlich-praktischen Wirklichkeit.

Hegel hat den Dualismus der Notwendigkeit und der Freiheit, des Realen und Idealen, des Immoralischen und Moralischen überwunden und dadurch den ethischen Standpunkt überhaupt und zwar durch seine Idee der Sittlichkeit als des Moments des objektiven Geistes. In der Sittlichkeit hat die Idealität des Geistes die Realität der geschichtlichen Tat gewonnen, wenn auch nur auf philosophische Weise als Kontemplation der *gewesenen* Manifestierungen des Sittlichen. Indem Marx den Gedanken von der Realisierung der Idee übernimmt, – und hier liegt nach Kangrga der wesentliche Unterschied zwischen Marx und Hegel – trachtet er, sie als Verwirklichung der Philosophie als die mögliche *zukünftige* Praxis, und nicht wie Hegel als fertigen Gegenstand der philosophischen Spekulation zu sehen.

Drei Momente sind sowohl für den Unterschied zwischen Hegel und Marx als auch für das ethische Problem bei Marx von größter Bedeutung: die Arbeit, die Geschichte und die Philosophie. Die Arbeit – bei Hegel die Entfremdung in die Gegenständigkeit, die am Ende abzuschaffen ist – ist bei Marx die Aneignung der gegenständlichen Welt für den Menschen, die Vermenschlichung der Natur und die Natürlichwerdung des Menschen. Die Geschichte – bei Hegel die abgeschlossene vergangene Wirklichkeit, die nur noch sinnhaft gemacht werden soll – ist für Marx der Horizont der tätigen Zukunft und der einzige Bereich der menschlichen Selbstverwirklichung. Die Philosophie – nach Hegel die Idee als das einzig wahre Sein – ist für Marx eben das, was von der Idee verwirklicht werden muß.

Der wesentliche Unterschied zwischen Hegel und Marx sagt aber noch nichts aus über die wesentliche Neuheit von Marx. Diese Neuheit erläutert Kangrga am Beispiel der Marx'schen Auffassung der Natur, der menschlichen Natur und der Entfremdung des Menschen. Die Natur ist für Marx kein Objekt für ein (erkenntnismäßiges) Subjekt. (Daraus ergibt sich auch die Fraglichkeit einer von dem Menschen unabhängigen »Dialektik

der Natur«). Die Natur ist immer zugleich auch die menschliche Natur, wie auch die menschliche Natur, durch Vermittlung der gegenständlichen natürlichen Tätigkeit wird. Die Dialektik und die Geschichte sind nichts anderes als dieses ständige Werden der Natur zur menschlichen Natur und dadurch zugleich die ständige Verwirklichung der eigenen Natur des Menschen. Der Mensch ist nicht das, was er bereits ist, sondern immer nur das, was er durch Vermittlung der geschichtlichen Praxis wird. In der unlöslichen Einheit von Natur, Mensch und Geschichte verwirklicht sich die Dialektik des menschlichen Sinns. Diese Verwirklichung ist immer auf die Zukunft ausgerichtet. Die wahre Zukunft ist aber nicht jenes Gewesene, schon Bekannte und Erkannte, sondern sie ist das Neue und Unbekannte. Die bekannte Zukunft, eventuell noch eine geplante, oder was dasselbe ist: die durch eine ethische Konzeption determinierte Zukunft stellt eine falsche Zukunft dar, und die Ethik zeigt sich eben als Veruntreuung der Bestimmung des Menschen, als seine äußerste Selbstentfremdung. Die wahre Zukunft fordert von dem Menschen, daß er alle vorhandenen Stützen aufgibt, um die Ganzheit seiner Menschlichkeit zu erkämpfen. Das ist der Sinn der »permanenten Revolution«, die sich aus dem Nichts auf das Alles hinbewegt, aus der Selbstnegation in die Selbstbestätigung führt. Das moralische Bewußtsein ist in ihr überwunden. Um wirklich sein zu können, muß der Mensch sowohl die

schon bestehende Realität als auch das abstrakte Sollen überwinden. Verharrt er aber in dem einen oder anderen, so verfällt er in die Selbstentfremdung. Der Mensch entfremdet sich also nicht irgendeinem abstrakten Wesen, dem moralischen Ideal oder Gott, sondern er entfremdet sich seiner eigenen Natur, wenn er vergißt, daß er ein Wesen im Werden ist und daß er sich bei nichts Fertigerem aufhalten kann. Deshalb zieht Kangrga mit Recht den Schluß, daß eine marxistische Ethik als Ethik unmöglich ist. Wenn der Marxismus nicht in eine politische Apologie oder einen abstrakten Moralismus verfallen will, muß er sich seiner wesentlich revolutionären Berufung zur unermüdelichen Selbstverwirklichung des Menschen bewußt sein. Und dazu führt keine Ethik sondern das totale Engagement des Menschen an der Veränderung der bestehenden Welt und dadurch auch an der Veränderung seiner selbst.

In diesem philosophischen Appell, der über die Philosophie hinausgeht, und in der Radikalität, mit der Kangrga Marx von allen Überbleibseln des Dogmatismus und Positivismus befreit hat, liegt der Hauptgewinn dieses Buches für den Marxismus der Gegenwart. Zieht man noch die Tiefe und Gründlichkeit in Betracht, mit der Kangrga seinen Standpunkt ausführt, so muß man sagen, daß unsere marxistische Literatur durch ein nicht alltägliches Werk bereichert worden ist.

Marijan CIPRA

La rédaction de la revue PRAXIS a décidé de changer l'habitude qui était jusqu'alors la sienne, de ne pas publier dans la revue des comptes-rendus des livres ayant pour auteurs les membres de la rédaction. A l'avenir, l'édition internationale présentera des comptes-rendus de ces livres, à condition qu'ils aient déjà été publiés dans une autre revue ou un autre journal. Signalons que le compte-rendu du livre de B. Bošnjak, »Philosophie et christianisme«, que nous présentons dans ce numéro, a été publié en langue serbo-croate par le journal POLITIKA, de Belgrade, et que le compte-rendu du livre de M. Kangrga, »Le problème éthique dans l'oeuvre de Marx«, est paru dans la revue NAŠE TEME, de Zagreb.

CONSULTATION SCIENTIFIQUE SUR LA LIGUE DES COMMUNISTES YOUGOSLAVES DANS LES CONDITIONS DE L'AUTOGESTION SOCIALE

La Faculté des sciences politiques a bien organisé une consultation du 19 au 21 janvier de l'année courante sur le thème: La Ligue des Communistes Yougoslaves dans les conditions de l'autogestion sociale. Au cours de la consultation on a présenté 40 rapports et presque autant de conférenciers ont pris part à la discussion. Les rapports et la discussion ont été disposés en trois domaines, relativement au degré de généralité: I^o les aspects généraux de l'autogestion et la Ligue des Communistes; II^o la Ligue des Communistes Yougoslaves dans le système de la démocratie socialiste et III^o les problèmes de l'organisation de la Ligue des Communistes Yougoslaves*.

Nous avons l'intention de faire connaître à nos lecteurs les thèses et les problèmes principaux de cette consultation, si actuelle par son thème.

Il y a deux conceptions sur l'organisation communiste qui sont significatives pour l'histoire, celle de Marx et celle de Lénine; mais quelques-uns des conféren-

*I^o

Dr Ante Piamengo: LCY et le processus de la transformation du socialisme étatiste et bureaucratique au socialisme d'autogestion; Dr Najdan Pašić: Evolution de la dictature du prolétariat à l'hégémonie sociale de la classe ouvrière; Dr Svetozar Stojanović: Organisation communiste et le dilemme qui fait époque - l'étatisme ou le socialisme; Dr Oleg Mandić: LCY par rapport aux changements dans la structure stratifiée de notre société; Dr Ivan Perić: Ligue des Communistes et les porteurs fondamentaux du développement socialiste; Dr Ljubiša Stankov: Déterminantes historiques du rôle d'avant-garde idéo-politique de la LCY dans les conditions de l'autogestion sociale; Eduard Kalé: Le rôle historique du Parti Communiste; Dr Radomir Lukić: De la lutte contre la bureaucratisation et la technocratisation des partis politiques; Vojin Hadžistević: Moyens de la Commune de Paris et des producteurs associés de la Yougoslavie contre la bureaucratie; Dr Franjo Kožul: Attitude idéologique de la LCY envers le pouvoir croissant de l'initiative privée; Dr Nada Gollner: LCY et son influence sur la formation des autogestionnaires; Boro Potkovski: Ligue des Communistes et les changements dans les rapports de production (certains aspects); Dr Stjepan Pulišelić: Personnalité créatrice libre et son rapport envers l'intérêt individuel et social; Zlatko Čepo: Un supplément au problème de la désaliénation; Marijan Krmpotić: Ligue Communiste et l'autogestion dans les conditions de la division internationale du travail; Dr Zoran Vidaković: Un supplément à la question de l'interaction entre l'organisation politique de la classe ouvrière et les structures sociales transitoires au cours de la révolution socialiste.

II^o

Dr Jovan Đorđević: Démocratisation de la Ligue des Communistes et de la structure politique de la société; Mr Uroš Trbović: Ligue des Communistes You-

ciers ont fait remarquer la Ligue des Communistes Yougoslaves comme un type particulier de l'organisation. D'après l'interprétation de E. Kale, Marx a défini le prolétariat comme l'avant-garde de la révolution, et Lénine a défini le parti comme l'auteur principal. La conception de Marx, poursuit Kale, était insuffisante, dépassée en principe, et c'est pourquoi la conception du parti de Lénine était acceptée comme une continuation logique sur le plan général. Il n'est pas surprenant que cette interprétation a suscité des objections de quelques participants de la consultation. On a souligné que pour Marx la constitution de la classe par elle-même en classe pour elle-même, implique aussi l'existence de l'organisation politique (B. Caratan), et que Lénine a toujours accentué auprès du parti le rôle principal du prolétariat dans la révolution (A. Bibič).

Il y avait des opinions divergentes sur la conception yougoslave du parti; à partir de la thèse qu'il était une variante stalinienne du type léniniste de parti, à travers la thèse que le Parti Communiste Yougoslave était sur la trace du stalinisme, mais avec des éléments originaux (B. Bibič), jusqu'à l'opinion que le Parti Communiste Yougoslave a quitté la variante stalinienne déjà avant la révolution (Lj. Stankov). Conformément à sa propre interprétation E. Kale a également soutenu la thèse que le Parti Communiste Yougoslave était jusqu'à 1950 le parti du type léniniste et que depuis son rôle déterminant dans le mouvement social déteint de plus en plus. Nous en reparlerons plus tard.

Le sujet de plusieurs rapports était le développement révolutionnaire social de la Yougoslavie. A partir des caractéristiques fondamentales du système politique et, en particulier, du rôle du parti, on a fait des essais des classifications différentes. D'après A. Fiamengo la variante étatiste du socialisme était longtemps identifiée avec le socialisme. Le socialisme commence par l'introduction de l'autogestion et la réforme actuelle est d'après Fiamengo la continuation de la révolution générale sociale en Yougoslavie.

D'après S. Stojanović la différence essentielle, le Parti Communiste ou la Ligue des Communistes, est bien comprise, mais il en faut extraire une conséquence fondamentale. L'étatisme dans lequel le Parti Communiste domine, est un nouveau système de classe et l'appareil d'Etat est une nouvelle classe. Le socialisme auquel la Ligue des Communistes correspond, est fondé sur la propriété sociale et sur l'autogestion. Cette interprétation de S. Stojanović a été critiquée par N. Pašić, M. Pežuljić et N. Sekulić.

Dans son rapport N. Pašić divise le développement yougoslave après la guerre en deux phases: la première, la dictature du prolétariat, où se trouvent connexes

yougoslaves et la démocratie socialiste; Miroslav Lalović: Démocratie socialiste d'autogestion et l'organisation politique révolutionnaire de la classe ouvrière; Dr Eugen Pusić: Organisations politiques dans la société fonctionnelle; Dr Zarko Vidović: LCY et les organisations socio-politiques; Dr Joža Goričar: Changements dans la structure politique de la Yougoslavie et de la Ligue Communistes; Slavko Podmenik: Ligue des Communistes dans le processus politique; Nerkez Smilajić: LCY - force morale politique du système socialiste; Dr Čazim Sadiković: LCY et l'appareil d'Etat; Vinko Tržek: Points de vue socio-politiques des communistes dans les grandes entreprises économiques en Slovénie; Mr Stojan Tomić: Ligue des Communistes dans la commune et les centres de direction du pouvoir politique; Mr Jovan R. Marjanović: Communistes et la décision politique des autogestionnaires; Rade Aleksić: Du rôle des organisations sociopolitiques dans la construction des rapports démocratiques autogérés et directs; Vučina Vasović: Place de la Ligue des Communistes dans la configuration générale de l'influence sociale; Dr Firdus Džinić: Ligue des Communistes et l'opinion publique.

III^o

Dr Ivan Babić: Question de l'organisation comme question politique; Mladen Čaldarović: Rapport entre les buts et la structure de l'organisation révolutionnaire; Veljko Mratović: Facteurs objectifs et subjectifs de la détermination du rôle, de l'organisation et de la méthode d'activité de la LCY; Dražomir Drašković: Centralisme démocratique dans la Ligue des Communistes Yougoslaves; Radoš Smiljković: Démocratisme dans la Ligue des Communistes et l'autogestion; Rade Galeb: De la responsabilité et de l'efficacité de la Ligue des Communistes d'aujourd'hui; Anđelko Veljić: Ligue des Communistes comme facteur de l'intégration d'autogestion de la société.

l'autorité du porteur du pouvoir et l'intérêt historique de la classe ouvrière, c'est-à-dire la gestion de l'Etat par le parti de la classe ouvrière. La deuxième phase commence avec des rapports nouveaux de production dont l'expression est l'autogestion qui transforme la dictature du prolétariat en hégémonie de la classe ouvrière. Le parti se distingue du pouvoir et devient une partie intégrante de l'autogestion. D'après N. Pašić, la dictature du prolétariat est l'essence de l'Etat socialiste, et l'hégémonie sociale de la classe ouvrière est l'essence du système politique de la démocratie directe - de l'autogestion.

A mon avis l'interprétation de N. Pašić de l'essence de la dictature du prolétariat et de ses étapes de développement en Yougoslavie est unilatérale. La dictature du prolétariat n'est pas seulement une notion étatiste, mais aussi « une nouvelle organisation sociale du travail » (Lénine), c'est-à-dire la réalisation de l'association des producteurs. Analogiquement on peut chez nous parler des deux phases du développement de la dictature du prolétariat, dans laquelle le développement de l'autogestion c'est-à-dire l'hégémonie de la classe ouvrière, fait le commencement de la deuxième phase, qui est supérieure.

N. Smailagić a représenté le plus complètement la division du développement social en Yougoslavie: 1^o la période de la création du pouvoir - la spécificité de cette période se trouve dans la base démocratique et dans la réalisation militaire de la révolution. Le Parti Communiste s'identifie à cette époque avec le pouvoir. 2^o la période qui résulte de la récession intérieure et de la pression extérieure, commence par la réalisation de l'idée de l'autogestion. La caractéristique essentielle de cette période est la contradiction entre l'Etat et l'autogestion. Le Parti Communiste, c'est-à-dire la Ligue des Communistes détermine d'une manière plus adéquate son propre rôle sur le plan politique; sur le plan économique son rôle reste indéfini. La troisième période est la réforme économique et sociale, dont le sens est la lutte pour la gestion directe du produit social par le producteur, c'est-à-dire la libération économique du travail. Dans cette période, d'après N. Smailagić, la Ligue des Communistes se trouve devant la détermination d'un rôle nouveau.

On a discuté en particulier les aspects différents de l'autogestion, comme le contexte social de l'activité de la Ligue des Communistes. R. Supek a attiré l'attention sur le danger de la généralisation de l'expérience d'autogestion dans les pays en voie de développement, parce que l'autogestion se forme dès le début dans les pays industrialisés, et non après une phase étatiste-socialiste. R. Supek et J. Goričar ont également signalé l'application mécanique et inadéquate des modèles de l'autogestion - construits dans les entreprises de production - dans l'instruction, la culture, la santé publique etc. D'après J. Goričar c'est le commencement du néo-dogmatisme dans la théorie et dans la pratique yougoslave. L'autogestion est l'essence du socialisme, mais le socialisme de l'autogestion comme réalité n'existe pas encore (A. Fiamengo). L'autogestion en Yougoslavie est à peine à son commencement. L'autogestion existe à l'intérieur d'une structure politique déterminée de la société qui se manifeste dans les institutions du pouvoir politique (I. Perić). Mais il y avait deux opinions différentes sur l'essence de l'autogestion. L'autogestion est novus, qualitativement une nouvelle étape de la révolution socialiste, dans laquelle le producteur devient le sujet et le créateur de la politique (I. Babić). D'après le rapport de N. Smailagić, le système économique de l'autogestion est la sphère de la société bourgeoise où le principe de l'utilitarisme est dominant. Si l'on considère la répartition du revenu selon le travail fourni comme l'index de l'autogestion, et l'autogestion seulement comme un système économique plus stimulant, la thèse de N. Smailagić a une certaine fondation. Mais l'autogestion n'est pas un segment économique de la société, elle est en effet jusqu'à présent la plus profonde révolution sociale dont le sens est de dépasser les existantes structures sociales inhumaines et construire des nouvelles - la réalisation d'une vraie communauté humaine.

L'autogestion est le contexte social de l'activité de la Ligue des Communistes. L'autogestion se développe sur le sol de la stratification sociale hétérogène et dynamique. Les rapports de O. Mandić, de J. Goričar et de V. Hadžistević et quelques discussions encore ont traité l'interaction entre la stratification horizontale et verticale de notre société et la Ligue des Communistes.

Les opinions sur la classe ouvrière comme un fait empirique étaient identiques, mais il y avait une différence sur la question suivante: qui constitue la

classe et quel est son rôle dans le monde contemporain. On prend, dit R. Supek, l'entité de la classe ouvrière comme historiquement identique. Les grands changements sociaux ont lieu, la différence entre la classe d'hier et d'aujourd'hui aussi. La classe ouvrière n'est plus au processus de la paupérisation économique. Elle ne mène plus la lutte contre la misère économique pour un plus grand morceau de pain. Mais la misère de la dignité humaine augmente et l'armée des salariés accroît parmi les classes dites moyennes. Des ingénieurs, des économistes, des techniciens et d'autres professions intellectuelles au rapport salarié inclinent de plus en plus à gauche. Il se fait une nouvelle solidarité avec la classe ouvrière comme la base des tendances de l'autogestion.

Les changements à l'intérieur de la classe ouvrière de même que les changements dans sa position sociale s'effectuent maintenant en Yougoslavie. Pendant la consultation l'analyse de ces changements se développait en deux directions. J. Goričar soutenait la thèse que la notion de travailleur n'est pas seulement une déclaration mais aussi un contenu. La classe ouvrière évoluera dans une catégorie sans classe des travailleurs, parce qu'elle perd certains éléments constitutifs, tels que le rapport entre employeurs et salariés et l'antagonisme envers une autre classe. J. Goričar signale, que la catégorie des travailleurs ou le peuple travailleur n'est pas en vérité homogène, mais il ne cite pas le contraire fondamental dans cette catégorie entre l'exécuteur et les dirigeants professionnels (la bureaucratie). V. Hadžistević poursuit une autre direction et il semble qu'elle soit plus exacte; il critique l'indétermination de la notion le travailleur. Chacun qui travaille, même l'exploiteur, ainsi que les différents groupes sociaux qui disparaîtront, peuvent être renfermés dans cette notion. V. Hadžistević commence par la thèse que la classe ouvrière est le sujet - producteur. Mais cette catégorie ne doit pas être comprise seulement comme le producteur direct dans la production matérielle, ou comme chaque producteur, mais comme «le producteur associé».

L'opinion très répandue dans la littérature contemporaine, que la théorie classique marxiste sur le rôle historique et mondial de la classe ouvrière représente un mythe, a trouvé son reflet à cette consultation. D. Rodin affirme l'existence de la conviction que la classe ouvrière dans les conditions de la société travailleuse, comme autrefois dans les conditions de la société de classe, représente le groupe social le plus progressiste. D'après D. Rodin, le parti ne peut s'appuyer sur la classe ouvrière comme sur la catégorie socio-économique, mais sur «l'idée de la révolution fondamentale». D'après I. Perić la classe ouvrière reste la force principale de la société, mais sa manière de manifestation n'est plus la même. L'inexistence de la bourgeoisie en Yougoslavie affaiblit sa puissance de cohésion.

Malgré l'avertissement de tous les congrès du parti après la guerre, la structure sociale de la Ligue des Communistes est défavorable pour les ouvriers. Le nombre des paysans dans la Ligue des Communistes diminue rapidement après la guerre; en 1946 ils représentaient 49% de l'ensemble, et en 1965 il y en a seulement 7,4%. Ce n'est que le nombre des employés et «d'autres» (lis: la bureaucratie), qui est en augmentation dans la Ligue des Communistes et qui représente 49,2%. L'âge de la Ligue des Communistes est aussi de plus désavantagé. Le nombre de jeunes membres de la Ligue des Communistes jusqu'à 25 ans a diminué de 39,8% en 1950 à 12,6% en 1965.

Il y avait des opinions différentes sur la question suivante: de quelles catégories de la population la Ligue des Communistes doit-elle recruter son ensemble des membres? Nous avons déjà mentionné les opinions qui nient le soutien indispensable de la Ligue des Communistes sur n'importe quel groupe social particulier. V. Hadžistević a intervené pour la catégorie des producteurs associés comme la base sociale fondamentale de la Ligue des Communistes. S. Podmenik était d'avis que les porteurs du mode moderne de production dans la Ligue des Communistes doivent être aussi ceux qui occupent les places stratégiques dans la production. O. Mandić a défendu la représentation proportionnelle de tous les groupes sociaux dans la Ligue des Communistes, mais cette opinion a été critiquée par B. Caratan et par quelques autres conférenciers. I. Babić dans son rapport engagé a affirmé que la Ligue des Communistes comme l'organisation de l'autogestion, doit s'appuyer sur la classe ouvrière et sur l'intelligence travailleuse, c'est-à-dire sur les créateurs.

Par analyse de la stratification sociale nous avons fait un jugement de la situation dans la Ligue des Communistes. Le diagnostic de la situation était très sérieux et objectif. Dans quelques rapports on a mis en évidence que la Ligue des

Communistes se trouve dans une crise (I. Babić, M. Lalović), c'est-à-dire qu'une situation stagnante s'est présentée (M. Caldarović), ou que le rôle de la Ligue des Communistes devient de plus en plus faible (E. Kale). Au près du procès défavorable de la structure sociale, le vieillissement de la Ligue est aussi ressorti comme un des symptômes de crise. Ce n'est pas seulement le lent accroissement quantitatif des jeunes qui inquiète, mais aussi leur qualité et le rapport des jeunes en générale à la Ligue des Communistes. Les recherches empiriques démontrent que la plupart des jeunes ne veulent pas se lier aux organisations politiques, mais qu'ils veulent participer aux actions politiques séparées. Ces recherches démontrent aussi que l'intérêt à la Ligue des Communistes parmi les jeunes a diminué. Comme les symptômes de la crise de la Ligue des Communistes on cite encore l'inexistence de l'analyse sur la réalisation du Programme de la Ligue des Communistes, ensuite une position contradictoire de la Ligue des Communistes, c'est-à-dire la disposition des ouvriers à s'engager et l'incapacité des organisations de les conduire, à cause de la présence des éléments bureaucratiques (Z. Vidaković). D'après S. Stojanović l'opinion que la Ligue des Communistes reste en arrière de la démocratisation de la société globale, est très répandue. Non, elle est seulement en retard des besoins sociaux. Une crise s'est présentée entre le but de la Ligue des Communistes et le rassemblement des membres, entre les documents radicaux de la Ligue et la critique de ceux qui les comprennent à la lettre. Comme une des causes fondamentales de la crise on a fait ressortir que la Ligue des Communistes ne peut changer son propre cours du développement et de la démocratie socialiste, sans le changement de son caractère et de sa forme (J. Dordević). En harmonie avec cette thèse, on a discuté du principe du centralisme démocratique de la légitimité de l'existence des organisations de base de la Ligue des Communistes. On a dit que le centralisme démocratique est incompatible avec le système de l'autogestion (M. Caldarović). Mais D. Drašković affirmait avec raison que le principe du centralisme démocratique était utilisé mais aussi abusé. D'autres ont critiqué le principe lui-même au lieu de la pratique abusée. On doutait de l'indispensabilité de ces «organisations de base de transmission» (M. Caldarović) ou que «les organisations de base dans l'entreprise représentent l'institutionnalisation qui empêche la classe de répandre son influence» (N. Sekulić). B. Caratan a intercédé pour la thèse du besoin de l'existence des organisations fondamentales dans l'entreprise.

A. Bibić a parlé en particulier de la sous-estimation du travail théorique, ce qui représente aussi un élément de la crise dans la Ligue des Communistes. Les raisons en sont multiples: le sous-développement de la discussion publique, malgré les principes posés; le retard d'une partie du cadre quant aux résultats scientifiques contemporains; les notions politiques superficielles; l'anti-intellectualisme dans certains milieux de la Ligue; la pression internationale, etc.

La consultation a été convoqué pour aider la réorganisation de la Ligue des Communistes. Comment les participants de la consultation ont-ils déterminé le sens de la réorganisation prochaine? «Il faut construire une Ligue des Communistes qui correspond le mieux à l'esprit de l'autogestion» (A. Fiamengo).

Pour Pašić le sens de la réorganisation se trouve dans la transmission de l'activité de la Ligue des Communistes de la sphère du pouvoir politique dans la sphère de la décision d'autogestion. M. Krmpotić entrevoit le sens de la réorganisation dans la recherche de la solution comment la classe ouvrière peut réaliser son intérêt. D'après lui, les changements d'organisation ne suffisent pas, mais l'engagement d'un cadre nouveau est nécessaire. Une grande correspondance existe entre ces conceptions. Il y avait aussi des opinions différentes. E. Kale considère la réorganisation comme la restitution du rôle social historique d'avant-garde de la Ligue des Communistes, qui lui appartient, sans quoi elle se transformera au club des sympathiseurs de la littérature marxiste ou à une organisation religieuse, qui prêchera l'égalité. D'après Z. Vidović le sens de la réorganisation de la Ligue des Communistes embrasse justement les éléments de la lutte pour la conception de l'égalité. La Ligue des Communistes doit être réorganisée de la façon que son membre ne peut devenir ce celui qui est prêt à placer tout le surplus des revenus moyens des travailleurs dans la lutte commune pour les rapports socialistes et qui est prêt à partager le sort de sa classe.

On n'a pas proposé à la consultation une conception plus complète du type de l'organisation d'avant-garde qui nous est nécessaire dans le système de l'autogestion. Il s'agissait des essais fragmentaire qui pouvant être instructifs.

La Ligue des Communistes doit être d'après A. Fiamengo, une intégrante force idéo-politique et morale. Fiamengo anticipe l'évolution de la Ligue des Communistes en «un parti dans le grand sens historique» (Marx).

Z. Vidović pose une question: dans la séparation du pouvoir d'Etat, comment la Ligue des Communistes peut-elle s'enraciner dans l'autogestion, sans l'expropriation ou sans qu'elle perde sa propre intégrité et sa capacité pour l'action? La seule possibilité pour la solution de cette contradiction se trouve, d'après Z. Vidović, dans l'activité idéo-politique de la Ligue des Communistes.

La Ligue des Communistes devrait être, d'après E. Pusić, une force morale et un catalyseur de la force créatrice morale dans la société. En outre, la Ligue des Communistes doit avoir un rôle déterminé de l'intégration sociale, ce qui est possible à deux conditions: premièrement, si ses membres ne sont pas des politiciens professionnels, et deuxièmement s'ils ne jouissent aucune autre bénéfice que morale.

D'après N. Smilagić la Ligue des Communistes ne doit être identifiée ni avec le système politique d'Etat socialiste, parce que le danger de la bureaucratisation la menace, ni avec le système économique de l'autogestion à cause de l'utilitarisme. La Ligue des Communistes doit être une force morale et politique, qui par l'idée et l'action stimule et réalise l'orientation socialiste.

Dans les conditions de la création de plusieurs centres pour la gestion sociale, la Ligue des Communistes a peu de chance pour influencer les décisions. La possibilité fondamentale se trouve dans l'utilisation de l'opinion publique qui empêchera des décisions inadéquates. C'est pourquoi le public devient, d'après F. Džinić, le champ principal de la lutte politique. La quantité de membres n'est plus essentielle dans cette situation. Le membre qui n'est pas sélectif nuit à la Ligue.

Dans le dialogue critique avec deux opinions extrêmes sur la Ligue des Communistes - la Ligue des Communistes en dehors du processus de l'autogestion et la Ligue comme le cadre de cette décision - J. Marjanović établit la thèse que la Ligue des Communistes ne peut être ni en dehors du processus de l'autogestion ni son cadre de décision. Il est essentielle que chaque individu - communiste doit être le gestionnaire égal des affaires sociales, mais avec une conscience de classe supérieure.

Veljko CVJETIČANIN

DAS INTERNATIONALE TREFFEN IN KOPENHAGEN

Das »Institut International de Philosophie«, das in Paris seinen Sitz hat, veranstaltete seine Jahresversammlung diesmal vom 8. bis zum 15. September 1966 in Kopenhagen. Alljährlich wird eine Sitzung aller Mitglieder des Instituts anberaumt und zwar jedes Mal in einem anderen Land. So fand sie vor zwei Jahren in Israel, im vorigen Jahr in Dänemark statt; in diesem Jahr wird sie in Belgien abgehalten werden. Eine der kommenden Sitzungen soll in der UdSSR organisiert werden. Das Institut zählte bis zum vorigen Jahr 89 ordentliche Mitglieder. Im vorigen Jahr wurden noch zwei Mitglieder dazugewählt, so daß sich die Zahl der ordentlichen Mitglieder jetzt auf 91 beläuft. Jugoslawien hat bislang nur ein Mitglied gestellt, Prof. Vladimir Filipović aus Zagreb. In dem Institut sind 30 Länder vertreten, davon 19 europäische.

In den jährlichen Vollversammlungen, die etwa 5 bis 6 Tage dauern, wird immer über ein bestimmtes Thema diskutiert. Im vorigen Jahr war das Thema an das Land gebunden, in dem die Sitzung veranstaltet wurde; es lautete: »Kierkegaard und die heutige Zeit«. Es wurden nicht mehr als 7 Referate gehalten, und zwar:

Prof. Billeskov-Jansen (Kopenhagen): Le Climat philosophique du Danemark au temps de Kierkegaard. - Prof. Huber (Zürich): Comment les philosophies de l'existence se sont-elles appropriées la pensée kierkegaardienne? - Prof. Naess (Oslo): Kierkegaard and the Educational Crisis. - Prof. B. Gibson (Canberra): Existential Religion and Existential Philosophy. - Prof. Matrai (Budapest): Three

antagonists of Hegel: Feuerbach, Kierkegaard and Marx. – Prof. Lombardi (Rom): Kierkegaard aujourd'hui. – Prof. Løgstrup (Kopenhagen): Kierkegaard et la philosophie moderne: le néant et l'action.

Im Anschluss an die Referate wurden interessante Diskussionen geführt, in denen zwei Grundtendenzen der modernen Philosophie klar ersichtlich wurden: die positivistische und die antipositivistische. Aus der Sicht des Positivismus heraus wurde Kierkegaard oft mehr als Dichter und Schriftsteller denn als Philosoph hingestellt. Die Vertreter der anderen Richtung hielten ihn für einen bedeutenden Schöpfer moderner philosophischer Anschauungen.

Es gehört zu den Aufgaben des Instituts, internationale philosophische Kongresse zu veranstalten, von denen der letzte vor zwei Jahren in Mexico stattfand, und der nächste wird im nächsten Jahr in Wien veranstaltet werden. In der Plenarsitzung wurden die Themen und die Sektionen für den Kongress in Wien gewählt, die allerdings noch nicht endgültig feststehen.

Vladimir FILIPOVIC

DIE SPRACHE ALS PHILOSOPHISCHES PROBLEM

Der 8. Deutsche Kongreß für Philosophie, der vom 23. bis zum 27. Oktober vorigen Jahres in Heidelberg stattfand, war dem Problem der Sprache gewidmet.

In der zeitgenössischen Philosophie ist das Thema »Sprache« im allgemeinen als Problemstellung anerkannt, so daß man im Hinblick auf dieses Thema von einer Konvergenz der bestehenden Denkweisen sprechen kann, die sonst in allen wesentlichen Fragen und so auch in der Behandlung dieses Problems stark divergieren. Nicht genug, das Thema Sprache ist heutzutage so aktuell, daß von einer richtigen Konjunktur, wie es einer der Kongreßteilnehmer treffend formuliert hat, gesprochen werden kann. Deshalb muß zuerst die Frage gestellt werden, was überhaupt die *Aktualität* eines philosophischen Problems bedeutet.

Von Aktualität im Sinne eines augenblicklichen, allgemeinen und lebhaften Interesses kann man sprechen, wenn ein philosophisches Problem »im Geiste der Zeit« aufgegriffen wird, das subjektiv überhaupt nicht als Problem empfunden wird, oder wenn eine rein äußerliche Bindung an Fragen besteht, die überhaupt keine philosophischen sind, wie beispielsweise die modische und schnelle Verbreitung irgendeiner wissenschaftlichen Erkenntnis, bei der dann angenommen wird, sie sei auch philosophisch relevant. Echte philosophische Probleme ergeben sich aus der grundlegenden menschlichen Situation, aus der Konfrontierung des Menschen mit der Welt; diese Probleme haben dann in der Geistesgeschichte der Menschheit eine relativ selbständige Entwicklung aufzuweisen. Echte philosophische Probleme sind stets offen und wirklich (*aktuell*), deshalb resultiert ihre *Aktuellität* aus ihrer *Aktualität*. Daher kann die bloße Aktualität im Sinne des momentanen Interesses, des geistigen Blickfangs, der modischen Übernahme oder irgendeiner Konjunktur in der Philosophie gar keine Bedeutung haben.

Das philosophische Problem der Sprache kann uns also nicht deshalb interessieren, weil es eine zentrale Stelle in der heutigen Philosophie einnimmt, und zwar in der Existenzphilosophie wie auch in der analytischen Philosophie, in der Phänomenologie wie im Neopositivismus und letzten Endes seit einigen Jahren auch im Marxismus, da das eine schlechte Aktualität wäre, die heterogenen Motiven oder aber der reinen Konjunktur entspringen könnte. Unsere Aufmerksamkeit könnte eher durch die Tatsache geweckt werden, daß auch in der traditionellen europäischen Philosophie das Problem der Sprache im Zentrum der gedanklichen Bemühungen gestanden hat, in der hellenischen wie in der hellenistischen, in der mittelalterlichen wie auch in der neuzeitlichen Philosophie, denn diese spricht dafür, daß das Problem der Sprache ständig offen und aktuell war. Es bleibt jedoch die Frage, warum es so war und warum es auch heute so ist.

Wenn man die ungeheure Bedeutung der altgriechischen Sprache für die Formulierung der ersten logisch begründeten philosophischen Erkenntnisse in unserer Geistesgeschichte in Betracht zieht – es ist eine bekannte Tatsache, daß die Aristotelische Logik eine sprachliche Logik ist, daß die Aristotelischen Kategorien der altgriechischen Sprache entstammen, daß die metaphysischen Auffassungen,

von denen unsere Tradition weiß, nur im indogermanischen sprachlichen Typus möglich sind usw. – wenn man weiter die konstitutive Bedeutung der Sprache für unser Verständnis und unseren Besitz der Welt, für unser menschliches Wesen, berücksichtigt, dann muß man einsehen, daß das Problem der Sprache fundamentale Bedeutung für jede philosophische Forschung hat: Für die Logik, die auch heute noch eine sprachliche Logik ist, für die Erkenntnistheorie, die jetzt eine Kritik der Sprache ist; für die Metaphysik, die nach der Möglichkeit sucht, etwas über das Sein auszusagen; für die Ethik, die die Form der Möglichkeiten der moralischen Urteile als einer Sonderaussage behandelt; in der Ästhetik, die Kunst und Sprache in Analogie setzt und zuletzt für die philosophische Anthropologie, die das gesamte menschliche Verhalten als ein sprachliches Verhalten und die Sprache selbst als eine wesentliche Determinante der grundlegenden menschlichen Situation betrachtet.

Aus all dem Gesagten geht die echte Aktualität des Problems der Sprache für die Philosophie hervor, und deshalb muß auch der Kongreß, von dem hier die Rede ist, als ein interessanter angesehen werden, ohne Rücksicht darauf, wie problematisch die Idee der philosophischen Kongresse überhaupt ist.

Die Sprache als Gegenstand der philosophischen Betrachtung ist als Betrachtungsgegenstand problematisch, denn die Sprache ist kein Gegenstand wie andere Gegenstände, obwohl sie auch als Gegenstand behandelt werden kann und soll. Hier setzt schon die wesentliche Aporetik jeder philosophischen Denkweise über die Sprache ein, denn auch dieses Denken ist ausschließlich an die Sprache gebunden, so daß Situation des Sprechens IN der Sprache ÜBER die Sprache gut durchdacht werden muß, wenn man überhaupt die Möglichkeit der Sprachphilosophie erläutern will. Daß die Sprache nicht nur ein gewöhnliches Objekt sein kann, wie sie es in der Linguistik, der Sprachpsychologie, oder anderen Sprachwissenschaften ist, das geht schon aus der Tatsache hervor, daß jedes Sprachsymbol (jedes Wort) in einer dreifachen Relation steht: zum Sprecher, zum besprochenen Gegenstand und zum Angesprochenen: Die Sprache hat dieselbe Struktur wie die Begegnung des Menschen mit der Welt, die Sprache ist diese Begegnung selbst. (B. Liebrucks).

Die mannigfache philosophische Relevanz der Sprache ist auf diesem Kongreß aus verschiedener Sicht beleuchtet worden: In einzelnen Referaten wurde die Sprache der Wissenschaft oder die Sprache in der Wissenschaft (beispielsweise in der Physik) behandelt, dann das Verhältnis zwischen Linguistik und Philosophie (zum Beispiel die Bedeutung der Übersetzung philosophischer Termini aus dem Altgriechischen ins Arabische oder der lateinischen Termini in nationale Sprachen), die Probleme der Sprachphilosophie wurden an bedeutsamen Beispielen aus der Geschichte (Aristoteles, Humboldt, Hegel u. a.) untersucht, ferner wurden Sprachanalysen und Fragen der Ethik (Kritik der Meta-Ethik), die Bedeutung der Sprache und des Unterrichts der Sprachphilosophie in erzieherischer, bildender und didaktischer Hinsicht und zuletzt systematische Probleme der Sprachphilosophie erörtert.

Die grundlegende Fragestellung der modernen Sprachphilosophie, wie sie auf diesem Kongreß zum Ausdruck kam, zielt einmal auf dem *historischen* Kern der Sprache (Sprachauffassung vor allem der deutschen Romantik, aber auch der jüngeren deutschen Philosophie bis Heidegger) oder sie zielt zum anderen auf den *transzendentalen* (aprioristischen) Kern der Sprache (Sprachauffassung in der neuerzeitlichen rationalistischen Tradition von Descartes und Leibnitz bis zum jungen Husserl). Vielleicht kommt diese ganze Spannweite der zeitgenössischen Anschauungen über die Sprache am prägnantesten bei Husserl zum Ausdruck, der zuerst die Idee der »absoluten Grammatik« im Sinne der *Lingua universalis*, im Einklang mit der neuerzeitlichen Idee der *mathesis universalis*, dessen letzter Ausläufer die Idee von der *lingua analytica* in der heutigen angloamerikanischen Analytischen Philosophie ist, vertreten hat, um dann später der Idee von der Geschichtlichkeit in der Sprachtheorie zuzustimmen.

Das Bestreben, diese beiden vorherrschenden Auffassungen in der Sprachphilosophie zu versöhnen und in Einklang zu bringen, trat schon in dem einleitenden Referat des Veranstalters dieses Kongresses, H. G. Gadamer, des Autors des Werkes »Wahrheit und Methode«, klar hervor. Seiner Meinung nach entsteht das Problem einer solchen Synthese erst in dem Moment, in dem das traditionelle System der Philosophie, der modernen Wissenschaft und der sgn. wissenschaftlichen Philosophie (die wissenschaftliche Philosophie ist dasselbe wie die Philosophie der Wissenschaft) gegenübergestellt wird, zu welcher Erscheinung es in der Neuzeit gekommen ist, als der Geist der Spezialisierung und Partialisierung auf-

kam und als der Positivismus entstand. In dem Referat, das Gadamer »Die Lage der Philosophie in der heutigen Gesellschaft« betitelte, stellte er die Frage, ob die Überwindung des Positivismus und des Geistes der Tatsachenzissenschaften (die Tatsachenzissenschaften machen) möglich sei, ohne daß man dies als bürgerliche klassengebundene Ideologie bezeichnet. Ihm will es scheinen, daß die Möglichkeit der gegenseitigen Verständigung der Menschen, »das Ansprechen in der gemeinsamen Welt«, das dringlichste Problem der heutigen Menschheit und der modernen Philosophie sei. Deshalb komme der Hermeneutik als einer philosophischen Disziplin von der Mitteilung, Verständigung, Erläuterung und Überzeugung in den zwischenmenschlichen Beziehungen die größte Bedeutung zu. Die Synthese, die die Philosophie erreichen kann und soll, gehe also von der Sprache aus, die die einst verlorengegangene Einheit zwischen Philosophie und Sonderwissenschaften, zwischen metaphysischem und gegenständlichem Wissen ermöglicht und vorwegnimmt. Nicht eine einzelne analytische Sprache, sondern eine Vielzahl von Sprachen stellen die Wirklichkeit dar, die wir anerkennen müssen und von der die Sprachphilosophie auszugehen hat.

In diesem Geiste der Einheit haben auf dem Kongreß auch Nichtphilosophen ihre Meinungen vorgetragen. Unter anderen hat M. Polanyi seine These von der nichtausdrücklichen Bedeutung, also eine Kritik an der positivistischen Theorie (beispielsweise von Ch. Morris, S. Langer), die einzig die expliziten Bedeutungen kennt, verteidigt. Nach der Meinung dieses Naturwissenschaftlers könnten die nichtausdrücklichen Bedeutungen besonders in heuristischen Situationen studiert werden.

Im Geiste der Versöhnung divergenter philosophischer Auffassungen in der heutigen Sprachphilosophie war auch die These von E. Tugendhat, einem Vertreter der jüngeren Generation, gehalten. Seiner Meinung nach habe der logische Positivismus in seiner letzten Entwicklungsphase nicht pauschal mit der Metaphysik jede Ontologie verworfen, sondern er strebe eine neue Ontologie an, die in der Tat weiter ist als die traditionelle, wenn der Begriff des Seienden in einem umfassenderen Sinn gebraucht wird als bisher. In dieser Hinsicht stellt der Verfasser eine Ähnlichkeit der Denkweise zwischen Heidegger und W. O. Quine fest.

Die Organisation dieses Kongresses hatte auch Zeit für den Auftritt der jüngsten Philosophen vorgesehen, so daß man auch die Mitteilungen der Anfänger (in der aktiven Beschäftigung mit der Philosophie) hören konnte, wie auch Schulreferate; die Geduld der Zuhörerschaft zeugte von den guten pädagogischen Absichten, die hinter dieser Organisation zu suchen sind. Genauso wie die Jungen keine neuen Ideen vorweisen müssen, genausowenig müssen die Alten immer ihren jugendlichen Geist bewahren, aber den einen wie den anderen muß die Gelegenheit geboten werden, zu Worte zu kommen.

Von unseren Philosophen haben an dem Kongreß Branko Bošnjak, Milan Damjanović und Vladimir Filipović teilgenommen.

Milan DAMNJANOVIĆ

SYMPOSIUM PHILOSOPHIQUE ET CONSULTATION A BUDAPEST

La quatrième conférence des représentants de rédactions des périodiques philosophiques et sociologiques des pays socialistes tenue du 4 au 7 octobre 1966 à Budapest représente encore un pas en avant dans la coopération des philosophes marxistes des pays socialistes et en même temps est au moins un indicateur partiel du degré atteint du développement philosophique dans ces pays. Tandis que les participants de la première conférence appartenaient exclusivement au bloc des pays socialistes, déjà parmi les participants de la deuxième (en Tchécoslovaquie en 1963) il y avait aussi des philosophes d'un pays socialiste en dehors du bloc - de la Yougoslavie. La troisième conférence (à Varna en 1965) a continué cet élargissement, au moins théoriquement, parce qu'elle a accepté la proposition des délégués yougoslaves d'inviter aussi, à l'avenir, les représentants des périodiques marxistes des pays non-socialistes. En effet, les représentants des périodiques marxistes philosophiques de la France et de l'Italie ont été invités à la conférence

de Budapest, et une revue italienne (Critica Marxista) a envoyé son délégué. Les représentants des périodiques marxistes philosophiques et sociologiques de la Bulgarie (Todor Vlov, Stefan Angelov, Geno Ilev), de la Tchécoslovaquie (Milan Prucha, Julius Strinka, Miroslav Jodl), de la République démocratique allemande (Rolf Kirchhoff, Wolfgang Eichhorn, Alfred Kosing, Manfred Buhr), de l'Italie (Luciano Gruppi), de la Hongrie (Jozsef Szigeti, Adam Wirt, Jozsef Lukacs), de la Pologne (Helena Eilstein, Aleksander Owieczko, Jerzy Wiatr), de la Roumanie (Nicholaus Bellu, Stelian Popescu, Octavian Chetan), de l'Union Soviétique (M. B. Mitin, M. T. Jovčuk, A. T. Pavlov, T. I. Ojzerman, V. S. Molodcov) et de la Yougoslavie (Zaga Pešić-Golubović, Predrag Vranicki et Gajo Petrović), se sont ainsi trouvés ensemble. Un certain nombre des philosophes et des sociologues hongrois qui n'étaient pas de délégués officiels, a participé aussi au travail de la conférence.

Comme les conférences précédentes, la quatrième était divisée au symposium théorique (cette fois sur le thème «L'humanisme communiste») et à la consultation de travail des représentants de rédactions. Après le discours inaugural de l'académicien L. Matrai, on a passé au symposium. Dans le cadre du thème principal on a considéré deux sous-thèmes: «La conception marxiste de l'homme» et «Le rôle de la philosophie et de la sociologie marxistes dans le développement de la société socialiste». Jozsef Szigeti, directeur de l'Institut de la philosophie de l'Académie hongroise des sciences et organisateur principal de la réunion, était le rapporteur du premier thème. En n'oubliant pas, même à ce moment, son rôle de l'hôte accueillant qui voulait que ses invités se sentent d'aise, il a exposé son rapport tempérément, en évitant l'aggravation problématique et polémique, qui pourrait offenser quelqu'un des invités. L'éminent philosophe soviétique de la génération moyenne (maintenant déjà «de la génération moyenne plus âgée») T. I. Ojzerman a illustré dans son corapport des mouvements nouveaux et en même temps des vieux dilemmes de la philosophie soviétique. En mettant en relief l'importance des Manuscrits économique-philosophiques de Marx, en rejetant la réduction de l'anthropologique au social, en se levant contre la sous-estimation de la théorie de l'aliénation et en insistant que l'aliénation existe dans le socialisme aussi, il n'en a pas tiré toutes les conséquences et il a fait une série des concessions aux vieilles conceptions qui devraient être surmontées aujourd'hui. Il s'est opposé, entre autres, à l'explication du problème du marxisme par la terminologie de l'aliénation et à la conception «large» et «spéculative» de l'aliénation. Il affirmait que l'aliénation pour Marx était le passage de Hegel aux recherches concrètes et que ce problème a plus tard perdu pour lui son importance centrale. Mais même ces réserves paraissaient insuffisantes à quelques participants, par ex. au participant bulgare Stefan Angelov, qui proclamait que le marxisme est «une science rigoureuse» et «une idéologie scientifique» (?), et qui a condamné très sévèrement «l'humanisme abstraite».

Ces opinions que nous pourrions nommer d'une manière euphémique l'interprétation inadéquate du marxisme, n'ont pas dominé au cours de la conférence et on a retrouvé des tons plus frais dans les corapports de Predrag Vranicki, Helena Eilstein, Milan Prucha, Alfred Kosing etc. Le corapport de P. Vranicki sous le titre suggéré «L'élément anthropologique dans le matérialisme historique» (nous le publions dans ce numéro de «Praxis») était particulièrement remarqué par sa critique de l'interprétation mécaniste du marxisme dans la Deuxième Internationale et dans le stalinisme, par la critique de la théorie des facteurs et de la théorie du reflet et par la mise en évidence de la pratique comme la catégorie philosophique fondamentale du marxisme. Le rapport de Helena Eilstein se distinguait par l'accès non-dogmatique et non-schématique aux problèmes de l'homme, par l'insistance sur les caractéristiques d'espèce de l'homme et par l'analyse des différents aspects de l'homme comme personnalité morale et être matériel. L'exposé de Milan Prucha insiste surtout sur la thèse auto-critique que «nous sommes tous apologistes», parce que nous ne parlons pas assez sincèrement de l'aliénation dans le socialisme. Et Alfred Kosing a souligné le besoin d'une attitude non-dogmatique envers les classiques du marxisme et la fonction critique de la philosophie.

Les rapporteurs sur le deuxième thème étaient les philosophes soviétiques connus M. B. Mitin («Rôle de la conscience socialiste dans le développement de la société socialiste») et M. T. Jovčuk («Rôle de la sociologie marxiste dans le développement de la conscience socialiste»). En liant le thème du symposium aux événements politiques actuels, Mitin a critiqué sévèrement «la révolution cultu-

relle» chinoise, et il a consacré la plupart de son rapport au développement de la philosophie soviétique, en soulignant qu'elle se développait avec succès malgré le culte de la personnalité de Staline. En mettant en relief l'importance de Lénine pour la philosophie, Mitin a sévèrement critiqué ceux qui nient «l'étape léninienne» dans la philosophie et surtout ceux qui ne sont pas d'accord avec la théorie du reflet. En exprimant son contentement parce que les marxistes des générations différentes se sont réunis à la conférence, il a exprimé en même temps l'inquiétude à cause de la manifestation des désaccords profonds, en les expliquant avant tout par le fait que sous «les influences bourgeoises» le marxisme cesse d'être pour quelques uns ce qui est en vérité.

Les corapports de Z. Pešić-Golubović, J. Wiatr, M. Jodl, N. Beļu, J. Strinka étaient écrits dans un autre sens. Ainsi Z. Pešić-Golubović a insisté surtout sur le fait que ce que quelques uns appellent «le trait» anthropologique ou «l'aspect» anthropologique de l'homme n'est aucun trait ni aucun aspect, mais l'essence de l'homme. On a remarqué aussi le corapport de J. Strinka où l'auteur a clairement opposé les positions antidogmatiques aux positions dogmatiques et la pensée critique à l'apologie, en insistant que cette dernière n'est point du tout «la défense du socialisme», comme elle-même le prétend. Là, où une pneumonie se développe, l'apologie ne voit qu'une faible grippe et elle recommande une aspirine! En parlant du besoin de la critique dans le socialisme, le rapporteur a particulièrement souligné que sans critique, la responsabilité n'existe pas non plus. Le philosophe soviétique V. S. Molodcov a répliqué sévèrement au rapport de Strinka, en considérant que Strinka a donné une caractéristique fautive de la philosophie marxiste et de son rôle. D'après Molodcov il n'existe pas une idéologie libre de l'influence de classe et nous-mêmes, marxistes, ne devons pas oublier «le visage de parti de notre philosophie marxiste-léniniste». Les ouvriers et les paysans n'accrocheront pas la philosophie qui se dresse au-dessus de la société! Entre autres, Molodcov a prétendu que le Comité Central du Parti donne la solution aux plus importantes questions théoriques, y compris celles philosophiques, et que la tâche principale philosophique d'aujourd'hui est «le resserrement des forces du bloc socialiste». P. Vranicki a réagi résolument contre ces conceptions, en signalant que la critique de l'analogie «socialiste» n'est pas une critique du socialisme de même que les résolutions du Comité Central ne sont encore aucune philosophie.

Etant donné que je n'ai participé à cette réunion ni comme rapporteur ni comme corapporteur, j'ai exposé au cours de la discussion mon opinion sur certaines questions et certaines thèses présentées dans d'autres rapports et corapports. Entre autres, j'ai critiqué la notion dogmatiquement comprise «des classiques du marxisme», la thèse sur «l'étape léninienne» en philosophie comme du sommet de la pensée marxiste philosophique. L'affirmation de l'impossibilité d'une discussion générale sur l'homme, la compréhension de l'aliénation exclusivement ou par la plus grande partie, comme d'une catégorie économique, la conception de la subordination de la philosophie à la politique et de la compétence des forums politiques dans la solution des questions philosophiques etc. M. B. Mitin et encore quelques philosophes soviétiques et bulgaires se sont tout d'abord opposés sévèrement à ces remarques et ces opinions critiques, mais après quelques arguments et explications supplémentaires ils ont «cédé» partiellement, en montrant la bonne volonté d'accepter quelques unes de ces thèses hérétiques, au moins comme discutables.

Après le symposium on a tenu une consultation informative sur le travail des rédactions des périodiques philosophiques et sociologiques, ce qui s'est réduit aux rapports des représentants de rédactions sur leur travail et les plans de leurs périodiques. A la fin on a accepté à l'unanimité la proposition que le symposium et la consultation prochains auraient lieu en automne 1967 en Yougoslavie.

La quatrième réunion des rédactions des périodiques philosophiques des pays socialistes n'a pas donné des résultats théoriques particulièrement importants. C'est pourquoi nous ne pouvons pas dire que nous en sommes partis spécialement enrichis par des connaissances philosophiques nouvelles. Mais je suis d'avis que cette réunion a joué un rôle positif dans la destruction continue des conceptions marxistes «orthodoxes», dogmatiques et dans l'élargissement de la possibilité pour une pensée marxiste libre dans les pays socialistes.

Il faut rendre hommage aux organisateurs pour la bonne organisation de toute la conférence et pour leurs efforts d'offrir à tous les participants un séjour agréable en Hongrie.

Gajo PETROVIC

AU COMMENCEMENT DE L'ANNEE NOUVELLE*

Après presque huit mois de pause un nouveau numéro de Praxis apparaît aux lecteurs. Nous n'avions pas coutume de faire de si grandes interruptions. Pendant deux ans notre revue paraissait avec une régularité exemplaire, tous les deux mois, en faisant seulement en été des pauses un peu plus longues. Il est bien connu que ces derniers temps la revue a rencontré de grandes difficultés financières, mais ce n'est pas la seule raison qui nous a fait terminer l'année dernière par un triple numéro et paraître cette année avec presque deux mois de retard. A cette époque la revue a rencontré encore plusieurs d'autres difficultés «extérieures» et même «intérieures», qui pendant quelques mois a rendu impossible le travail normal de la rédaction.

Donc, si la revue réapparaît aux vitrines des librairies, après presque huit mois tumultueux, avec la même structure et la même rédaction (excepté un seul changement), mais aussi avec un conseil de rédaction nouvellement formé, la question suivante se présente d'une manière naturelle: Est-ce la «vienne» ou une «nouvelle» Praxis? Au temps des grandes réorganisations, quand bien des gens et des institutions sont fiers de ce nouveau essentiel qu'ils introduisent dans leur travail ou quand ils promettent au moins de devenir nouveaux et différents, nous sommes déterminés à rester les «anciens» que nous étions depuis le premier numéro de Praxis jusqu'à aujourd'hui. D'après nous, il n'y a pas de raison pour que Praxis change essentiellement la conception et la physionomie qu'elle avait jusqu'à présent.

Le programme de la revue comme il était formulé dans notre premier numéro et comme il s'est réalisé et se concrétisé pendant deux ans et demi, n'avait pas un caractère d'action politique, il ne proclamait pas de buts «concrets», vite réalisables. Pendant les deux ans et demi écoulés le programme à long terme de l'activité philosophique que nous avons conçu, n'a pas du tout vieilli et il ne s'est révélé erroné en aucun domaine essentiel. Au moins nous ne nous sommes pas convaincus d'avoir commis une erreur dans quelque chose d'essentiel. Rien ne nous a ébranlé dans notre conviction que la philosophie est nécessaire aussi

* Ce texte, écrit à l'intention de l'édition yougoslave de la revue PRAXIS, a été publié en langue croato-serbe dans le numéro 1-2/1967 de l'édition yougoslave, comme éditorial de la rédaction. Des extraits de cet éditorial ayant été entre temps traduits en d'autres langues et cités par la presse mondiale, nous avons décidé de la publier intégralement, à titre documentaire, dans l'édition internationale.

aujourd'hui (et pas seulement un succédané »synthétique« de la philosophie!); non la philosophie dans le sens traditionnel spécialiste-professionnel et scolaire-disciplinaire, mais la philosophie comme la pensée vivante qui pénètre aux problèmes essentiels de la contemporanéité, qui ne reste pas une pensée pure, mais qui devient l'oeuvre humaine révolutionnaire. De même rien ne nous a affaibli dans la conviction que la pensée de Marx est encore le point de départ le plus fructueux pour le développement de la philosophie contemporaine, pour la pénétration des problèmes fondamentaux du monde et de l'homme d'aujourd'hui, et des possibilités fondamentales de leur changement révolutionnaire. Nous sommes toujours convaincus que le dogmatisme marxiste est parfois plus nuisible que l'antimarxisme ouvert, et que la pensée de Marx peut être vitale à la seule condition qu'elle serve comme source d'inspiration et non comme substitution à la réflexion indépendante. Nous considérons toujours que la pensée philosophique créatrice ne peut être isolée de la création scientifique, artistique et culturelle, qu'elle ne peut se développer avec succès qu'en collaboration avec tous les autres aspects de la création intellectuelle. Nous sommes toujours convaincus que le dialogue sur les problèmes fondamentaux du monde et de l'homme contemporains peut être fructueux seulement à condition qu'à côté des marxistes y participent les non-marxistes et même les antimarxistes, tous ceux qui sont prêts à parler ouvertement et sincèrement des questions fondamentales de notre temps. Comme auparavant, nous sommes convaincus que Praxis doit avoir non seulement un caractère croate ou yougoslave, mais aussi international, qu'elle doit discuter de problèmes non seulement locaux, mais aussi universels, et qu'elle doit les aborder non seulement d'une perspective yougoslave, mais aussi d'une perspective mondiale, marxiste et socialiste. Nous considérons toujours que »la tâche primordiale des marxistes yougoslaves est de faire une étude critique du socialisme yougoslave«, car »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«. En tâchant toujours de développer la philosophie dans le sens où elle est la critique impitoyable de tout existant, la vision humaniste d'un monde vraiment humain et la force inspiratrice de l'activité révolutionnaire, nous répétons encore une fois malgré toutes les expériences mauvaises: »Si tout peut être l'objet de la critique, la revue Praxis ne doit 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«.

Lorsque nous exprimons ainsi notre fidélité au programme que nous avons jusqu'à présent, et notre décision de continuer à agir dans son esprit, nous ne voulons pas prétendre avoir réalisé ce programme dans une forme parfaite et nous ne voulons pas non plus annoncer que les numéros futurs de la revue seront la répétition ou l'imitation des précédents. Au contraire nous considérons que la réalisation de nos conceptions, réussie dans sa base, était accompagnée aussi d'une série de manques, et que la physionomie et l'orientation de la revue doivent être réalisées encore plus complètement et plus conséquemment. Dans l'orientation justifiée vers l'interprétation plus adéquate et le développement créateur de la pensée de Marx, nous avons négligé jusqu'à un certain point la confrontation plus profonde avec d'autres courants principaux de la philosophie contemporaine; et dans l'orientation juste vers les problèmes du socialisme contemporain et, particulièrement, du socialisme yougoslave, nous avons négligé d'une certaine manière les problèmes plus larges du monde contemporain, et particulièrement les problèmes des autres systèmes sociaux contemporains. En réunissant comme collaborateurs les meilleures forces philosophiques yougoslaves (et pas seulement

philosophiques), nous n'avons pas réuni tous les philosophes et sociologues étrangers qui ont voulu collaborer avec nous. Par une réalisation encore plus conséquente et plus complète de cette orientation essentielle que nous avons proclamée, nous tâcherons d'éloigner les manques précitées et leurs semblables.

Jusqu'à présent la revue Praxis était principalement orientée vers la lutte contre le dogmatisme marxiste, le conservatisme socialiste, le bureaucratisme et l'étatisme, la lutte pour le développement conséquent de l'autogestion sociale, du socialisme humaniste et du marxisme créateur. Pour bien des gens cette orientation paraissait au fond déplacée dans nos conditions yougoslaves (et pour quelques-uns même en général, vu les processus positifs du monde socialiste). Pour eux, c'était frapper à une porte ouverte, exagérer inutilement, insister sur un côté de la question. On a souligné qu'il existait aussi d'autres dangers, dangers opposés, comme l'anarchisme petit-bourgeois, le libéralisme bourgeois, la désorientation d'idées et révisionisme, que nous aiderions par une accentuation unilatérale des dangers dogmatiques et bureaucratiques, nous-mêmes tombant dans l'humanisme abstrait, l'anarcho-libéralisme, l'austromarxisme et même l'anticommunisme.

Les événements qui ont eu lieu les mois derniers en Yougoslavie ont démontré que les dangers principaux pour notre développement socialiste se trouvaient justement là, où nous les avons vus. Mais le fait que le bureaucratisme, l'étatisme et le dogmatisme sont devenus l'objet de la large critique sociale et que plusieurs analyses de Praxis sont devenues le bien public et le lieu commun, ce fait impose les obligations nouvelles et plus grandes à notre revue, il nous oblige à une critique encore plus solide et plus approfondie de ces phénomènes. Nous devons voir en particulier dans quelle mesure la critique sociale était efficace jusqu'à présent, dans quelle mesure on a vraiment éloigné les phénomènes critiqués, et dans quelle mesure ils sont restés ou ont pris des formes nouvelles qui méritent d'être analysés et critiqués d'une manière nouvelle. De même, il faut que nous tenions compte des expériences du socialisme international. Par exemple, vue la tendance observé dans le monde contemporain «socialiste» (et pas seulement dans le monde «socialiste»), de la transformation du bureaucratisme politique au technobureaucratisme, il serait faux de ne pas remarquer la différence entre le premier et le second ou de ne pas remarquer la continuité et la connexion essentielle entre eux, tout en découvrant leur différence. Il serait également faux d'identifier le technocratie avec le socialisme ou de se réconcilier avec le technocratie comme avec quelque chose d'inéluctable, en ne tâchant même pas de découvrir d'autres possibilités du développement social. Contrairement à ceux qui prétendent que les problèmes traités par Praxis sont résolus aujourd'hui et que la revue a perdu la raison de son existence, nous pouvons affirmer que ces problèmes sont devenus encore plus complexes même chez nous (sans parler du reste du monde). C'est pourquoi la revue a désormais une tâche encore plus difficile et avec encore plus de responsabilité.

En insistant sur le fait que Praxis doit garder la physionomie et l'orientation qu'elle avait jusqu'à présent, nous ne voulons pas soutenir que les événements autour de la revue au cours des mois derniers n'ont pas d'importance et qu'ils peuvent être passés au silence. Ce sont aussi des expériences importantes et la rédaction doit en tirer certaines leçons. Une des leçons est sans doute que dans notre pays socialiste la revue marxiste qui lutte pour le socialisme humaniste peut tomber dans des ennuis et des difficultés étonnantes. En lançant Praxis, nous n'excluons pas la possibilité de rencontrer des incompréhensions et des oppositions, mais nous n'avions pas cru pouvoir devenir l'objet des attaques

sans égards d'une véhémence et d'une dimension inouïes. Convaincus profondément que quelque chose de semblable se ne répétera plus, nous devons être cependant prêts à toutes les éventualités et difficultés.

Mais l'expérience »positive« est beaucoup plus importante que la »négative« : la revue qui s'engage par principe et conséquemment pour le marxisme créateur et pour le socialisme humaniste, ne doit pas échouer et peut se maintenir malgré la pression des groupes, des organisations et des institutions sociaux puissants, et aussi malgré les difficultés »intérieures«. Bien qu'elle ne fût prête à aucune concession, aucun compromis ni aucune »autocritique«, la revue Praxis n'a pas eu la fin qu'avaient eue avant elle bien des revues »hérétiques« dans les pays socialistes. Cela parle quelque chose, bien sûr du niveau atteint par notre développement social, mais cela parle aussi quelque chose de la revue Praxis. Nous considérons que la revue a réussi à se maintenir principalement grâce à sa propre valeur, grâce au fait qu'elle a proclamé et réalisé le programme qui a réussi à inspirer et à animer les rédacteurs, les collaborateurs et les auteurs, grâce au fait qu'elle a atteint une qualité qui ne peut être niée même par ceux auxquels la revue »ne plaît pas« pour une raison quelconque. C'est pourquoi la leçon essentielle de tous ces événements est que la revue Praxis doit rester fidèle à sa physionomie, qu'elle doit toujours rester »l'ancienne« Praxis. Parce que c'est le seul moyen pour qu'elle soit et qu'elle devienne toujours et encore »nouvelle«

LA PHILOSOPHIE YOUGOSLAVE D'AUJOURD'HUI¹*Gajo Petrović*

Zagreb

Cette assemblée a pour tâche d'examiner le travail accompli par l'Association yougoslave de philosophie au cours des deux années écoulées et de déterminer les orientations de son activité future. Le travail de l'Association ne représente qu'une partie du travail philosophique en Yougoslavie. La partie la plus importante de l'activité philosophique se déroule en dehors du cadre de toute organisation, là où le philosophe en tant que penseur est placé face aux problèmes essentiels de l'homme et du monde et face à sa propre conscience, dans un processus créateur à l'intérieur duquel naissent la pensée et la parole qui l'exprime.

La partie de notre activité philosophique qui se déroule dans les cadres de l'Association est indissolublement liée à cette activité dont elle constitue un fragment important, et ne saurait ni être examinée ni être appréciée indépendamment du développement total de notre pensée philosophique. C'est pourquoi il faudrait que je dise à l'assemblée quelques mots d'introduction générale sur la philosophie yougoslave d'aujourd'hui. En même temps – pour dissiper d'avance d'éventuels malentendus – je souligne qu'en employant le mot «yougoslave» je ne suppose pas l'existence d'une «nation yougoslave» particulière (pas plus que le terme de «soviétique» n'implique l'existence d'une «nation soviétique»), mais que j'évoque par là la philosophie des peuples de Yougoslavie, qui s'est développée et se développe chez les peuples réunis volontairement dans la communauté que nous appelons République socialiste fédérative de Yougoslavie

Cet exposé n'étant qu'une introduction à l'examen du travail de l'Association, et notre philosophie devant faire l'objet de discussions plus larges et plus variées au Premier Congrès yougoslave de philosophie qui, nous l'espérons, aura lieu dans un avenir proche, vous

¹ Allocution du président à l'assemblée de l'Association yougoslave de philosophie tenue à Zagreb le 27 décembre 1966.

me permettez de me borner ici d'une manière générale à des mentions qui concernent la philosophie en Yougoslavie, sans entrer dans des considérations sur les particularités nationales dont l'existence ne fait pas de doute.

Chez les peuples de Yougoslavie, la philosophie ne date pas d'hier ni d'un passé récent. Du XV^e au XVIII^e siècles, de P. P. Vergerije et Matija Hvale à Jakob Štelin, de Juraj Dragišić et Benko Benković à Ruder Bošković, de nombreux penseurs slovènes et croates ont réussi à se hisser jusqu'au niveau européen et à acquérir une grande réputation internationale, en enseignant dans les universités et académies de toute l'Europe. Mais leurs oeuvres philosophiques étaient écrites en général en latin et en italien. D'un autre côté, bien que certains d'entre eux aient été tout à fait remarquables et importants pour la philosophie de leur temps, aucun, même le plus grand, Ruder Bošković, en dépit de l'originalité et de la profondeur de sa pensée, n'a exercé sur le développement de la philosophie européenne une influence aussi décisive que par exemple celle du Français Descartes, du Hollandais Spinoza, de l'Anglais Locke ou de l'Allemand Leibniz.

Il n'est donc pas étonnant que les philosophes qui ont commencé à enseigner et à écrire dans la langue des peuples de Yougoslavie au XIX^e siècle, n'aient pas essayé de continuer la philosophie de leurs compatriotes des siècles précédents, mais aient voulu transférer, accommoder et développer la philosophie des penseurs européens contemporains dont la pensée leur était personnellement la plus proche, ou qui leur semblait la plus adaptée à nos besoins et à nos conditions. Cette importation et adaptation de la philosophie européenne se poursuivra aussi au XX^e siècle. Il est difficile de contester l'originalité et la profondeur à des philosophes comme Franjo Marković, Đuro Arnold, Albert Bazala, ou comme Petar Petrović Njegoš, France Veber, Svetozar Marković, Božidar Knežević, Branislav Petronijević. Ceux-ci, et d'autres encore, du XIX^e ou du XX^e siècle, furent non seulement des élèves dignes de leurs maîtres allemands, français et anglais, mais aussi des penseurs originaux. Certains d'entre eux ont acquis une notoriété internationale. L'on connaît la réputation dont jouit Branislav Petronijević et pas seulement dans nos frontières. Mais malgré toutes les reconnaissances internationales sa philosophie n'a eu ni héritiers, ni disciples ni successeurs, pas plus en Yougoslavie qu'au dehors. L'oeuvre philosophique de Bazala impressionne par son érudition, sa culture, son sens des distinctions philosophiques subtiles. Néanmoins sa pensée ne s'est pas plus enracinée chez nous qu'elle ne nous a fait apparaître sur le champ de la création philosophique internationale.

Le mécontentement né d'une philosophie académique insuffisamment vivante fut l'une des raisons du nouveau et troisième commencement de la philosophie yougoslave dans les années avant et immédiatement après la Deuxième guerre mondiale. L'éruption et l'expansion rapide de la philosophie marxiste dans les années trente en Yougoslavie, reposait sur les contradictions sociales de l'ancienne Yougoslavie et sur l'élan du mouvement révolutionnaire, mais le plus

grand mérite en revient certainement à la génération des jeunes intellectuels combattants qui ont porté sur leurs épaules une grande partie de poids de la Guerre de libération et de la Révolution. Mesurées par les critères formels de l'érudition et du niveau professionnel, nos discussions et polémiques d'avant la guerre entre les représentants des philosophies marxistes et académiques, et à l'intérieur du marxisme, entre «orthodoxes» et «non-orthodoxes», sont restées toutes «nôtres», pour ne pas dire provinciales, au-dessous du niveau de l'«esprit mondial». Mais par l'élan qu'elles ont donné non seulement aux philosophes, mais aussi aux cercles intellectuels plus larges, elle représentèrent la première intégration vivante de notre vie philosophique dans la vie de l'esprit du peuple, et par leur caractère ouvert et leur hardiesse, une anticipation partielle des discussions qui ont été soulevées chez nous dans la deuxième décennie après la guerre.

Sans crainte d'être injuste envers notre réalité socialiste et envers nous-mêmes, nous devons reconnaître que les premières années après la guerre furent caractérisées par un arrêt et même une certaine régression de la philosophie. Partie par la logique des pressions extérieures exercées au nom de la liberté future, partie par la logique de l'impuissance intérieure à trouver le contact avec une réalité transformée, les courants antérieurs de notre philosophie se sont rapidement épuisés et les nouveaux ruisseaux ne se sont pas encore mis à couler. La variante stalinienne dogmatico-shématique de la philosophie marxiste a régné extérieurement sur la vie intellectuelle en Yougoslavie, mais en réalité, elle n'a établi avec cette vie aucun contact véritable.

La lutte contre le stalinisme, qui a commencé en Yougoslavie après 1948, fut d'une importance décisive pour notre philosophie. Les expériences dont se sont enrichis les mouvements ouvriers et socialistes internationaux et yougoslave pendant et après la Deuxième guerre mondiale, et notamment les expériences de l'édification du socialisme en Yougoslavie et du conflit yougoslave avec le stalinisme internationale, ont permis une négation du dogmatisme philosophique aussi radicale que réussie. La division stalinienne schématique de tous les philosophes en idéalistes et matérialistes, et ces derniers en matérialistes «métaphysiques» et matérialistes «dialectiques», seuls vrais et authentiques, fut rejetée. Rejetée aussi la division de tous les marxistes en «simples» marxistes sujets à des fautes et des égarements, et «classiques» du marxisme infaillibles et parfaits, possesseurs de la vérité absolue qu'il n'est que d'expliquer et prêcher. On a fait de même disparaître la méfiance dont faisaient l'objet les penseurs démunis de laissez-passer marxiste, qui, pensant honnêtement d'une autre perspective, réussissaient à discerner ce qui échappait au regard des marxistes. On a critiqué l'idée de la philosophie considérée comme une servante de la politique devant accompagner fidèlement sa maîtresse dans ses entreprises capricieuses en lui tendant le miroir déformant de la flatterie et de l'illusion. On a rejeté l'idée d'une philosophie considérée comme une synthèse im-

partiale et universelle des résultats »objectifs« et »neutres« des sciences. La philosophie s'est découverte comme une création de l'esprit libre, non tributaire de contraintes extérieures.

Mais le changement n'affectait pas seulement la position méthodologique de la philosophie envers elle-même, envers sa propre tradition, envers les puissances physiques et spirituelles de ce monde. Il affectait aussi le contenu principal de la pensée philosophique. Le schématisme du matérialisme dialectique fut brisé, avec ses traits exactement précisés de méthode dialectique et de théorie matérialiste, la théorie du reflet vulgare-matérialiste et mécaniste soumise à la critique, et rénovée la pensée humaniste de Marx au centre de laquelle se trouve l'homme en tant qu'être libre et créateur de la praxis. Au centre des discussions philosophiques se sont trouvés les problèmes de l'homme, de la praxis, de la créativité, de la liberté, de l'aliénation, de la technique, de la science et des arts. Au début vraiment et à juste titre »abstraite«, s'attachant aux questions ontologiques et anthropologiques essentielles de la philosophie, à les fonder et à les éclairer, cette discussion n'a même pas été arrêtée par les questions les plus immédiates de la vie quotidienne, ce qui, selon les classifications scolaires, est du domaine de la philosophie sociale et politique, de la philosophie de la culture, du droit et de l'état.

Marx n'était pas un Slave du sud, il n'était pas du tout Slave. Engels non plus. Leur pensée philosophique est donc chez nous une »marchandise importée«. Sous la forme qu'elle a prise dans un pays slave frère du nôtre, cette pensée s'est révélée étrangère à nos besoins et à nos inspirations. Mais renouvelée sous la forme que lui avait primitivement donné le Juif allemand Marx, elle est tombée chez nous sur un sol fertile où elle a prouvé ses possibilités de se développer et de stimuler la vie intellectuelle de nos peuples, dont elle a fini par devenir partie intégrante. La pensée de Marx »importée« est aujourd'hui *notre* pensée plus que toute autre rigoureusement autochtone.

La pensée marxiste non-dogmatique renouvelée a suscité un nouveau de confiance non seulement dans le marxisme, mais aussi dans la philosophie. La philosophie a commencé à devenir le point d'intérêt des écrivains, artistes, savants, spécialistes, ouvriers, employés, »gens simples«, bref de tous ceux qui, quels que soient leurs professions ou leurs postes de travail, sont enclins à la réflexion sur les problèmes essentiels de leur vie et de la société dans laquelle ils vivent. Les qualités d'ouverture, de décision, de fidélité aux principes, avec lesquelles notre philosophie a fait face aux questions cruciales posées par le monde contemporain et par notre société yougoslave, lui ont assuré une autorité exceptionnelle auprès du public. Le terme de »philosophe« est devenu presque synonyme du terme de combattant pur et sans compromis de la vérité, d'intellectuel refusant de se retirer dans sa tour d'ivoire, mais au contraire prêt à partager avec son peuple toutes les difficultés et les malheurs, de lutter avec lui pour une vie plus libre et des rapports plus humains entre les hommes.

Notre jeunesse, qui avait fait preuve de tant d'héroïsme pendant la guerre de libération et la révolution, et de tant de dévouement dans son activité des premières années de renouveau qui suivirent la guerre, notre jeunesse qui s'était fermement engagée dans la défense de son pays et de la position unique qu'elle occupait dans le monde contemporain en 1948, cette jeunesse, au début des années cinquantes, parut tomber dans la dépression et l'apathie, se réfugiant dans ses problèmes personnels et évitant l'engagement social. Les accessoires dogmatiques importés étaient devenus de toute évidence une nourriture spirituelle insuffisante pour la jeunesse. Les organisations de jeunesse bureaucratiques et «constructives» avaient posé des cadres trop étroits à l'activité des jeunes, et les situations «prosaïques» du quotidien ne leur offraient pas d'occasions d'héroïsme, d'altruisme, de prises de risques décisives. On entendait des sortes de pères spirituels proclamer que la jeunesse était pourrie. Mais la position de la jeunesse envers notre philosophie ne confirmait en rien ces bruits. Notre pensée philosophique marxiste renouvelée qui faisait face hardiment aux problèmes prosaïques du quotidien et montrait la possibilité, le sens et l'indispensabilité de l'engagement non-institutionnalisé dans la lutte pour le progrès dans les conditions contemporaines, cette pensée trouvait de grands échos parmi la jeunesse, peut-être justement pour avoir réveillé en certains la foi dans la possibilité d'un engagement social progressiste, d'une lutte pour le socialisme qui soit autre chose que l'exécution de directives données, ou l'assistance à des institutions de l'état ou des organisations sociales officielles ou semi-officielles.

Cependant notre philosophie marxiste non-dogmatique n'a pas seulement rencontré accueil enthousiaste et soutien. Nous nous attendions à des résistances, certes. Nous trouvons naturel que les forces dogmatiques, bureaucratiques et étatiques de notre société offrent une résistance au développement progressiste de notre pensée philosophique. Il pourrait paraître étrange, ridicule, ou même absurde que les forces conservatrices et bureaucratiques se soient dressées de toute leur force contre les processus progressistes de notre philosophie à une époque où celle-ci était d'abord orientée vers des thèmes étroitement spécialisés et «abstraits», gnoséologiques, ontologiques, etc, critiques de la théorie du reflet par exemple, ou définition philosophique abstraite de l'essence de l'homme et de son aliénation. C'est que les forces sociales conservatrices sentaient instinctivement, et avec raison, que le renouveau du marxisme authentique dans le domaine de la théorie de la connaissance ou de l'anthropologie philosophique, ne pouvait rester sans effet sur les questions plus concrètes de la vie sociale, et que la critique radicale de tout l'existant engloberait un jour le domaine des rapports sociaux et politiques, le domaine de la philosophie de la société et de la philosophie de la politique. En ce sens, la position critique des forces conservatrices envers les discussions sur la nature en soi, sur la praxis, sur le reflet, découlaient du sentiment juste qu'il n'y avait là que des parties intégrantes d'un rapport total envers le monde et l'homme essentiellement différent.

Mais si nous avons rencontré des résistances et des ennuis là où nous les attendions, nous nous sommes heurtés également à de nombreux obstacles inattendus. Il est certain que ces résistances elles aussi avaient pour base des désaccords de principe que nous n'avons jamais voulu et que nous ne voulons pas étouffer, car nous estimons que ce n'est que par la voie d'une lutte égale et ouverte des pensées, que notre philosophie et notre société peuvent se développer. Mais avec les désaccords réels, il faut citer aussi le rôle important joué par les malentendus, intrigues, sensibilités et vanités personnelles, opportunisme envers les forces bureaucratiques conservatrices, aspiration au monopole idéologique, etc.

Tout cet enchevêtrement de conditions a fait naître des conflits dépourvus de principes de base suffisants, et parfois même des campagnes et des batailles contre les philosophes marxistes les plus progressistes. Ces campagnes ont fait beaucoup de mal à notre philosophie, forçant nos meilleures forces philosophiques à se concentrer pour la défense de leur honneur et de leur dignité, à l'élucidation constamment renouvelée de leurs positions de base et de leurs aspirations, au lieu de se consacrer à la recherche approfondie et au développement de ces positions. Ces situations ont fait naître des conjectures et des bruits sans fondement, comme par exemple ceux sur une guerre inévitable entre philosophes et politiciens, bruits qui ont un appui dans les éléments de ce qui s'est passé mais pas dans les conceptions marxistes de principe. En face de ceux qui considèrent que la « guerre » entre le camp des philosophes et celui des politiciens est inévitable, nous devons affirmer qu'elle ne le serait que dans le cas où les philosophes ne seraient pas d'abord marxistes mais d'abord professionnels luttant pour gagner leur pain quotidien, pour maintenir leur profession, et dans le cas où les politiciens ne seraient pas marxistes d'abord, mais politicards, bureaucrates, parasites luttant pour le maintien de leurs privilèges sociaux. La confrontation décisive dans notre société ne peut pas être une confrontation entre philosophes et politiciens, mais une confrontation entre marxistes humanistes combattant pour le progrès et la société socialiste libre, et les adversaires de ce développement.

Je n'entends pas affirmer que cette confrontation décisive n'existe plus que dans le domaine de la politique, où s'affrontent et luttent encore courants et tendances dogmatiques et non-dogmatiques, progressistes et conservateurs, démocratiques et bureaucratiques, tandis que de pareilles divisions et oppositions auraient disparu du domaine de la philosophie. Les assemblées de l'Association yougoslave de philosophie furent l'un des terrains principaux de ces oppositions, et en dépit de l'affirmation obtenue par les conceptions progressistes non-dogmatiques dans ces discussions, il n'est pas douteux que les conceptions dogmatiques et conservatrices restent encore à l'horizon. Il suffit de regarder nos revues philosophiques, pour se rendre compte qu'elles contiennent un large éventail de conceptions, depuis les plus progressistes, relevant du marxisme créateur, avec lesquelles notre philosophie s'est affirmée dans notre pays et à l'étranger, jusqu'aux conceptions dogmatiques et bureaucratiques conservatrices

qui représente dans l'actuel le reste vivant du passé. Cependant, en dépit de cette variété, nous pouvons dire que notre philosophie est aujourd'hui, dans ses réalisations les plus importantes, authentiquement marxiste, créatrice et non-dogmatique, termes qui ne représentent pas de simples mots à l'usage d'une école à conceptions communes, mais les appellations d'une orientation dynamique qui intègre des conceptions variées et cependant essentiellement caractérisée par une volonté commune de réfléchir dans l'indépendance et la liberté sur les problèmes contemporains de l'homme et du monde, s'inspirant d'un héritage d'idées qui est encore le point de départ le plus adéquat d'une compréhension du monde contemporain.

En son temps, une mention marginale a profondément touché certaines sensibilités: celle de l'un de nos sociologues avançant que l'alternative *positivisme stalinien ou marxisme créateur* »ne vaut pas pour nos philosophes marxistes, car ils ont solidement réglé son compte au positivisme stalinien après la discussion sur la théorie du reflet de Bled, en 1960, comme en témoignent aussi d'autres réunions et publications nombreuses«. Cette reconnaissance accordée à nos philosophes a été comprise par certains comme un désaveu indirect des mérites des politiciens professionnels, ce qui a causé un vif mécontentement chez certains membres de cette couche sociale. Le texte cité peut vraiment s'interpréter de différentes façons, et le mécontentement de certaines personnes (même de philosophes) peut également se justifier partiellement. Mais aujourd'hui il est peut-être plus évident qu'auparavant que la note citée ne manque pas de fondement. Le règlement de compte compétent entre forces progressistes et conservatrices dans nos propres rangs, tel qu'il a été réalisé par nos philosophes à Bled en 1960, a été exécuté dans le domaine politique à Brioni en 1966. Loin de moi le désir de froisser maintenant les susceptibilités. Mais il reste que ce n'est pas par hasard qu'entre Bled et Brioni, c'est de la sphère politique que vinrent toutes les attaques violentes portées contre notre pensée philosophique la plus progressiste, et que ces attaques se sont calmées soudainement après Brioni. N'est-ce pas le signe que l'époque est venue où l'ancienne confrontation entre philosophes et politiciens peut être dépassée et remplacée par une confrontation non plus de professions et de spécialités, mais d'orientations, selon le degré d'engagement conséquent dans les positions du marxisme créateur? N'est-ce pas en même temps le signe que l'époque est venue où les désaccords de principes eux-mêmes ne se résoudront plus par des moyens administratifs et des pressions dissimulées, mais par une lutte de pensée vraiment de principe?

L'époque dont nous ne faisons qu'émerger comportait certainement de grandes «négativités» qui entravaient considérablement le travail de la philosophie, mais ces difficultés avaient quelque chose de «positif». Cette situation de «blocus», en quelque sorte, dans laquelle se sont trouvés nos philosophes marxistes, a donné à leur activité l'attraction du danger et du risque, le pathétique du dévouement et du sacrifice, affermissant leur énergie et leur décision pour la lutte, suscitant et renforçant les sympathies du

public. La solidarité, la camaraderie entre philosophes de toutes nuances à l'intérieur d'un idéal commun, firent l'objet de nombreuses attaques et de tentatives pour briser cette union. Nous devons constater avec regret que ces tentatives ont obtenu un certain succès au moment même où à la fin elles commençaient à s'apaiser. A côté des individus qui se sont engagés ouvertement contre ces efforts progressistes, auxquels ils avaient jusqu'alors participé, sont apparues aussi d'autres qui soutenaient des thèses de désengagement et de neutralisme au nom du niveau philosophique et de la spécialisation pure, thèses qui auraient été plus convaincantes si elles n'avaient pas pris la forme de reproches adressés à ceux qui, malgré leur engagement, avaient atteint le niveau de spécialisation relativement le plus élevé. Autant nous déplorons de noter ces fléchissements parmi les tenants de notre pensée philosophique marxiste progressistes, autant nous sommes satisfaits de constater que nos philosophes, dans leur énorme majorité, ont su résister à ces fléchissements et rester fidèles à eux-mêmes.

Le renouveau intérieur de notre philosophie, le fait qu'elle se soit libérée des chaînes dogmatiques imposées, son développement en tant que pensée critique étroitement liée à notre réalité sociale, tout cela a créé les présuppositions pour l'affirmation de notre pensée sur le plan international. Un rôle important fut joué dans la sortie de notre philosophie dans l'arène internationale par le symposium philosophique international «L'homme d'aujourd'hui», organisé par l'Association yougoslave de philosophie, et par les trois sessions de l'École d'été de Korčula. Les pas suivants ont été faits par l'Association yougoslave de philosophie au cours des deux dernières années, notamment les symposiums philosophiques bilatéraux et les échanges de délégations avec les philosophes des pays socialistes. Mais le rôle le plus important fut certainement joué par l'édition internationale de la revue PRAXIS, et par la coopération de nos philosophes à des revues ou recueils philosophiques étrangers.

Nous estimons que la sortie de la philosophie yougoslave sur le terrain international est extrêmement importante pour la pensée philosophique yougoslave. Une participation de plus en plus intensive à la vie philosophique mondiale ne peut faire que renforcer nos propres critères, aiguïser notre rapport critique envers la création philosophique qui nous est propre. Mais cette participation peut-être aussi une contribution au développement de la pensée philosophique mondiale, qui s'enrichit ainsi d'un nouvel affluent philosophique.

Dans notre propre intérêt, et dans celui du développement de la pensée philosophique mondiale, nous devons développer et aider l'intégration de notre philosophie aux événements philosophiques internationaux. Seule peut avoir un rôle à jouer sur le plan mondial une philosophie liée aux courants vivants de son propre pays, mais seule peut s'enraciner profondément dans la vie de son peuple une philosophie qui parle en se référant à l'expérience de la pensée philosophique mondiale, à l'expérience de l'homme et de l'humanité et à leurs perspectives.

NOTICE TO SUBSCRIBERS AND READERS

PRAXIS is mainly devoted to articles on some important theme or problem (the maximum length of any one article is 20 typed pages in double spacing). It is planned to devote subsequent numbers to the following themes (the dead-line for manuscripts is added in brackets):

UNIVERSAL, INTERNATIONAL, NATIONAL (I, XII 1967.)
MARXISM AND STRUCTURALISM (I, III 1968.)
MARX AND REVOLUTION (I, VI 1968.)
PHILOSOPHY OF LIFE TODAY (I, IX 1968.)

In addition to its main articles the journal includes the following sections (after each heading is added the maximum number of typed pages in double spacing):

PORTRAITS AND SITUATIONS (16 pages)
THOUGHT AND REALITY (16 pages)
DISCUSSION (12 pages)
REVIEWS AND NOTES (8 pages)
PHILOSOPHICAL LIFE (6 pages)

Each manuscript should be sent in two copies to the address: Redakcija časopisa PRAXIS, Filozofski fakultet, Zagreb, Đ. Salaja b. b. Only manuscripts of previously unpublished papers will be considered. Manuscripts are not returnable. Published contributions do not necessarily express the views of the editorial board.

TO OUR SUBSCRIBERS

The journal PRAXIS is published in a Yugoslav edition (in Serbo-Croatian) and in an international edition (in English, French and German). The Yugoslav edition appears every two months (beginning in January), and the international edition appears quarterly (in January, April, July, and October).

YUGOSLAV EDITION: single copy, 1,25 U. S. dollars or the equivalent in any convertible currency. Subscription rates: 1 year, 6 U. S. dollars; 2 years, 11 U. S. dollars, or the equivalent in any convertible currency.

INTERNATIONAL EDITION: single copy, 1,50 U. S. dollars, or the equivalent in any convertible currency. Subscription rates: 1 year, 5 dollars; 2 years, 9,50 dollars, 3 years, 13,50 dollars, or the equivalent in any convertible currency.

SUBSCRIPTIONS are payable by cheque sent to *Praxis, Filozofski fakultet, Zagreb, Đure Salaja b. b., Yugoslavia.*

