

PRAXIS

A PHILOSOPHICAL JOURNAL

πραξις

IN MEMORIAM - Lucien Goldmann (1913-1970) ● MARX, MARXISME, MARXOLOGIE - M. Marković: Critical Theory in Marx, J. Arandelović: Philosophy and Dogmatism, E. Paci: Fenomenologia e dialettica, E. Grassi: Marx und der italienische Humanismus, D. Grlić: Literaturkritik und Marxismus, B. Bošnjak: Marxismus im holländischen Katechismus ● PENSÉE ET REALITÉ - R. Bojanović: Lucifer and the Lord, S. Vračar: Le monopolisme de parti, S. Stojanović: Student Movement, N. Popov: Streiks, J. Cemernik: Stalinisme tchécoslovaque ● DISCUSSION - D. C. Hodges: Socialism without Socialists, K. Axelos: Sur la révolution sexuelle ● SUPPLEMENT SPECIAL - MILAN KANGRA: ETHIK UND FREIHEIT

MARX, MARXISME, MARXOLOGIE

3/4 • 1970

PRAXIS

A PHILOSOPHICAL JOURNAL
INTERNATIONAL EDITION

Editorial Board

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

Editors-in-Chief

VELJKO KORAĆ and GAJO PETROVIĆ

Editorial Secretaries

BRANKO DESPOT and NEBOJŠA POPOV

Advisory Board

KOSTAS AXELOS (Paris), ALFRED J. AYER (Oxford), ZYGMUND BAUMANN (Tel-Aviv), NORMAN BIRNBAUM (Amherst), ERNST BLOCH (Tübingen), THOMAS BOTTOMORE (Brighton), UMBERTO CERRONI (Roma) MLADEN ČALDAROVIĆ (Zagreb), ROBERT S. COHEN (Boston), VELJKO CVJETIČANIN (Zagreb), BOŽIDAR DEBENJAK (Ljubljana), MIHAILO ĐURIĆ (Beograd), MARVIN FARBER (Buffalo), MUHAHED FILIPOVIĆ (Sarajevo), VLADIMIR FILIPOVIĆ (Zagreb), EUGEN FINK (Freiburg), IVAN FOCHT (Sarajevo), ERICH FROMM (Mexico City), †LUCIEN GOLDMANN (Paris), ANDRÉ GORZ (Paris), JÜRGEN HABERMAS (Frankfurt), ERICH HEINTEL (Wien), AGNES HELLER (Budapest), BESIM IBRAHIMPAŠIĆ (Sarajevo), MITKO ILIEVSKI (Skopje), LESZEK KOLAKOWSKI (Warszawa), KAREL KOSIK (Praha), HENRI LEFEBVRE (Paris), GEORG LUKÁCS (Budapest), SERGE MALLETT (Paris), HERBERT MARCUSE (San Diego), ENZO PACI (Milano), HOWARD L. PARSONS (Bridgeport), ZAGORKA PEŠIĆ-GOLUBOVIĆ (Beograd), DAVID RIESMAN (Cambridge, Mass.), VELJKO RUS (Ljubljana), JULIUS STRINKA (Bratislava), ABDULAH ŠARČEVIĆ (Sarajevo), IVAN VARGA (Budapest), KURT H. WOLFF (Newton, Mass.), ALDO ZANARDO (Bologna).

Publishers

HRVATSKO FILOZOFSKO DRUŠTVO
JUGOSLAVENSKO UDRUŽENJE ZA FILOZOFIJU

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

IN MEMORIAM

Lucien Goldman (1913-1970)	281
--------------------------------------	-----

MARX, MARXISME, MARXOLOGIE

Mihailo Marković / Critical Social Theory in Marx	283
Jovan Arandelović / The Conflict between Philosophy and Dogmatism in Contemporary Marxism	298
Enzo Paci / Fenomenologia e dialettica marxista	313
Ernesto Grassi / Marx und der italienische Humanismus	322
Danko Grlić / Literaturkritik und marxistische Philosophie	344
Branko Bošnjak / Interpretation des Marxismus im holländi- schen Katechismus	361

PENSEE ET REALITE

Rade Bojanović / Lucifer and the Lord	369
Stevan Vračar / Le monopolisme de parti et la puissance po- litique des groupes	381
Svetozar Stojanović / The June Student Movement and Social Revolution in Yugoslavia	394
Nebojša Popov / Streiks in der gegenwärtigen jugoslawischen Gesellschaft	403
Josef Čemernik / Deux contributions à l'analyse du stalinisme tchécoslovaque	434

DISCUSSION

Donald Clark Hodges / Socialism without Socialists: the Prospect for America	447
Kostas Axelos / Sur la révolution sexuelle .	459

SUPPLEMENT SPECIAL

Milan Kangrga / Ethik und Freiheit .	469
--------------------------------------	-----

APPENDICE

Praxis – Edition internationale 1970, 7 ^e année Index des auteurs	559
---	-----

LUCIEN GOLDMANN

(1913-1970)

Une triste nouvelle est venue de Paris justement quand on finissait l'impression de ce numéro de Praxis: «Hélas, j'ignorais en vous écrivant la dernière fois que j'aurais peu de temps après à vous annoncer cette catastrophe. Lucien est mort hier, le 3 octobre, à 5 heures de l'après-midi. Il était à l'hôpital depuis samedi dernier; car l'hépatite s'était compliquée d'un ulcère qui a provoqué des hémorragies internes. Il n'a pas souffert, seulement cessé de respirer; et je pense qu'il est resté lucide jusqu'au dernier quart d'heure».

*La pensée marxiste philosophique et sociologique a subi une grave perte. Un de ses plus éminents représentants est parti de ses rangs dans la plénitude de ses forces créatrices. Lucien Goldmann a été un des penseurs les plus signifiants qui se sont levés résolument au milieu du vingtième siècle contre la dénaturation stalinienne du marxisme et pour le renouveau de son esprit humaniste et révolutionnaire. Il a donné son apport durable à ce renouveau. Ses nombreux livres et études, en particulier *Sciences humaines et philosophie* (1952), *Le Dieu caché* (1955), *Recherches dialectiques* (1958), *Pour une sociologie du roman* (1964), traduits en beaucoup de langues (y compris croato-serbe), ont exercé et exercent une influence large et féconde. Ses deux derniers livres qui sont justement sous presse, appartiennent au domaine de la sociologie de la littérature. Dans ce domaine Goldmann est devenu l'incontestable autorité mondiale. Mais Goldmann lui-même a considéré ses études sur les problèmes contemporains du marxisme et du socialisme plus signifiantes que ces travaux spéciaux, en tant qu'expression la plus adéquate de ses préoccupations les plus intimes. Partisan enthousiaste du socialisme humain et d'autogestion, Goldmann tâchait de toutes ses forces de lui donner son sens théorique et d'aider sa promotion pratique. De là sort son intérêt particulier et son amour pour la Yougoslavie, qui est devenue, auprès de la Roumanie où il est né et a fréquenté l'école, et de la France où il a étudié et a développé son activité créatrice, sa troisième patrie.*

La mort de Goldmann représente un coup particulièrement dur pour tous les philosophes et les sociologues autour de la revue Praxis et de l'Ecole d'été de Korčula. En tant que participant de la première session de l'Ecole d'été de Korčula et de la plupart des autres, Goldmann donnait par ses brillantes conférences et sa participation intense dans la discussion, un apport précieux au niveau et à la réputation de l'Ecole. Il a participé aux discussions qui ont précédé la fondation de la revue Praxis, nous aidant avec ses conseils et son appui, et au cours de toute la parution de la revue jusqu'à présent il était son collaborateur actif. Le Comité de soutien étant formé, nous l'avions prié d'être membre du Comité, ce qu'il a naturellement accepté. Nous savions que la revue Praxis et l'Ecole de Korčula pouvaient compter à son appui sans réserve dans tous les moments difficiles.

Il nous est difficile, à nous, ses camarades et ses compagnons de combat depuis de longues années, d'écrire aujourd'hui sur Lucien. Il n'était pas seulement un grand théoricien et combattant, mais aussi un homme exceptionnel. Il est difficile de trouver un homme de telle humanité et bonté, toujours prêt à aider. La vie ne l'a pas choyé. Contraint de quitter son pays natal devant le danger fasciste, il souffrait dans un milieu nouveau, longtemps ignoré, attaqué et même insulté par les adversaires du marxisme et des pseudomarxistes staliens. Tout cela n'a nullement ébranlé son optimisme vital et sa compréhension pour les autres. Toujours orienté vers l'essence, vers le contenu, il ne se souciait pas de la forme extérieure et ne cherchait pas une estime, une appréciation ou une reconnaissance formelle. L'été dernier il a participé aux deux réunions internationales importantes: au symposium sur la sociologie de la révolution à Cabris (mi-juillet) et à la session à Korčula consacrée à Hegel (fin août). Goldmann était à toutes les deux un des plus actifs participants, incitant par ses interventions lucides à la réflexion et à la discussion. Ses amis ont pourtant remarqué une ombre de fatigue et d'épuisement sur son visage. Il a avoué avoir travaillé beaucoup les derniers temps. Justement avant le symposium à Cabris, il a terminé un livre, entre Cabris et Korčula un autre.

Et maintenant les machines tournent pour lancer bientôt deux livres nouveaux de Lucien Goldmann, deux nouveaux témoignages durables d'un honneur intellectuel et de la pensée vivante. Et aux cœurs des amis de Lucien restent un vide durable et une blessure jamais refermée.

CRITICAL SOCIAL THEORY IN MARX

Mihailo Marković

Belgrade

Whenever man expresses his sensual or intellectual powers in the form of an object, this object might be (although need not necessarily be) alienated. That a theory as a linguistic objectification of human thoughts, experiences and feelings can also be alienated and become subject to a process of interpretation and practical application which is entirely independent from the intentions of the author, from the historical situation and from the cultural climate in which it was born, Marx did not consider explicitly. But he has shown such a possibility by his exclamation in 1882 that he was not a Marxist.

In the decades which followed his theory was increasingly misinterpreted and misused.

It became ideology of a whole powerful international movement; in order to perform that function successfully it had to be reified and given sacrosanct mythological qualities.

Marx's theory also became an important part of contemporary social science, consequently it was very often interpreted and evaluated in the light of the most influential philosophy of positive science-empiricism.

On the other hand, whatever empirical philosophers found obscure, utopian and metaphysical, especially Marx's anthropological considerations, became a source of inspiration for modern speculative and humanist philosophy.

Each of these particular groups had their own criterion of what is alive and still relevant in Marx, each made their own selection and projected their own needs and preoccupations into Marx's texts. They all failed to realize the basic novelty of his theory, i. e. the fact that Marx created a theory which is both objective and critical. However, in most interpretations and further developments of his thought one of these two essential characteristics has been systematically overlooked. Among those who speak in the name of Marx or consider themselves his intellectual followers some accept only his radical

criticism of the society of his time, some lay emphasis only on his contribution to positive scientific knowledge about contemporary social structures and processes.

To the former group belong, on the one hand, various apologists of post-capitalist society who develop Marxism as an ideology; on the other hand, those romantically minded humanists who consider positive knowledge a form of the intellectual subordination to the given social framework and who are ready to accept only the anthropological ideas of the young Marx.

To the latter group belong all those scientists who appreciate Marx's enormous contribution to modern social science, but who fail to realize that what fundamentally distinguishes Marx's views from Comte, Mill, Ricardo and other classical social scientists, as well as from modern positivism, is his always present radical criticism both of existing theory and of existing forms of social reality.

Thus a return to Marx and a reinterpretation of his thought is needed in order to restore and to further develop a critical method of theoretical thinking. Three basic questions should be asked: (1) Is Marx's theory an ideology? (2) Is it philosophy? (3) Is it a science in some sense of the term?

1. MARX'S THEORY AND IDEOLOGY

If by »ideology« we mean any rationalisation of values, needs and interests, any theory about an accepted ideal, any choice of a general value-orientation, any projection of future for which we are ready to engage, and consequently a critical attitude toward existing social realities – then there definitely is a moment of ideology in Marx's theory. Many of his key concepts are value-laden. For example the concept of man's species-being (*Gattungswesen*) is a normative, not a descriptive notion of man. The idea of praxis as a free human activity with definite esthetic qualities, in which man objectifies all his potential powers, affirms himself as a personality and satisfies the needs of another person – is a key concept of all his criticism of alienated labor in the conditions of market economy, and is by all means a value concept. The concept of *exploitation* is both a description in concrete, empirical terms of wages and prices of produced commodities, and the expression of revolt against a certain structure of social relationships. *Communism* is the projection of an ideal future, not the simple scientific prediction of an inevitable outcome of historical process. In *Economic and Philosophical Manuscripts* there are even three different descriptions and evaluations: (1) »crude communism« to which »the domination of material property looms so large that it aims to destroy everything that is incapable of being possessed by everyone as private property,« (2) communism (a) still political in nature, (b) with the abolition of »the state, yet still incomplete and influenced by private property, that is by, alienation of men,« (3) communism »as positive abolition of private property, of human self-alienation.«¹

¹ Marx, *Economic and Philosophical Manuscripts (Marx's Concept of Man)*, edited by Erich Fromm, New York, 1961, p. 126–127).

However, what distinguishes sharply Marx's theory from any existing ideology is the *universal* character of values assumed and smuggled into his »essences,« and apparently purely factual expressions. Marx speaks always as the member of the species *man* and even when he appears as the advocate of one particular social class – proletariat, he means by »proletariat« an idealized social group which *an sich* has no particular interests clashing with the interest of mankind as a totality.

And that is not what is usually being meant by »ideology.« This term usually covers an entirely different structure of thought and behaviour for which it is characteristic that our *particular* group interests are expressed and disguised in form of indicative statements making the impression that they refer to obvious facts, being therefore, accepted as indubitable truths. All ideologies in this sense are dangerous because they create illusions and prejudices and they are all conservative both because their function is to rationalize and preserve the particular interests of various social elites, and because they are too static and necessarily lag behind the facts. Being based on interests, emotions and sometimes most irrational, blind unconscious drives, rather than on objective observation and critical thinking, ideologies tend, time and again, to reproduce dualistic pictures of the society and the world, with extremely sharp distinctions between white and black, good and evil. Such an extremely simplified dualism is not only the result of obvious bias and the lack of objectivity of those whose interests and needs it should promote but also the consequence of the simple psychological fact that very large groups of people can be moved to act solely by very simple, easily understandable and emotionally loaded ideas.

Marx's theory is certainly not an ideology in that sense. It condemns capitalism from a universal humanist point of view, it explores the possibilities of building a classless society in which domination of any particular group would be impossible; it is very complex and articulate, requiring a very high level of education to be grasped. Furthermore, Marx explicitly condemns ideology: according to him ideology is false, perverted social consciousness; all genuine theory is a critical self-consciousness and it must play an essential therapeutic role; it must break the mighty intellectual shackles of a reified world and demystify hidden social relationships.

2. MARX'S THEORY AND PHILOSOPHY

Previous considerations already indicate that Marx's theory both *is* and *is not* a philosophical theory in the classical sense.

It is philosophical because it is universal. It is no longer only philosophical, or it is not purely philosophical, because pure philosophy, being too general and abstract, cannot do much to demystify social relationships and offer practically relevant solutions to the concrete historical problems embraced by the broad idea of human alienation.

There are two essentially new philosophical moments in Marx's theory. One is philosophical anthropology, which is at the same time a philosophy of history. Another one is a new method of thought-dialectics.

*

It is worth mentioning here that *quasi-Marxist* philosophy which passes under the name of »dialectical materialism« completely overlooks the former and thoroughly distorts the latter.

Apart from some very general phrases about the greatness of man, alienation (in capitalism only), freedom as knowledge of necessity, and practice as a criterion of truth, the philosophers of dialectical materialism did not develop any conception about human nature, praxis, true human needs and basic capacities, positive freedom, alienation and human emancipation – all those great themes from Marx's philosophical works. This is partly a result of ignorance. »Dialectical materialism« became a rigid ideological system at a time when some of the most important Marxist philosophical works have not yet been known. But there is also a method in this neglect: it involved deliberate rejection of these problems for obvious ideological reasons. Only in the light of Marx's humanism one can have an overall critical view of the whole, half a century long history of capitalist society, and only comparing the present-day reality with Marx's humanist project one can fully grasp how much the former is still far from the latter and how little resemblance there is between present-day bureaucratism and Marx's free associations of producers who themselves regulate production and all social life. Knowing what *alienated labour* and *political alienation* are, it would not be difficult to find them in a society which claims to have built socialism a quarter of a century ago. That is why early philosophical Marx's writings have been classified as Hegelian and not yet Marxist. However, in a number of books and articles (for example in the journal »Praxis«) Yugoslav philosophers and other contemporary Marxian humanists have conclusively shown that Marx's philosophical ideas from earlier writings underlie all his mature works (such as *Grundrisse der Kritik der Politischen Oekonomie* and *Das Kapital*) although they have sometimes been expressed in a different, less speculative language. (For example, man's alienation from the products of his work has been expressed in the first volume of *Kapital* in terms of »fetishism of commodity production.«)

Dialectics within this humanist framework becomes a philosophical method of a radical social criticism. To be »radical« in Marx's words means to take things from the root, and »the root for man is – man.« Human situation had to be critically examined in its totality and human emancipation had to embrace all its particular dimensions: liberation from toil, political liberation, cultural self-actualisation, elimination of superrepression in the instinctual sphere of human life.

Such a radically critical philosophical method hardly has anything in common with pseudo-Marxist, dogmatic version of dialectics in the sense of a set of universal »laws« of the development of nature, so-

ciety and human mind. Such a dialectical theory is in fact a set of vaguely formulated postulates, illustrated by arbitrarily selected examples from the natural sciences or from the history of the socialist movement. This theory had to be learned and applied in a most dogmatic way, without any mediation, in order to explain what there is and how what happened under the wise leadership of bureaucracy was necessary. In the work of Marx, however, the function of dialectics was to help to see how what there is might be superseded and transformed into something better, more humane.

*

Paradoxically enough, Marx did never find time to develop in a systematic, theoretical form either his anthropological theory or a dialectical methodology. The reason is not, I think, the lack of time, even less the lack of necessary intellectual power. The real reason seems to be Marx's conviction that pure philosophy is, at best, an alienated form of disalienation. He learned this lesson by studying Hegel, Feuerbach, and young Hegelians, who all, in a more or less brilliant way, first reduced man to an abstract being (*Absolute Spirit*, *Generic Being* or *Self-consciousness*) then showed how he can be emancipated within the framework of pure thought only.

And still, those who took some of Marx's statements at their face value, who neglected the study of philosophical background of Marx's theory and came to seriously believe that genuine, mature Marx was only economist and social scientist – did not have the slightest chance to understand even his seemingly pure economic works. Already Lenin said (in his *Philosophical Notebooks*) that nobody has understood Marx's *Capital* who did not study whole *Logic* of Hegel. But this holds even more for those who are ignorant of Hegel's *Phenomenology of Spirit*. These writings are the necessary background against which one can properly understand Marx's conception of man and history and his dialectics. They are presupposed in virtually every text he ever wrote.

However, the fact that Marx was a Faustian type of thinker, a philosopher of revolution, precluded the possibility of developing a purely philosophical anthropology.

Man who is the creator of an open historical process cannot himself remain an ahistorical, fixed entity, as in Feuerbach. And if in every historical epoch he sets to himself the task to discover and to supersede essential social limitations, he will ultimately find them in alienated and reified forms of his own practical activity. Therefore, the creation of a more rational and more humane surroundings is, at the same time the self-creation of man's own nature, the abolition of some inner tensions and conflicts, and the production of new senses, new powers, new needs, new relationship with the other person.

Thus theory becomes historical and practical. It can no longer remain purely philosophical – it must become concrete.

Without a general philosophical vision one surely does not see the contradictions and limitations of the whole »prehistory«, one does not see possibilities of the way out of the whole epoch of alienated labour.

But in order to make a single really important practical step out toward a freer and richer life of each individual, one has to find out which are specific contradictions and limitations of his own specific historical situation.

The choices are then:

To preserve a critical theory at the level of pure transcendental thought – in which case it remains practically irrelevant and, at best, a powerless romantic expression of revolt against the existing forms of human degradation.

Or, to supplement philosophy with concrete empirical knowledge, to incorporate an *a priori* anthropological vision within a concrete, practically relevant theory.

Marx did not hesitate to choose the second alternative. That is why he had to make the step from *Economic and Philosophical Manuscripts* to *Grundrisse* and *Das Kapital*.

3. MARX'S THEORY AND SOCIAL SCIENCE

In a sense Marx's theory is scientific. That both he and Engels considered their conception of socialism »scientific« and held science the most powerful weapon against ideology, that in mature works, especially in *Capital* Marx deliberately avoided use of anthropological conceptual apparatus, developed in earlier works, that he sometimes belittled those writings – should not be of decisive importance. Marx himself said that one is what he does, not what he thinks he is. When we analyse Marx's doings, then there is no doubt that most of his lifetime he devoted to a kind of work which had some definite features of scientific research, even in the strictest empirical sense. There is ample empirical evidence to support his general statements, a most detailed description provides a concrete, historical dimension to his theoretical analysis, many of his concepts have been given an exact form and operationalized, and, in the best scientific tradition of his time he tends to establish laws which govern social processes, independently from human will.

And still Marx's theory is *not* scientific in the sense of empiricist philosophy of science (of Russell, Carnap, Popper, Hempel etc.). In some important respects it is not scientific at all.

Its specific features in contrast to empiricist notion of a theory are the following:

First, it contains a highly articulated *a priori* element, and this *a priori* is not only logic, with its deductive and inductive postulates and rules, but a whole philosophical vision about the man and his world, a vision in which the ontological is permeated by the axiological. This *a priori* is not an absolute, it has a definitely historical character and crystallizes previous experiences, feelings and intellectual discoveries. But, on the other hand, it precedes the collection of new empirical data, provides a criterion for their selection and endows them with a complex meaning which is both intellectual and

emotive. That is why Marx did not need explicit moralistic phrase: even the driest of his descriptions contain an implicit moral connotation.

Second, empirical data cannot be the starting position of inquiry because they are scattered and refer to isolated phenomena. According to Marx, theory must be the study of *whole* structures, of historical situations taken in their *totality*. Therefore he does not care for the division of work in the process of cognition. Marx's critical social theory does not know about any sharp boundaries among social disciplines, branches and special sciences. *Das Kapital* belongs not only to economic science but also to sociology, law, political science, history and philosophy. Nevertheless, although the category of totality plays such an overwhelming role in the methodology of Marx, his approach cannot be properly described as a purely synthetic one. He knows that any attempt of direct grasp of a totality without previous analytical mediation usually has a mythological character. That is why analysis is a necessary phase in his inquiry. However, the results of analysis must be reintegrated and taken only as particular moments within the structure of a whole. By proceeding in the process of research from unanalysed given concrete phenomena (such as population, wealth etc.) toward abstract universals (such as commodity, labour, money, capital, surplus-value etc.) and from them back towards (this time) analysed empirico-theoretical concreteness, Marx succeeds in overcoming the traditional dualism between the concrete and the abstract, between the empirical and rational (speculative, »metaphysical«) approach.

Third, Marx created a conceptual apparatus of social critique which far transcends the limits of a concrete, empirical reality (even if it is taken as a whole). The function of this apparatus was not reduced to the analysis and explanation (although some of his notions are more or less value-free and neutral). Marx's key concepts invariably refer either to structure which *there are*, but *could be abolished*, or to those which *there are not yet*, but *could be created*.

To the former belong the concepts of *commodity*, *abstract (alienated) labour*, *value*, *surplus-value*, *profit*, *capital*, *class*, *state*, *law*, *politics*, *ideology* etc.

To the latter belong the concepts of *species-being (or social man)*, *praxis*, *human production*, *community*, *freedom*, *history*, *communism* etc.

For example: *commodity* is a product alienated from man, an object which was not made by man in order to objectify one of his individual capacities, to satisfy his immediate needs or needs of another concrete individual, but which is lost for the producer the very moment when it was produced. *Capital* is not only objectified, stored-up labour in the form of money, buildings, machines and raw materials. It is the objectified labour which, at the sufficiently high level of technological progress, appropriates the surplus value (the difference between the prices obtained for produced goods and wages paid for labour which produced those goods). The objective, thing-like form of capital conceals and mystifies a structure of social relationships beyond it, the object (invested money) mediates between those who

rule and grab the unpaid labour, and those who produce and who are completely devoid of any rights either to participate in decision-making about the process of production, or to share in produced property. Another example: *the state* is not *any* social organisation which directs social processes and takes care of order and stability of the society. The typical feature of the state is its coercive character. State is an instrument of the ruling class, therefore it is institutionalized alienated power. Therefore Marx believed that the labour movement must abolish the institution of the state very soon after victorious revolution and replace it by the associations of workers. A network of worker's councils would no longer be a state because it would not need professional political rulers and a professional apparatus of coercion.

To the other group belongs the concept of *social man*. It does not refer to the individual who lives together with other individuals or who simply conforms to the given norms of a society. Such a person can be very far from reaching the level of a social being. On the other hand a person may be compelled to live in relative isolation and still profoundly need other persons and carry in his language, thinking and feeling all the essential characteristics of human generic being. In this sense Marx distinguishes between man who regards woman as »prey and the handmaid of communal lust«, »who is infinitely degraded in such an existence for himself«, and man whose »natural behaviour towards woman has become human«, and whose »needs have become human needs.« This »most natural immediate and necessary relationship« shows to what extent man »is in his individual existence at the same time a social being.«²

Freedom never meant for Marx only choice among several possibilities, or »the right to do and perform anything that does not harm others.« Freedom in Marx's sense is ability of self-determination and of rational control over blind forces of nature and history. »All emancipation is restoration of the human world and the relationships of men among themselves.«³

Consequently, *history* is not just a series of social events in time; it is a process of permanent overcoming certain limits in the given natural and social surroundings, a process of creating new situations which preserve most of the favourable features of the previous situations which preserve most of the favourable features of the previous situation but also contain some new features (new institutions, new social structures and patterns of behaviour), which offer better opportunities for human survival, development and self-realization.

Thus, all his most important concepts refer to a possible radical change. In so far as change presupposes something *given*, these concepts have an ordinary empirical component of their meaning; also, they presuppose some neutral, descriptive concepts. However a change which is not only quantitative but qualitative presupposes *negation* of the given. On the other hand, it implies the projection of an *ideal* possible future.

² *Ibid* p. 126-127.

³ Marx, »On the Jewish Question« (*Writings of the Young Marx on Philosophy and Society*, ed. by Loyd Easton and Gouddet).

In such a way, in difference from an empiricist, value-free social theory here we have three different types of concepts:

- (1) concepts-negations,
- (2) descriptive, neutral concepts, and
- (3) concepts-projects.

The easiest way to grasp this triplicity is to take concepts which belong to the same category. Thus within the category of *human activity* we should distinguish between (a) alienated (abstract) labour, (b) work and (c) praxis. Within the category of *human nature* we should distinguish (a) one-dimensional man (*homo faber, homo consumens, homo politicus etc.*) (b) man in the sense of the totality of social relationships, (c) man in the sense of *species-being* (*Gattungswesen*).

Alienated (abstract) labour is the activity in the process of which man fails to be what he is i. e. fails to actualize his potential capacities and to satisfy his basic needs. Marx distinguished the following four dimensions of this type of alienation: (1) one loses control over produced commodities. The blind forces of market enslave man instead of being ruled by him. (2) In his struggle for more property and power man becomes estranged from his fellow man. Exploitation, envy, mistrust, competition, conflict dominate relationships among individuals. (3) Instead of employing his capacities in a creative, stimulating work, man becomes an appendage of machine, a living tool, a mere object. (4) As no opportunity has been offered to him to fulfil his potential abilities, to develop and satisfy various higher level needs, his whole life remains poor, one-sided, animal-like, his existence remains far below the actual possibilities of his being.

Work is a neutral concept. It refers to an activity which is a necessary condition of human survival and development in any type of society. In volume I of *Kapital*, Marx defines work as a permanent »exchange of matter with nature.«⁴ Even at a much higher level of technological and social development, when all present-day forms of toil and drudgery would be replaced by the manipulation of machines, when the division into workers, managers and owners of the means of production would disappear, when socially necessary labour would be reduced to a minimum and lose compulsory character – man would still have to make efforts in order to produce indispensable goods and services. Work need not be a commodity, need not be meaningless and degrading from the point of view of the worker, but still, it involves a considerable degree of organization, order, discipline, and even when fully meaningful, it could only be a means to reach some other end which is entirely outside the sphere of work (competence as such, prestige, admiration, high social status, power, love).

Praxis is ideal human activity, one in which man realizes optimal potentialities of his being, which is therefore an *end in itself*. Marx has never given any exhaustive definition of this notion, although it

⁴ Marx, *Das Kapital*. B. I, K. 5, § 1.

plays a key role in his anthropology and is the fundamental standard of his social criticism. Nevertheless, from various scattered fragments one might conclude that, in the opinion of Marx, *praxis* has the following characteristics:

(1) It is the objectification of *specific potential* capacities and powers; in the process of *praxis* man affirms his personality and experiences himself as a subject who can change those features of his surroundings which do not satisfy him. What is specific for *praxis* in contrast to work and labour is not objectification (or externalization) of human subjective powers in itself but an entirely different nature of objectification. In *labour* the worker uses only those abilities and skills which he can sell, which are needed in the process of commodity production: sometimes this is sheer physical energy or ability to perform continuously one single simple physical operation, which does not require use of thinking, imagination, communication or of any other worker's capacities. There are many kinds of *work* which need not cripple the worker that badly. And still from the very fact that work as such need not be the end but only a means to reach some other end, it follows (a) that the worker might be compelled to employ only those capacities which are relevant to the achievement of the given end, possibly neglecting those in which he is especially gifted, which are potentially most creative; (b) that, as a consequence of a professional division of work, he might continue to employ his abilities quite one-sidedly for an indefinite period of time. In *praxis* self-realization is one of the essential moments: it is the activity in which one actualizes full wealth of his best potential capacities, an activity profoundly pleasurable for its own sake, no matter how much effort and energy it might require, no matter how pleasant its secondary effects (success, prestige etc.) might be. (2) Another essential characteristic of *praxis* is that, while involving self-affirmation, it also satisfies a need of other human beings. In the process of *praxis* man is immediately aware that, through his activity and/or its product he enriches other man's life and indirectly becomes part of him. In *labour* and *work* this direct concern for other man's needs might be completely absent. The worker can be either completely self-oriented or concerned only about wages and success (his own or of the whole group to which he belongs). Or he may entirely leave to the other to worry about human needs (to the management, political bureaucracy). Or the needs of others might be artificial, produced by manipulation and pressure. *Praxis* involves therefore a basic intuitive distinction between true and false, genuine and false needs. It also involves creativity, but in the broadest possible sense: creative might be not only writing poetry, painting, dancing, designing new architectural forms, composing music, doing scientific research, but also teaching, playing, cooking, designing cloths, entertaining people, loving, raising children etc.

(3) *Praxis*, clearly establishes valuable and warm links with other human beings; in such a way man becomes a *species being*, an individual who is at the same time a social being.

(4) Praxis is *universal* in the sense that man is able to incorporate in his activity modes of action and production of all other living beings: man has learnt from the bird how to fly and from the fish how to swim and dive; a man who belongs to a particular nation, class, race, region, civilization is able to learn and assimilate in his activity the elements of activity of all other human beings, no matter to which social group, region and historical period they belonged.

(5) Praxis is *rational*: man does not only act by instinct and by the method of trial and error; he is able to discover the structure of natural and social processes in which he takes part, he can make extrapolation for future, project goals and look for the most adequate means to satisfy them. Work and labour are also rational but there might be an essential difference in the purpose for which reason is being employed. (In Carnap's formulation the *utility function*, which is a necessary component of the concept of rationality, might be different). In one case the purpose is self-realization and satisfaction of human needs, in the other case it might be maximization of income, increase of power etc.

(6) Praxis is *free* and in a double sense. It is free *from* external coercion, from compulsion to do always the same kind of things, in the same way, under the pressure of some external physical force, or authority, or any kind of necessity. It is free *for* self-fulfilment.

(7) Praxis has definite *esthetical* qualities, it is an activity which, among other things, »obeys the laws of *beauty*.« There can hardly be any beauty in labour and there need not be any beauty in labour and there need not be any in work. If there is, it is only a secondary concern, again a means only. With some element of beauty in their surroundings workers might produce more, prettier goods would bring more profit, hard work might be easier bearable with some beautiful music in the background etc. When beauty becomes an end in itself an activity approaches the level of praxis.

Such a concept of praxis is clearly an ideal limit, a possibility of being toward which man naturally strives. It is not the ideal in the sense of some pure *Sollen* (*ought*), which exists only in platonic sense. It is a real historical possibility in double sense: (a) it has existed in history as a mode of behaviour of the most developed individuals, (b) all people, at least in some better moments of their life, act in that way. However for the vast majority of mankind those better moments are rare and reduced to leisure time only. Their best time and energy are being wasted in a process of imposed, dull, routine work which hardly offers any gratification, which is no value in itself but only a means to secure survival and reproduction of labour force.

Marx did not think that man can be fully liberated from any work of that kind. The sphere of material production remains a sphere of necessity, of inevitable human metabolism. But he believed, and this belief becomes increasingly well supported by the advance of modern technology – that the working hours could be substantially reduced, and that his leisure time would be a time for *praxis*.

Another good example for the distinction among three kinds of concepts in Marx is the category of *human nature*.

Homo faber, homo ludens, homo oeconomicus, homo politicus are concepts-negations: they refer to various dimensions of a split man, disintegrated under the impact of unfavourable historical conditions.

Man in the sense of a »totality of social relations« is a neutral, descriptive notion. Man is and will always be a historical being, conditioned by existing institutions, and by various social roles that he more or less freely accepts to play. He is acquisitive, possessive, greedy, egoistic under certain historical conditions characterized by private property, commodity production, market competition, professional politics. A qualitative change of these conditions would bring about different patterns of human behaviour and there is no reason to think that quite different potential traits of human nature would not eventually prevail.

The notion of man as *being of praxis* is clearly a concept-project. Once all those social structures which produce enormous social differences would be removed, man would increasingly act as a free, rational, social, creative, universal being. Such a normative concept of man, which refers to the optimal historical possibility of human being, becomes the basic standard of all social criticism.

The conceptions of *negativity* and *ideal* might be interpreted in various ways. Within the tradition of transcendental idealism they can be constructed as synonymous of pure, unconditional *Sollen* and *Nicht-Sollen*. The other extreme would be an empiricist attempt to completely eliminate the value component from them: *Negative* would then be that which deviates from the »normal,« prevailing trend of events. *Ideal* would, consequently, be such a course of events which perfectly corresponds to the theoretical formulations of scientific laws.

Both extreme interpretations do not leave any room for human choice and practical engagement. Both presuppose a world in which all standards of evaluation are external and alien to men, be it values *in themselves* of idealist axiology, or reified formulae of scientific laws. However, the standards which take the form of external powers - are human *forces propres*, general patterns of human behaviour, objectified and projected into a transcendental sphere of values or into material world, taken in itself. In contrast to this, the *negative* which is present in Marx's concepts means an essential limitation in an historically given structure of human praxis.

Fourth difference between Marx's and empiricist conception of science:

The dialectical notions of *negation* and *ideal* as the result of a superseded (*aufgehoben*) negation cannot be properly understood within an empiricist philosophy of science. But in difference from their use in Hegel's philosophy, in Marx they have a meaning which is not anti-scientific, which even presupposes a flexible scientific determinism, therefore a clear recognition that there are *social laws*. This recognition is implied by the very idea of *historical possibility*. Historical process has a certain structure, certain tendencies and regularities which overlap and cancel each other. Historical possibilities are all those future states which can be projected on the basis of these tendencies.

However Marx's conception of a social law differs from the empiricist one in four important respects.

(1) According to Karl Popper and all other leading empiricist philosophers the statement of a law has to be considered falsified if a single contrary instance has been found. According to Marx, a social law is tendency only, i. e. in individual cases we must expect considerable deviations from it.

(2) The conception of science as positive knowledge only implies a definite emphasis on the continuity and stability of the given social form. Social study becomes, then, a study of the conditions of preservation, of maximum harmony and quantitative growth of the given society. Within this frame of mind any search for laws will be a search for permanent static relations among classes of phenomena.

Marx's conception of science as critical knowledge lays much more emphasis on discontinuity, disfunction and internal conflicts of a social formation. Social study is not only a study of the conditions under which the existing social forms would function in the optimal possible way but also and primarily, a study of the conditions under which a radical, qualitative change is possible. Hence the task of the discovery of both static and *dynamic laws*, both conservative and destructive forces within a given system. The example of a destructive tendency is Marx's law of decreasing average rate of profits in capitalist society.

(3) Empiricism tends to reify laws. Laws are construed as permanent, fixed relations among certain variables of social life. These variables are construed as things although they ultimately refer to human behaviour. Thus the objectivity of social life becomes comparable to that of natural laws. This whole approach has certain merits in relation both to arbitrary ideological rationalization on the one hand, to subjectivism of *Geistwissenschaften* on the other. The fact is that human individuals often behave in an utterly conventional and stereotyped way – like things – and that, in addition, unorganized, unco-ordinated activity of isolated individuals without a common will and clear awareness of the purpose really resembles processes of unconscious, natural agents. And still, patterns and habits of human behaviour are not things. Once men realize what are the essential limits of their activity, once they organize their individual efforts into a common will and decide to engage collectively for a common ideal, the historical process does no longer depend on what is most probable according to the previous law, but on the qualities of this new practice and the character of changes introduced into the whole social situation.

(4) Thus, there is nothing inevitable in history. Laws hold under certain conditions. But men can change the conditions and thus create a new situation in which some new laws will hold. That is what happens in every true social revolution.

It is clear now why empiricism cannot have a real theory of radical social change i. e. of revolution. It can only describe, classify, analyze past revolutions, it can only clarify the concept of revolution.

It will propose only modifications leading to the better functioning of the given social form. Or it will propose the method of trial and error (Popper in *Open Society*). Only a critical, dialectical science can explain the concrete nature of future possible revolutions and show the real possibility of a radical social change of a society.

4. THE NATURE OF MARX'S THEORY

The criticism of the previous sections leads to the following conception about the nature of Marx's theory.

Marx's theory is the result of a critical study of historical possibilities. It is a model, the symbolic expression of an idealized structure – not an empirical description. A theory of this type does not immediately say anything about a concrete segment of reality; however, it establishes tendencies which *under certain conditions* might be manifested *everywhere*. The theoretical structure expounded in Marx's *Capital* is a model in the sense that it does not describe what actually happens in a certain country at a certain moment; it establishes what might happen in all developed capitalist countries under following conditions (among others):

- (a) pure commodity production;
- (b) the existence of a class which, under conditions of commodity production is exploited and *an sich* is a potential revolutionary force, but which need not necessarily be aware of its social being and thus become a class *für sich*;
- (c) perfect market with the balance of demand and supply and without such disturbing factors as monopolies and the intervention of the state;
- (d) closed national economy, without developed international economic collaboration and influences of the international market;
- (e) investments for profit without taking into account huge non-profit investments, such as investments into armaments, space programmes etc.

Marx's laws are consequently not expressions of empirically established statistical regularities. They are parts of the theoretical model and they express relations which are expected to hold universally *whenever* the conditions stated explicitly for the model are actually fulfilled. For example, Marx's law of decreasing average rate of profit states that (under conditions assumed in his model) increasing growth of productivity of work leads to the change of the organic composition of capital, a trend which is unfavourable to capitalists and which can be counteracted only by squeezing out of workers more unpaid labour. This leads to growing revolt, to open class conflicts and eventually to the collapse of the whole system.

Necessity of this process is relative to the assumed conditions, ultimately it is relative to certain assumed regularities of the behaviour of workers and capitalists. Only in this relative sense can we speak about truth or falsity, about confirmation and refutations of this law

and in general of Marx's system. Theory is true *if* people behave in a certain way, and they will behave in this way *if* they become conscious of certain possibilities. But nothing guarantees that they will.

Such a type of theory which speaks about possible trends and optimal possible outcomes of the historical process under certain conditions would clearly be metaphysical, devoid of any empirical information, if the conditions were not specified and operationalized. Further, if they are stated explicitly but if there is no reason to believe that they can ever be met, the theory would be entirely uninteresting and practically irrelevant. On the other hand, if the conditions are specified and fulfilled but the course of events is different than anticipated, the theory would be refuted. Neither of these has been the case with essential parts of Marx's theory.

There can hardly be any doubt that Marx's theory taken as a whole is still present among us to such an extent, and who is still being so the subject of so much study and controversy a whole century after it was created. There is hardly any other of his contemporaries who is still present among us to such an extent, and who is still being so widely read and discussed.

The reason is, first, that the historical possibilities envisaged by his theory are still open, and second, that the humanist criteria of evaluation and practical choice among possibilities presupposed in his critical anthropology best correspond to contemporary human needs and best express a widespread revolt against contemporary human condition.

THE CONFLICT BETWEEN PHILOSOPHY AND DOGMATISM IN CONTEMPORARY MARXISM

Jovan Arandjelović

Belgrade

The destiny of dogmatism in no way depends on its ability to withstand the conflict with philosophy. It is therefore illusory to believe that the secret of its stubborn survival and even an occasional lunge forward lies in philosophy's inability to triumph over it and to beat it on theoretical grounds. The fate of dogmatism is decided by society's ability to stand face to face with philosophy and, generally, with the critical spirit of the time.

What, however, justifies a theoretical interest in dogmatism is the actual ability of this weed to smother philosophy. On the other hand, this discussion is necessary because of those forces which see in a showdown with dogmatism an opportunity to have a go at philosophy if it is critical, if it builds upon the foundations of Marxian thought.

I

Dogmatism presents itself to philosophy as a viewpoint which contains nothing that will determine it. What determines it is found not within but outside it. It does not establish its own principle but finds it externally – there where it draws force and sustenance. Furthermore, as a principle or the basis for building up thought, it requires to be fully in accordance with that which is external. The latter is not only determining but also the only thing in this relationship which has full freedom and independence and so, since it finds its principle ready-made in that which is outside it, dogmatism must necessarily be devoid of any internal determination and firmness. It is only owing to this absence of its own internal criterion that dogmatism can achieve the sensitiveness and flexibility which permit it to constantly adjust itself to those external conditions which make it possible. Without this sensitivity dogmatism would lose its attraction. Whether

these external conditions are theology or politics or something else, it is always essential that they should have a certain social power, sufficient to make parasitism possible.

The deficiency of this power, which engenders fear of philosophy, is the source of the social need for dogmatism. In view of its dependence, it is obvious that to overcome it is not so much a matter for theory as it is for social transformation. Devoid of any support in those external conditions which determine its fate, dogmatism cannot jeopardize critical thought because far from offering any satisfaction to thought itself, it leaves it without any room for action.

II

What we have just said about the principle of dogmatism amounts to stating that this viewpoint is not a philosophical one. The adoption of such a principle forces dogmatism to continuously set limits to each of its fundamental ideas. The purpose of this limitation is to emasculate the idea or to subject it, not to the external conditions as such, but to those where dogmatism finds its own principle. Here already, at its very beginning, we find the essential feature of this way of thinking. To this way of thinking, the external sunders into two – completely independently of what its actual nature is. This doubling of the external, whereby it divides itself into what is »ours« or God-given and »theirs«, is not a result of research but its actual beginning. This partition is followed by the shattering of the unity of thought and the loss of its universality.

If a dogmatist makes bold to adopt the ideas of alienation, for example, then his first aim is to destroy its universality, to limit its validity, to deprive it of its philosophical sense. The idea is then strait-jacketed in order to restrict its relevancy to what is »theirs«. The consequence of this is, of course, the torpidity of the idea, its inability to participate in the effort of recognizing and changing that which exists. The idea is subjected to hatred, transformed into its tool, freed from the attempt to attain the truth however bitter it might be.

The same fate behoves the idea of philosophy as a criticism of *everything* that exists, of dialectics as an endeavour to understand *every* given form according to its transient side, etc. We say the same, because all these ideas, philosophical ideas, are concerned with existing reality as such – without any further determinations and limitations. Whether it resembles the world of Leibnitz's *Theodicea*, which is the best of all possible worlds, should be revealed in the result of the free intercourse of these ideas as philosophical ideas. What would happen to dialectics if there was no nature and no possibility of approaching man and the human world in exactly the same way as nature itself? What would happen to the ideas of alienation and criticism of the existing had there been no bourgeois world? Would these ideas completely disappear? And, finally, what would remain of philosophy?

The torpidity and importance of dogmatic thought reveals its indifference to the fate of the external reality which apparently it cares for most of all. Maintaining always an uncritical and apologetic attitude towards it, dogmatism leaves it to its own fate. This attitude to the existing reality is not necessarily bad, because if the latter is on the right road, dogmatism cannot be an obstacle to its progress. What is certain, however, is that dogmatism can be of no help if the road leads nowhere or if it does not lead where men want to go. On the contrary, in such a case dogmatism, as a method of thinking, aids insistence on staying on the wrong road. At any rate, this has been revealed in practice and it can be expected to help speed up the process where instead of dogmatism preference will be given to positivism as a more successful tool of smothering and uprooting even the very thought and desire of thinking in a critical and philosophical fashion.

An impulse to critical thought is its passion for setting limits, which is directed onto the object of knowledge and practical action. Here the revelation of truth is inseparable from uncovering limits within the existing. Thought, consequently, reveals limits within the existing reality, it goes beyond them and heralds something new. In order to be able to distinguish the limits in the existing world, it is necessary for freedom of thought to be outside its framework – to be on the standpoint of the »impossible«, the unseen, the new, which is shut in, hobbled, frustrated within these limits. Critical thought must then overcome the fear which »the unknown« inspires even in what was begotten as »the impossible«.

In a complete contrast to this, dogmatic passion for limitation strikes at the thought of the existing rather than the latter itself. Dogmatism's entire concern is to set limits upon thought so that it would have one kind of attitude to the existing which maintains this thought and another, completely different kind, to that which differs from the existing, which opposes it, independently of the nature of the standpoint from which this is done.

Here then the limit, that great theme of philosophy, is viewed as something which can only be set down, and not as something that should be disclosed in order to be removed. Here the limit is what determines the framework of thought, rather than that which thought should transcend. Here the existing can in no way be limited, – in this sense it is regarded as a divine creation. But the establishment of such a prejudice is not a matter for thought – unless thought itself becomes limited. There need be no exaggeration in the statement that dogmatism is the standpoint of limited thought. That is what it literally is – according to the principle upon which it relies.

III

By limiting ideas, by destroying their philosophical sense, they are made to be obedient. The thought which these frustrated, strait-jacketed ideas should move becomes the handmaiden of theology, politics, of anything else that comes to replace the truth, anything that appro-

priates for itself its power. Having lost all independence in relation to the existing – independence which derives only from a relentless aspiration to reach the truth – the dogmatic thought idealizes it, identifying it with that which not only must but also ought to be. Thus the value or the goal fuse and lose themselves in what is, what is achieved, and so the thought remains unsupported, without any base for a critical appraisal.

Here dogmatism reveals its concern for an internal order of thought, and for its consistency, because if the existing were so much ideal and necessary, then it could really become the pattern of the truth itself. Conformity between thought and the existing so conceived would in fact be a condition of its truthfulness. Passion for truth would coincide with the desire to properly reflect the existing in thought.

By removing the tension between that which is and that which ought to be, man's attitude to the existing, that which is engendered through his own practice, is identified with his possible attitude to nature itself. This then means that a complete impotence of human value judgements in the face of the most destructive, uncontrolled acts of nature, becomes the distinguishing mark of their attitude to the existing. In other words, by identifying the existing with nature or with that which is given in the way of things, the critical thought loses its sense and is left without any support.

This is obviously an absurd supposition of dogmatism, but it is exceptionally significant not only for the theoretical elaboration of this viewpoint but also for the complete understanding of its nature.

First of all it should be pointed out that without this supposition the dogmatists would not be able to apply dialectics to the socio-historical reality which makes their thought possible and sensible. We said »to apply« because they generally see dialectics in that way, as a *method*, as something which is external in relation to the object of thinking, as something which is only applicable to the latter. What they are trying to achieve is that in this application or in this form, dialectics should lose its peculiarity, i. e. any critical sense. In order to realize this, it is necessary to bring dialectics into such a relationship vis-à-vis the existing that would in no way be distinguished from its relationship to nature. Hence it is necessary that dialectics should have the same relationship towards essentially different »things«.

To destroy this feature is to deprive dialectics of what makes its essence – the critical and revolutionary sense which permits it to understand every existing form in the course of movement, hence in its transitory aspect. For this reason one problem of the dogmatists is how to extend the dialectics of nature to the actual socio-historical reality, how to conceive this reality in order to apply to it or to see appearing in it the tamed, torpid dialectics of nature which neither can nor does carry in itself violence and destruction – features which dialectics stubbornly maintained and deepened, features because of which it has always given rise to »anger and horror«. If we bear in mind this historical fate of dialectics or the destruction of the destructive within it, then Lukác's denial of the sense of applying dialectics

to the knowledge of nature, is a dignified, philosophical challenge to dogmatism, at a time when such a challenge is fully sensible and justified.

On the other hand, following the example of this identification of nature and the existing, the identification for which it is analytically revealed that it presupposes a dogmatic denial of a philosophical sense of dialectics and criticism, there is a general feature of this standpoint, the need to make an abundant use of assumption in building up its theses.

This saturation of thought with assumptions or its inability to progress without their help was the feature of the medieval, theological dogmatism, and so, in the modern philosophy, especially the Cartesian philosophy, attempts are made for a complete renewal of thought, abandoning all suppositions, building upon a foundation which will be clear and distinct. The liberation of dogmatism implied the ability of philosophy to accept doubt as one of its principles, which first struck at philosophy itself, or rather at its dogmatic torpidity and laziness. This meant that the foundation of thought cannot be that which is clear, but only that which thought can show up as being clear, not that which is generally accepted but that which reveals itself to thought as being worth general acceptance, not that which is regarded as indisputable but that which the judgment of thought passes as such, which withstands its free examination.

However, in the contemporary dogmatism assumption is not what is invariably viewed unbelievably, that which always arouses doubt, disquiet and misgiving, that which is constantly reappraised. On the contrary, here it appears as a certainty, as something which is well-known, inviolable, holy, and is made to serve as a reliable foundation for further building. Beside this form, assumptions within a dogmatic viewpoint also appear as attitude which are simply understood as a matter of course, which are tacitly accepted, or, even, as a remote basis of thought which remains unclear and concealed even to the dogmatism himself – but the base without which he could not carry out the elaboration of its theses. To spell out these suppositions, which are not immediately apparent to an ordinary observer, and to reveal their absurdity – is the job of philosophy whenever it is called upon to deal with dogmatism.

Here, however, an attempt is made to find a reason for this complete openness toward different forms of suppositions. A confrontation with this problem permits a complete insight into the *entirety* of dogmatic viewpoint which we have already mentioned when discussing its principle.

If dogmatism is called upon to justify and elucidate the existing reality, demonstrating its various forms as necessary, no matter how irrational or untenable they might be, it is then understandable that this viewpoint must have an exceptional »freedom« in *selecting* the base from which to laud the existing. If the totality were built into a system of ideas with a clearly determined sense, it would then considerably limit the possibility for thought to always act defensively vis-à-vis the existing world on which it is fully dependent, or on the other hand, to act in a completely opposite manner, i. e. denying just

as strongly what it once glorified, or conversely, denouncing that which it lauds here when it appears elsewhere, even at the same time, etc.

The insufficiency or absence of freedom, which is seen in the relationship of thought to the existing reality, appears elsewhere as an abundance or exaggerated freedom in the relationship of thought to itself, to its own foundation or to that which could and should be its basis.

A complete dependence of thought upon the external world is, therefore, followed by a complete arbitrariness, or »freedom« in its internal movement. This movement of thought is not a natural one, it does not progress from its principium to its result where a judgment is made on its object. Here the result of thought is not determined by what should represent the basis of the thought. On the contrary, the result is given in advance, it is known and the movement of thought begins with it. The purpose of this movement is to make the result a plausible one. For this reason thought is designed to find a base which will help to demonstrate as its result, i. e. as something rational, that which is already known and accepted in advance as truth. Thought must be able always to shape the base according to the result which it assumes ready-made and which is imposed upon it from outside.

In order to achieve plausibility, that external thing with which thought begins, which is in fact its base, must be represented as its result and as a matter of act, the result of the thought itself.

Here lies the secret of dogmatism's insatiable need for making assumptions. Here, on the other hand, is the explanation of the possibility for dogmatism to recognize the authority of any philosophy – especially such as Marx's philosophy is. Philosophy provides no help in the search for truth because the dogmatist knows it in advance. He searches around in philosophy in order to find something that can serve as a base for his conclusions. The real sense of that philosophy upon which he »relies« can only bind him up. The dogmatist's first concern is, therefore, to break the unity of that philosophy, to shatter it and to fragment it, to write off as outdated anything that he is unable to make use of for his own purposes. If we bear in mind this relationship to the substance of a philosophy, it is then understandable why any theoretical combatting of dogmatism must begin with the *revival* of the original sense or spirit of that philosophy, with the establishment of its unity. On the other hand, it is becoming understandable why it is possible for a hard-core dogmatist to easily abandon »his own philosophy« starting again from scratch – most frequently by surrendering himself completely to positivism. This transformation is understandable because it is quite easy for man to »renounce« that which he was never able to accept, for the simple reason that the true sense of it had always remained a complete secret. In order to comprehend this, it is sufficient to look at that »criticism« of philosophic ideas which is generated by the positivism of a »transformed« and »freed« dogmatist.

IV

That same hostility to the general and philosophical sense of various ideas, individually taken, reappears, therefore, also on the level of these ideas taken as a whole, which should compose the »system« of a dogmatic viewpoint. The same torpidity and stupor applying to individual ideas is now transferred to their entirety, because it too is completely impotent before the external world, is subjected to it and dependent upon it.

If we now think of that which may stand in the way of such a heap of impotent, limited ideas, it should not be surprising to find out that this is also something which is impotent, devoid of any vitality. Referring to the »critical and revolutionary« character of his method and theory, the dogmatist candidly reveals how we can use them: »They subject to destructive criticism and revolutionary transformation all the superannuated special forms, they boldly change old-fashioned forms and methods of activities, outdated policies and conclusions of the Marxist-Leninist theory, which ceased to meet the new historical conditions and the achieved level of scientific knowledge.«¹

Although the purpose of this paper is to throw philosophical light upon some facets of contemporary dogmatism, irrespective of whether it appears here or there, whether it is attempting to present itself as a philosophy or views the latter with scorn and contempt, yet it is worth taking a second look at this quotation, because it can clarify some important features of dogmatism. Incidentally, this »textual« examination usually has little value if it attempts to reveal the essence of a viewpoint which cares less for its theoretical background and much more to meet the demands from »practice« and »life«. In fact, such an examination allows us to see what dogmatism *looks like*, how it wishes to appear, rather than as it really is, as it must be in terms of the principle upon which it is founded. Philosophical examination, however, does not deal with that which appears to be the case, but with that which must be and of necessity is. In other words, what we are trying to find out is not whether dogmatism has created important or great deeds, but whether it is altogether capable of doing it, not whether it is radical, but whether it can be so at all.

This examination, which hits out at the substance, may look like a »construction«. However, what is basic is for the substance of thought to be properly laid out.

In the determination of methods and theory of the dogmatic »philosophy« there is an immediately apparent attempt to present themselves as something full of vitality, something with a »destructive power,« something designed to bring about »revolutionary transformation« and »changes«. On the other hand, it would also appear that this viewpoint is a very comprehensive one and that its enormous power hits out at various forms of human practical activity and creativeness.

¹ D. I. Chesnokov's editorial in *Voprosy filosofii*, 12/1968.

However, on taking a closer look at this torrent of »radical« words we reveal that this mighty and immeasurable power of thought is channelled onto something that is already outdated. It should not be surprising, of course, that in this case methods and theory are designed to deal with what is outdated. They indeed can deal with it if it should have any real power to call upon us as something live. What surprises us however, despite good will and the endeavour not to present the dogmatist as a gravedigger of what is already dead, is that methods and theory are explicitly limited in their »critical and revolutionary« direction to that which is outdated and obsolete.

All this, however, is less important: what we must note in the example of our dogmatist is that his method and theory are dealing with something which we somehow already know to be obsolete. This is the basic, a new limitation put upon dogmatism. Not only that it, as a »critical and revolutionary« viewpoint, cannot deal with anything but that which is obsolete, but it also reveals itself to be incapable of establishing the obsolescence of that which it is dealing with. This, too, must be shown to the dogmatist. Criticism finds »its« result already made. Here, at the beginning of the »investigation« we are given that which should have been achieved or concluded at its end. Criticism, therefore, starts from that point which should be its conclusion or result.

Furthermore, a judgment of value of the subject is determined according to its relationship vis-à-vis the »new historical conditions« or vis-à-vis the existing thing which determine the fate of dogmatism.

It is important to note here that the true base for comparison is provided by not real but idealized »new historical conditions«. To an ordinary observer the switchback of this base is concealed and unclear. This switchback is achieved on the assumption that what exists is the realization of the ideal images given in its ideology. In other words, this changeover implies neglect for or the »overlooking« of differences between that which actually is and the illusory notion about what »in fact« it is or it »must and ought to be«. However, an investigation which takes into consideration also that which is »only« tacitly assumed, usually reveals that precisely these ideal images, i. e. the existing thing taken not in its actual form but imagined in terms of those notions, make up the actual basis for comparison.

This form of dogmatic criticism is based on the illusion that an appraisal of that which it is levelled at is achieved simply by comparing it with the existing which this criticism idealizes. Thus presenting it in a false light. Through this switchback of the base, criticism becomes not only a sharp denial of the »obsolete«, but also an arbitrary divinization of that which that criticism idealizes.

That concealed supposition, through which the existing is regarded as the realization of the ideal, permits dogmatism to show up its criticism as an investigation based on »firm« foundations – namely, not upon the »uncertain« system of value ideas, not upon an idea, but upon »new historical conditions« which are the sample appraisal of this criticism or the base from which it reliably evaluates anything that can be the subject of its investigation. It is understandable that these »conditions« cannot be a subject of dogmatic thought if it is »critical

and revolutionary«. On the contrary, they are its criterion. Strictly speaking, this criticism is based, on the one hand, on a comparative analysis and, on the other hand, on the uncritically accepted assumption that the »new historical conditions« are the realization of ideal human values. If this assumption – which dogmatism builds into its own foundations – held good, then indeed any distinction from the ideal sample could be regarded as insufficiency or internal restrictedness of the object of criticism.

The existing which gives criticism its model appraisal or criterion of evaluation is no less generous to the »scientific knowledge of the world«. To this knowledge it offers the criterion of truthfulness. Description or the correct reflexion of the existing is made out to be the truth about it. Furthermore, that reflexion is regarded as correct which »corresponds to new historical conditions«. When truth is viewed in this manner, it is then not surprising that even a historical description of something that has actually happened can be adapted so that it corresponds not to memory but to the demands put up by the new, changing conditions.

Although scientific knowledge is essentially dependent on the present, it is nevertheless in a better position than philosophy because the latter is subordinated to it. This precedence of science is understandable if we bear in mind that – at least according to its proclaimed basic principle – it provides a reliable, neutral value, »objective« investigation, in contrast to »philosophy« which is not denied the possibility of also being a »criticism«. This possibility imposes the need for it to be strictly limited externally so as to make it »correspond« to the existing. In respect of this subjugation of philosophy not only to the existing but also to the positive and above all natural sciences, there is no essential difference between dogmatism and positivism. In fact the difference lies in the manner in which these two influential, uncritical viewpoint of our time achieve their common goal – to smother philosophy and any independent critical thought in general.

If we now ask what »philosophical« thought should do by itself, without »lessons« and »assistance« from outside, the answer is – nothing. Simply nothing, unless the act of thought, which is supposed to be something, is taken to mean its obligation to make that which is »known« and »generally accepted« psychologically convincing. This is where all trace is lost of truth and the endeavour to reach it. Dogmatic thought is not directed towards it – it departs from it, trying only to make it convincing and acceptable. Since truth is not the result of this thought, it is obvious why this truth has no inherent plausibility and why this plausibility must be subsequently grafted to it. Truth is deprived of self-sufficiency and in this sense it can be said that it is natural that, for a dogmatic viewpoint, plausibility of thought does not derive from its truthfulness nor does it depend on it. Here plausibility is not dependent on truth, it is not an insufficient, dependent determination of thought, but, on the contrary, »truth« is that which seeks support and assistance from thought which must make it convincing, inspire a breath of life after it has been born.

However, logically viewed, plausibility is inseparable from truth. Their »fusion« is made in the process of concluding and consolidating an idea. Consequently, we cannot add to truth that which is its feature, which it must possess. But if truth cannot be made logically convincing – because it is so – then »truth« is reached by deception or self-delusion which the thought must make at least psychologically convincing, if this transformation is to have any sense at all.

V

The manner in which dogmatism, in accordance with its basic principle, subordinates thought to the existing, making it completely dependent and inadequate, is peculiar to and remains concealed from that approach which, without penetrating to the fundamental assumptions of this non-philosophical viewpoint, abides by the notions it holds about itself.

If we base ourselves on the dogmatic interpretation of the theory of reflexion, it seems then that this peculiarity is simply reflected in the fact that thought, by determination of truth, must correctly express its object while at the same time remaining within its framework. The object carries within itself, ready-made, a criterion according to which it establishes the truthfulness of knowledge, and so it is dependent on the criterion which determines it fully.

However, in order to understand the significance of this admission, it is necessary to penetrate to a much more fundamental form of subordination of thought, of which the dogmatist does not speak willingly. If we neglected this fundamental form, which directly derives from the fundamental principle of dogmatism, we shall then not reach the understanding of that on which this viewpoint basically differs from the traditional philosophies which accepted the idea of reflexion. On the other hand, it will not be possible to understand the possibility of the idealization of the existing, which gives rise to the »involvement« of dogmatism, its faithfulness to certain values, and conversely, such a complete nihilism to anything which differs from the existing, nihilism where the »critical and revolutionary« character of this viewpoint is expressed.

The question is, therefore, how dogmatism can take over a theory which cannot be denied philosophical origin and sense, and which was accepted by important thinkers in the past.

If dogmatism should abide by its principle, then it must subtract from this theory its original *philosophical sense*, not in order to overcome it but in order to be able to accept it at all. The theory of reflexion is insufficient to achieve that which it is hard to attain without its help – namely, to subordinate the thought completely to the object and at the same time to expect truth about it.

A full dependence of thought vis-à-vis that which exists is arrived at by determining the aim which it must implement in this relationship. Thought is expected to provide sense but also justification of that which exists and which it expresses. In order to »express it correctly«, in order to arrive at the »truth« about it, it must provide it with

sense. This is the *raison d'être* of human deed, that which can be appended, that which is brought into it from outside. The problem of dogmatic thought is not to determine the deed itself in the light of its idea, but rather the question what deed was taken together with that idea or conceived as the realization of the idea, i. e. what kind of integrity has been arrived at by allowing idea to provide a deed with sense. This incorporation of idea with the deed leaves thought without support, without the idea which would enlighten the deed and give insight into its real sense. But when the idea has been brought into such a position, there is then nothing that could justify and vindicate thought. That which Democritus called »good speech« has sufficient power to alter the actual meaning of the deed.

The requirement of supplying sense fully subjects thought to the existent on which it depends. By fulfilling such a requirement it becomes the slave or handmaiden of the external. At the same time this is the limit which philosophy cannot transcend without risking turning into something other than or even different from what it is.

Within the framework of philosophical and, generally speaking, of any critical viewpoint, thought has a full autonomy in this respect. It cannot be expected to give sense to that which exists because its aim is to uncover its real meaning. If the external thing is meaningless or absurd, then thought can avoid its destiny, in other words can remain meaningful, only if it presents it in its real form. Democritus states: »neither will good speech obscure a bad deed, nor can a good deed be cancelled out by slanderous speech.«² Philosophy abides by its appreciation of this ancient wisdom. Idea is not designed to give meaning to the external thing it deals with, but its purport is to enlighten it and permit the disclosure of its actual meaning. It is expected to reveal that which exists in its naked essence. This means that the relationship of idea toward that which exists is not that of subordination, but on the contrary that of a constant tension, unless it is completely dead, deprived of any strength.

Critical thought, scientific and philosophical, cannot reveal the true meaning of that which exists if autonomy engendering this tension is denied to it, if it is denied the right to level criticism at that which it deals with. This is the inexorable requirement of critical thought, inexorable because it is engendered from the endeavour to find out truth. It is impossible to find a meaning to that which exists if one is to remain exclusively within its framework, if it is not conceived of as a part of a more comprehensive whole which reveals its inadequacy, which demonstrates its internal limits, by the overcoming of which both the thought and reality itself move towards this whole. True thought cannot arrive at the meaning of that which exists, nor can it comprehend it as something meaningful, if it is denied the possibility of being critical towards it. If thought is denied this possibility, then the only way out for it, where it can preserve its dignity, is to accept the fate of Minerva's owl which, to quote Hegel, »begins its flight only at sunset.« All that is left to it is to resign itself, to devote itself to superannuated forms of life or to that which cannot

² Leucippus and Democritus, Fragments 19.

be rejuvenated, that which has fulfilled its course of development.³ Consequently, dogmatism and positivism are not the only thing that remains if thought is forced to reject criticism, to seek truth without its help.

The purpose of this discussion on criticism and its relationship to knowledge is to arrive at the point where the exceptionally attractive power of the theory of reflexion becomes visible, the power with which it conquers all forms of dogmatic and, generally speaking, common-sense reasoning. Dogmatism makes a sharp distinction between criticism and knowledge. Criticism is simply a means of show-down and can only be levelled at something which is »superannuated«. For this reason the earlier quoted dogmatist refers in his editorial to the »wickedness of the demand for 'freedom of criticism'«. Dogmatism cannot survive without criticism – but the latter is not nor can it be designed to reveal the true meaning of that which is the object of research, but is rather reduced to become a tool of a showdown and of expressing hatred. The theory of reflexion should permit a sharp distinction between knowledge and criticism, should break their unity, should confront one with the other. It permits the question of truth about that which exists to be separated from its demand for the uncovering of its meaning. Within the framework of this theory, it is assumed that the object of knowledge bears within itself already made sufficient bases upon which to determine its truthfulness. This foundation is conceived of as something given and formed which is placed in opposition to reasoning at its object. Everything that is needed to arrive at the truth is contained within it and the effort of knowledge is therefore reduced to the »disclosure« or a correct »reflexion« of this basis. Here, as Hegel said, truth is a »minted coin« which can be »given and received«.⁴

The aforesaid is sufficient to outline the framework within which dogmatism lays down the traditional theory of reflexion, completely neglecting that development of philosophy from Kant to Marx which implied the endeavour to outdo this theory, not by fully subordinating the thought to its object but, on the contrary, by preserving its autonomy. In the process of finding out truth it approaches its object not as something external to it, quite independent from it, but on the contrary, in order to comprehend it, to penetrate into its essence, it must propose it itself. Here the recognition of the object, in other words not the object itself but the truth about it, begins by the ratiocination of the thought which recreates it. Cognition presupposes the power of thought to reveal the object to itself as its own result. In contrast to Hegel, Marx regards this proposal of the object as »the reproduction of the concrete through thinking« and not as a »process of engendering that which is concrete«. That which is given to thought as its object cannot be its point of departure but, on the contrary, the result which it achieves by way of investigation.

Thus we come to the question which modern philosophy has faced since Descartes – namely, the question about what can be the point of departure of philosophical reasoning which is at the same time

³ G. W. F. Hegel, *Preface to Philosophy of Right*.

⁴ G. W. F. Hegel, *Preface to Phenomenology of Mind*.

its foundation. It is not a matter of indifference where a beginning will be made, unless we deal with the process of *investigation* where the thought tries to master the material. Investigation in fact can begin anywhere, but when it is completed, when its results are to be properly *exhibited*, then there can be no arbitrariness in the choice of its point of departure, where the results of research will be based. The purport of search is for thought to arrive at that basis without which it is impossible to deduce the »reproduction of the concrete through thinking.« Without a clear idea about this basis, reasoning shall remain the slave of the object with which it deals, remains deprived of any possibility of mastering it. Without this foundation thought will lack the support from which it can approach the object of cognition. The method of such research shall remain external to the content upon which it is »applied.«

Failure to recognize this difference between investigation and exhibition necessarily produces the situation where the results of thought acquire the form of a story. It becomes a »storytelling«, the putting together of ideas devoid of foundation or that which is essential not only for comprehending their meaning but also for determining their validity.

All this, however, represents only one facet of that activism with which modern philosophy vanquishes the contemplativism of the traditional theory of reflexion. This is the facet where we find the need for cognition to break through the framework of that which exists or that which is the immediate object of its inquiry penetrating into its past. In this relationship the object of cognition is to »recreate« and repropose its own object. However, in order to arrive at its meaning, it must also »destroy it«, which means to project into its future. In other words, it must comprehend it from the viewpoint of the totality of its development in which this object appears not only as something which has come into being and is maintaining itself, but also as something which must be vanquished. Hence, the point at issue is not only to arrive at the root of that which thought deals with, but also to regard it as the root of something new and different. Without this freedom of thought to be *outside* the framework of that which it is immediately dealing with, in other words, to rely on that which common sense fails to perceive, which to it is non-existent, there is no possibility for it to arrive at the truth. Thus it transpires that the recognition of the »non-existent« is a precondition for a deeper comprehension of that which is existent. If that which is non-existent is at the same time something that has never existed, if it is something which has not been experienced, in other words if it is only accessible to vision, then any endeavour to arrive at the truth about that which exists and which be comprehended is futile without the aid of criticism.

Viewed historically, in the philosophical refutation of contemporary dogmatism especially significant was the refusal of its conception of truth. This is understandable if we bear in mind that this refusal came as a result of the revival of original Marxian thought. The theoretical incompatibility between this thought and dogmatism became especially evident to philosophy in the conception of the nature

of cognition. This process of acquiring self-consciousness was followed by relating the basic ideas of Marxian thought with its philosophical sources, mainly with Hegel but also with Fichte. This about-turn in approach to Marx, the significance of which was appreciated by Lenin, this endeavour to penetrate into the essence of a great philosophy by making the point of departure not from its followers, not from its historical destiny, but from its historical sources, was decisive in revealing the real truth about dogmatism. As dogmatism was theoretically built up, so strengthened philosophical criticism of this viewpoint, criticism whose basic meaning was the beginning and development of consciousness about the futility of endeavour to show up dogmatism as a teaching based on the ideas of Marxian philosophy.

VI

Should the dogmatist come to the realization that the doubling of the external is a theoretically untenable basis of his viewpoint engendering the basic weaknesses of his unphilosophical teaching, then he as a dogmatist has two ways of »redeeming« himself. He may see a way out either in the *extension of his uncritical relationship* to that form of that which exists to which he previously had a »critical and revolutionary« stand, or, on the other hand, in the *extension of the nihilist relationship* to that external condition where previously he had found his principle and support and which had been idealized. These extensions reestablish the unity of the external. On the other hand, they open up the possibility for thought to have an equal – either uncritical or nihilistic – attitude to the external as such, to both forms in which it had presented itself. Having reached this generalization, the dogmatist will see his viewpoint transformed into a philosophical one.

Thus the passion for limiting is curbed by the passion for generalizing which appears to the transformed dogmatician as the only possible basis for abandoning his earlier viewpoint, and at the same time, the precondition without which it could not be transformed into a »true philosophy«.

However, that which is generalized – the uncritical or the nihilistic attitude to that which exists – has proved itself as an inadequate basis for thought even when it relied on both of these attitudes. The dogmatist does not realize that the inadequacy of his viewpoint arises not only from the endeavour to found it on both of these attitudes, but also that they arise from themselves separately. To abide by only one of them allows him to abandon extreme subjectivism (or that »freedom« of thought permitting different attitudes to the same thing) and also to redeem the destroyed unity of the external. However, this does not do away with the restrictedness of the accepted attitude which had been present earlier and which now – within the framework of the new viewpoint – is seen only in the relationship of thought vis-à-vis a part of the external but by extension also spreads upon its totality.

The inadequacy of dogmatic thought arises not only from the fact that it is contradictory, that it is related to one form of the existing

uncritically and to the other nihilistically, but also from the fact that it assumes such attitudes to it. In other words, the trouble is not only in the »internal« inconsistency of dogmatic »thought« but also in the very nature of its attitude towards the »external« world.

The two mentioned ways of transforming dogmatism are the »pure« forms in which this standpoint – theoretical, »speculatively« viewed – can be changed. (These then are not the real forms, drawn from experience, into which dogmatism would necessarily break up in the process of its transformation. The new standpoint usually is neither »purely« uncritical nor exclusively nihilistic. Most frequently, it is mostly or essentially either uncritical or nihilistic. The separation of these »pure« forms is a necessary condition for »reproduction of the concrete through thought«. Without these forms, the new which is engendered by the breaking up of dogmatism, the concrete which can be examined through experience, remains undetermined and abstract, impossible to understand – and it may create only a chaotic representation about it.) In reality, this reformation of dogmatic teaching brings us to the viewpoint where the factors of the uncritical and nihilistic attitude to that which exists are differently related. This synthesis brings us to the »mean«, conciliating viewpoint which is based on the requirement not to exaggerate, that the most important thing is to remain reasonable, sober, moderate – in other words the widespread view whose wisdom is consummated in the realization that life is one and our wishes and illusions something else. It does not deny meaning to criticism, but the most important to it – even more important than the search for truth – is not to exaggerate, not to go too far. The essential is to be considerate toward everything and also to our own aspirations. This is what man is taught by life and experience. Thought which demands and expects more from criticism is seen in this view as gone wild and berserk.

This insight into the possibilities which the dogmatic teaching leaves to the endeavours to overcome its basic difficulties and contradictions, is sufficient to arrive at the whole without which the »life of matter« – into the meaning of which we must penetrate – would not be »reflected in the idea«. It is evident that dogmatism cannot be a basis for creating philosophical thought because, on the one hand, its nihilism denies it the necessary peace and serenity without which it is difficult to arrive at the truth, on the other hand, its uncritical standpoint deprives it of passion without which, according to Hegel »nothing great has been achieved in the world«.

If man is forced by destiny to start off as a dogmatist, it seems that the only way for him is to start again from scratch. It is futile to believe that redemption is achieved by overcoming the onesidedness and inadequacy of one's earlier standpoint. The way out is not to build up on the ruins of the previous teaching a new one, that will be consistent, better founded and properly reasoned out. A completely new start must be made. But to begin anew, means to start there where the development of philosophical reasoning attained its climax. Whatever the dogmatist may believe, it is quite certain that he never has nor could begin in that manner.

FENOMENOLOGIA E DIALETTICA MARXISTA

Enzo Paci

Roma

In sede di fenomenologia non si parla mai direttamente di dialettica. Husserl, di fatto, si trova fuori della tradizione hegeliana e i suoi maestri, come Brentano e Weierstrass, non erano certo più adatti per condurlo sul piano del corso dialettico delle idee o degli eventi. Gli altri filosofi che Husserl conosceva, come Lotze, Stumpf, o Natorp, sono anch'essi fuori della tradizione hegeliana. Dalle critiche di Natorp Husserl è portato a servirsi del termine »trascendentale« ma questo termine già in *Idee der Phänomenologie* (Nijhof, Den Haag, Husserliana, II) non ha un significato neokantiano e la sua assunzione nel 1906, anno in cui è stato la prima volta, è quella di aprire ad Husserl un vasto campo di ricerche per cui egli si richiama ad una critica della ragione sia teoretica che pratica, nella quale rientra anche la *Dingvorlesung* o il problema della costituzione delle cose materiali. Il programma non fu eseguito nella forma in cui è stato delineato nel 1906-1907, tuttavia si può trovare nelle lezioni di Husserl di quel periodo una certa inconsapevole dialettica tra l'esperienza e la ragione, nonché tra la materialità e l'*eidōs*. Di fatto le strutture percettive materiali e passive sembrano in contrasto con la struttura eidetica e il contrasto si verifica in modo più chiaro quando la costituzione della »cosa« non è più, come in *Ideen II* la costruzione della cosa »fisicalistica«, ma la ricerca di una struttura di *base comune* a tutte le scienze. E' la struttura che nella *Krisis* viene denominata *Lebenswelt*. Husserl non concepisce il rapporto tra le operazioni pre-categoriali della *Lebenswelt* e le categorie delle scienze (in modo particolare della fisica) come un rapporto dialettico. E' però molto importante notare che, anche se Husserl non usa il termine »dialettica«, di fatto esso funziona quando le categorie vengono prese come realtà, mentre non sono che costruzioni conoscitive basate sulle operazioni concrete della *Lebenswelt*. Queste operazioni vengono misconosciute o rimosse dalle scienze categoriali o puramente teoriche.

Per capire in che senso può porsi in un rapporto dialettico il piano della scienza categoriale con quello della *Lebenswelt* bisogna, come di solito accade quando si parla di dialettica, introdurre la *negatività*.

In forma elementare: se le operazioni del soggetto umano, che sono operazioni fondanti, sono considerate come astratte o negate, viene a mancare la concretezza del fondamento di base e il concreto passa come astratto. Se poi si considerano i risultati categoriali di una scienza come concreti viene preso per concreto quello che a buon diritto deve funzionare come astratto. Le operazioni del soggetto, non considerato nella sua completezza, fanno sì che venga misconosciuto l'operare soggettivo. Si comprende molto bene il rapporto possibile con Marx se il termine »soggettivo« non viene usato come qualcosa di personale e di non scientifico, ma è rettamente compreso come il carattere che ha l'uomo lavoratore e produttore quando, proprio lui, soggetto psichico e corporeo, lavora e trasforma la materia. In senso ancora più tipico il soggetto per antonomasia è l'operaio. Si capisce allora che cosa vuol dire considerare la *Lebenswelt* come regione delle operazioni e produzioni soggettive, il che vuol dire *regione del lavoro*. E' chiaro che se la regione del lavoro viene obliata e si tien conto solo dei suoi risultati o prodotti ci troviamo di fronte ad una *alienazione* delle operazioni di base e, alla fine, dello stesso uomo. In questo caso l'approfondimento delle posizioni di Husserl ci fa capire che l'oggettivazione della scienza, che si verifica quando sono rimosse le operazioni fondanti coincide con l'alienazione nella forma in cui Marx ne parla non solo nel 1844, ma anche in manoscritti, come quelli del 63-65, immediatamente precedenti al *Capitale*. Questa osservazione che può essere filologicamente documentata, mira a criticare una divisione netta tra il Marx giovane e il Marx maturo. Il terzo volume del *Capitale* non fa che riprendere, nonostante le difficoltà che incontra (si ricordi la formula trinitaria), i temi inerenti all'alienazione e cioè al misconoscimento del soggetto. Nei *Manoscritti del 1863-1865* Marx definisce in forma scultorea l'alienazione caratteristica del mondo borghese come »rovesciamento del soggetto nell'oggetto« (letteralmente: *die Umkehrung des Subjects in das Object*, cfr. K. Marx, *Manoscritti 1863-1865* (testo e trad. russa), »Archiv Marxa i Engelsa pod redaktsii V. Adoratzkovo« II (VII) Moskva 1933, p. 34. Per una trattazione più completa su tale tema vedi: E. Paci, *Funzione delle scienze e significato dell'uomo*, Milano, 1963, pp. 420-438).

Da un punto di vista generale la dialettica in Husserl è inerente alla oggettivazione della scienza. Si potrebbe anche dire che l'oggettivazione della scienza comporta l'oggettivazione dell'uomo, e in modo particolare, l'alienazione dell'operaio. Ad un primo aspetto l'alienazione è dovuta ad un preteso uso neutrale della scienza stessa mentre di essa, dal punto di visto storico e sociale, si fa un uso capitalistico. Da questo punto di vista la prospettiva fenomenologica non è diversa dall'analisi marxiana dell'uso capitalistico delle macchine. Ora, per quanto sia verificabile l'uso capitalistico, la scienza diventa oggettivante anche in un senso più profondo. Husserl dice che lo svolgimento dei rapporti umani diretto verso un *telos* inerisce alla storia come *entelechia*: di conseguenza la pretesa del neutralismo scientifico e il reale uso capitalistico della scienza, si pongono come forze anche storiche nel senso che tendono a distruggere l'entelechia immanente alla storia e, di conseguenza, il significato teleologico della storia che contiene in sé il significato della vita umana. Qui apparirebbe un sin-

golare aspetto della dialettica. Per sua natura una volta che l'evoluzione è arrivata all'uomo, e una volta che l'uomo è diventato cosciente del fine della sua vita e di quella dei suoi simili, inerente allo sviluppo storico, la direzione storica offre un'indicazione che permette la realizzazione di una società sempre più razionale nel senso, però, che in tale società ogni uomo è soggetto e non oggetto. Al limite tale società è l'ideale di una società comunista. Si deve notare che, in questo caso, solo il compito graduale di realizzazione di una società comunista dà un significato alla vita dell'uomo e un senso alla storia. Marx direbbe che prima della via che conduce al comunismo, non si può parlare di storia ma solo di preistoria. Di fatto, una volta apparso l'*eidòs* di una società senza sfruttamento, e cioè di una società di soggetti, tale *eidòs*, anche se non realizzato alla perfezione, »funge«, per usare un termine husserliano, nello sviluppo storico della società. Indubbiamente sarebbe possibile, entro certi limiti, considerare la perfetta società comunista come una legge trascendentale (nel senso neokantiano di Natorp) dello svolgimento storico. Tuttavia non è questo né il caso della fenomenologia, né il caso di un marxismo che tenga conto del punto di vista fenomenologico. Ci troviamo qui, piuttosto, in seno al problema delle due dialettiche: una che attraverso il feudalesimo, la borghesia e il proletariato conduce alla dittatura del proletariato stesso, e alle prime forme di una società socialista, l'altra che si attua soltanto a partire dalla forma più elementare di socialismo, e si sviluppa secondo modi dialettici che noi non possiamo prevedere, o, per lo meno, che lo stesso Marx è restio a descrivere. In questo caso ci sarebbe, tra l'altro, la dialettica tra preistoria e storia, oltre che la dialettica inerente alla preistoria e quella che sarà inerente alla storia, che avrà inizio dal primo grado del socialismo. Husserl ignora la distinzione tra preistoria e storia e, naturalmente, è ben lontano dal pensare ad una dialettica che comincia con la dittatura del proletariato. D'altra parte egli sa bene che le scienze contemporanee sono in crisi rispetto alla realtà dell'esistenza umana e della sua storia, mentre non lo sono, considerate a sé nel loro puro formalismo. Dal punto di vista fenomenologico la crisi inerisce non solo alle scienze della natura, ma soprattutto alle scienze dello spirito e in modo particolare alla psicologia. Si può facilmente affermare che Husserl comincia, nei *Prolegomena*, a porsi il problema del rapporto tra psicologia e logica, per finire, nella *Krisis*, a porsi il problema del rapporto tra crisi delle scienze naturali e crisi della psicologia. Fino agli ultimi anni della sua vita Husserl ha tentato una sintesi fenomenologica che fosse anche una sintesi psicologica. In quest'ultimo caso la psicologia però corre il rischio di non essere una scienza, ma di coincidere con la fenomenologia. In realtà assistiamo ad una lotta tra la *Lebenswelt* come fondazione e la psicologia che, se è fondata, dipende dalla *Lebenswelt*, ma necessariamente non deve essere la scienza della *Lebenswelt* in generale. Questo problema è risolvibile se nella *Lebenswelt* si scoprono le operazioni che fondano tutte le scienze a partire, però, dal rapporto tra economia e psicologia.

La vita implicita alla *Lebenswelt* dà luogo all'economia quando la *Lebenswelt* stessa, cosa che Husserl non fa, è considerata come una struttura di bisogni che devono essere soddisfatti con il lavoro pro-

duttivo di beni adatti. Ma se il lavoro interessa sostanzialmente la struttura corporea e materiale dell'uomo e della natura, non è detto che non interessi anche la psicologia, e ciò proprio perché non è possibile una distinzione metafisica tra corpo e anima. Tolta però tale distinzione, l'inteso soggetto umano – come corpo che vive in un ambiente naturale e sociale, come psiche individuale e come spirito e *Geist*, inteso non in senso spiritualistico ma in quanto insieme delle operazioni culturali che permettono la scienza, l'arte, il diritto e ogni operazione umana tendente a dare un significato o un valore ai rapporti intersoggettivi tra gli uomini e quindi ai rapporti sociali intesi anche come rapporti »spirituali« – si presenta in una molteplicità di rapporti dialettici che vanno dalle forme più semplici di movimento e di lavoro alle forme più alte della cultura. In un certo senso Hegel aveva anticipato alcune di tali forme dialettiche parlando, nell'*Enciclopedia*, dei rapporti tra fenomenologia e psicologia. Husserl non tiene presente né lo Hegel della *Fenomenologia dello spirito*, né lo Hegel dell'*Enciclopedia*. Tuttavia Husserl parla, per esempio, di una scienza della sensibilità e della corporeità, e cioè dell'estesiologia e della somatologia, scienze che, se ben si guarda, sono alla base della *Lebenswelt*. Tutto questo è vero specialmente nel 1912-13. In questi anni però Husserl non è in grado, e lo si vede nei capitoli pubblicati di *Ideen III*, di descrivere un *corpus* delle scienze. Il tentativo di presentare un'ontologia per ogni scienza è poco persuasivo, nonostante che Husserl si serva del termine »ontologia« anche nel '29, e cioè in *Formale und transzendente Logik*. Già nel 1925-26 Husserl si era trovato di fronte al problema della psicologia come ad un problema di fondo. Nell'articolo *Fenomenologia*, pubblicato nell'*Encyclopedia Britannica*, la fenomenologia si presenta come una psicologia *sui generis*. In tal caso, però, il pericolo è di perdere le basi sensibili e materiali della psicologia, in quanto queste sembrerebbero appartenere alla psiche e non al corpo. Il problema si presenta anche in sede di analisi temporale e cioè di fenomenologia della coscienza del tempo. La presenza, nel senso di *Gegenwart*, è sia la realtà corporea del centro spaziale e temporale, sia la localizzazione di tutte le sensazioni in un corpo presente nella sua qualità. Il corpo, in quanto io corporeo e vivente, in quanto *Leib*, è al centro, e funziona come totale punto di riferimento. Ma per riconoscersi come punto di riferimento deve riflettere e quindi non solo trovarsi in uno spazio e in un tempo, ma essere consapevole di tale trovarsi. Il trovarsi, appare come una *situazione materiale, il riflettere*, come una situazione di coscienza. C'è qui un rapporto tra il corpo e l'anima che, pur ponendo da un lato la materia e dall'altro la riflessione della materia, dovuta al fatto che non c'è una materia in sé, ma una materia sempre localizzata e presente in un punto di riferimento attuale, fa sì che corpo ed anima non siano, come si è detto, in un dualismo metafisico, ma in una comprensione precisa. La riflessione è la presenza localizzata in una attività e la materia su cui si riflette è una materia che non può essere distinta dai corpi in cui si individualizza. In altri termini materia e spirito sono due astrazioni, come sono due astrazioni il mero corpo e la pura anima. Noi »viviamo«, e cioè abbiamo l'*Erlebnis*, di un centro di riferimento localizzato e localizzante, che è anche una presenza presen-

tificata e presentificante: la complessità della fenomenologia deriva tutta dalla impossibilità di lasciare al di fuori della presenza spaziale e spazializzante, qualcosa che sia totalmente e metafisicamente contrario a tale presenza. Se analizziamo a fondo la presenza troviamo che essa è *Erlebnis di attività* (per esempio lavoro attivo o trasformatore o creativo), ma che essa è anche ineluttabile riconoscimento di passività, di condizionamenti, di inerzia da vincere, di durezza, impenetrabile dal movimento del soggetto qualora il soggetto non tenda a smuoverla e a plasmarla secondo determinate forme, che devono tener conto del tipo di materia manipolata. A questo punto nasce il bisogno di strumenti e la necessità della tecnica. Il rapporto diventa tra mondo psicologico del soggetto e passività che il soggetto deve vincere. Quando per vincere la materia si inventano tecniche e strumenti, questi strumenti diventano attivi e duttili in quanto sono il *prolungamento del corpo proprio* o del *Leib* del soggetto. Come quando diventati esperti della guida di un'automobile sentiamo il volante, il cambio, il freno, come prolungamenti della nostra persona corporea. Si impone qui il problema dell'automatismo, poiché il vero automatismo è proprio la trasformazione di un lavoro meccanico a noi esterno, in un lavoro meccanico che *appartiene al nostro* corpo. Guidiamo o lavoriamo con la stessa facilità con cui camminiamo – sempre che non accadano incidenti.

Le osservazioni che precedono riguardano, nella fenomenologia, il rapporto tra *attività* e *passività*. Sarebbe errato pensare che Husserl non si sia interessato dei modi della passività o, come egli dice, delle «sintesi passive» (si veda in proposito: *Analysen zur passiven Synthesis*. Nijhoff, Den Haag, 1967). A questo punto si rivela il fatto che i *modi fondamentali* della dialettica, si presentano in Husserl come dialettica tra l'attivo e il passivo, tra il lavoro e la resistenza, tra la possibilità di trasformare e l'inerzia che resiste alla trasformazione. E' curioso che, in un contesto analogo, nella *Critique de la raison dialéctique*. Sartre abbia parlato di «materia inerte», quando non conosceva ancora i testi fondamentali di Husserl su questi argomenti. A questo punto il problema della dialettica risulta implicare tutto quello che finora si è detto e che si può presentare come dialettica tra la passività materiale, data od imposta, e l'attività psicologica che, fin dall'inizio, è sempre inerente al corno vivo, al *Leib*, e quindi a tutte le azioni miranti a plasmare, a trasformare e a finalizzare ogni inerzia e ogni resistenza. Si deve tuttavia notare che il tipo di dialettica indicato non è facilmente afferrabile secondo termini troppo statici e precisi, data la grande quantità di forme e di contenuti in cui si può rivelare.

Un aspetto molto importante inerente al problema della dialettica è proprio il *rapporto tra situazione e riflessione*, visto come rapporto tra dati inconsci, o non coscienti, e coscienza. La coscienza è il luogo della riflessione, nel quale deve diventar chiara la nostra posizione nei riguardi dell'ambiente perché sia possibile una praxis orientata. Ma non tutto l'ambiente, a cominciare dal nostro corpo che in esso agisce, arriva alla soglia della coscienza. Si può usare qui il termine di «inconscio». Tutti i processi biologici e fisiologici che avvengono nel mio corpo durante il lavoro o durante il riposo, sono processi che

non arrivano alla soglia della coscienza, ma senza i quali la stessa coscienza non esisterebbe. Diciamo allora che i processi biologici e fisiologici – e magari anche fisici come, per esempio, la gravità – sono già in me stesso processi materiali. Ma non c'è nell'io una distinzione tra materiale e psichico. Tutta la parte che in me agisce a livello del sistema nervoso e del sistema vegetativo, posso indicarla come materiale ma non come cosciente. Dirò allora che in tale parte la coscienza inerisce come inconscio il quale, in casi particolari, può passare sul piano della coscienza. Per esempio, io non mi accorgo o non faccio attenzione al mio battito del cuore o al ritmo del mio respiro: però se in fabbrica sono costretto a un lavoro particolarmente pesante, questo fa sì che io mi accorga di processi che altrimenti non arriverebbero alla coscienza. Sviluppando questa tesi si può arrivare ad una concezione della materia nella quale la coscienza è presente come inconscio. Questo punto è stato in parte trattato nel paragrafo 37 di *Funzione delle scienze e significato dell'uomo*, paragrafo che ha per titolo: »L'analisi fenomenologica della materia. La natura esterna, l'alterità e l'inconscio«. Nel paragrafo 38, che segue, viene posto il problema del »materialismo«. Si profila qui una dialettica tra la coscienza, o consapevolezza delle operazioni compiute in un certo ambiente rispetto a certi fini, e l'aspetto materiale di tali operazioni. Questa dialettica non è l'opposizione tra lo spirito e la materia, ma il sorgere o il venir meno della praxis consapevole in una operazione materiale, o in un tipo di più operazioni materiali, o in più tipi di operazioni materiali collegati secondo vari rapporti. Questa dialettica è anche stata vista come dialettica tra l'interno e l'esterno: qui bisogna notare che un esterno senza interno, e viceversa, non esistono. Nell'ambiente naturale e materiale ci sono le radici che poi si sviluppano nell'uomo come coscienza per cui io non ho solo il mio corpo proprio, ma anche un corpo che appartiene a tutti gli uomini e questo corpo è, prima di tutto, il pianeta nel quale tutti abitiamo. Di questo fatto mi rendo conto proprio con il lavoro e con le complesse relazioni di lavoro che intercorrono non solo tra lavoratori di una sola regione e nazione, ma anche tra lavoratori di regioni e nazioni diverse in quanto il lavoro si svolge in ambienti diversi o, meglio, in quanto l'ambiente di lavoro è sempre pluridimensionale. Sappiamo dunque che ci sono differenze di ambiente geografico, come ci sono differenze di ambiente storico. La dialettica si muove in essi a cominciare dalla concretezza degli individui reali fino alla pianificazione, non secondo uno schema precostituito, ma secondo svolte di strutture e opposizioni dialettiche che vanno via via rilevate. Ciò permette un'analisi storico-dialettica aderente alla realtà e tale da rendere possibile oggetti politici e pianificazioni di lavoro. In altri termini, un tipo di dialettica che si muova secondo la tesi l'antitesi e la sintesi, è troppo generico e schematico per seguire le complicazioni dialettiche nelle quali si trovano individui, gruppi e popoli. Per esempio, era molto difficile in Russia, dal 1905 al 1917, stabilire se la rivoluzione era o doveva essere una rivoluzione borghese, e cioè una rivoluzione che secondo lo schema feudalesimo-borghesia-proletariato doveva seguire al feudalesimo zarista, o se la rivoluzione doveva se non saltare, per lo meno ridurre a pochi mesi o a poco più di un anno o due, la fase borghese. Da ciò la

discussione se la rivoluzione era una o erano due. Secondo lo schema prefissato era necessario prima di arrivare a una rivoluzione socialista compiere una rivoluzione borghese: era questo il punto di vista dei menscevichi e, per un certo periodo, anche di Trotskij. Tale punto di vista correva il pericolo di farsi sfuggire l'occasione di un'organizzazione rivoluzionaria operaia che a Pietrogrado era ormai inevitabile. D'altra parte l'imporre di un'avanguardia operaia poneva il problema dei contadini. Lenin stesso aveva posto come condizione fondamentale, per la riuscita della rivoluzione, l'appoggio dei contadini. Tuttavia il proseguire concreto nella dialettica nella quale operava lo costrinse non aspettare l'adesione dei contadini e ad agire in modo ben diverso da come aveva pensato. Qui l'intersecarsi delle forme dialettiche è molto evidente, ed ancora più evidente diventerebbe se esaminassimo a fondo l'azione e la reazione di tutte le forze in gioco. Spesso i processi dialettici si svolgono a un livello non consapevole, e altre volte presentano solo una piccola parte della propria natura, quasi nascondendo la loro autentica potenza. Se la dialettica non viene schematizzata, e se siamo disposti ad aprirci alla sua ricchezza di forme, acquistiamo quella sensazione di processi che appena appena appaiono alla superficie, sensazione e percezione che costituiscono la »sensibilità politica«.

Un altro aspetto della dialettica che deve essere sottolineato è quello che in fenomenologia appare come rapporto tra centro di una situazione e periferia, o meglio, per usare i termini husserliani, tra *Kern* e *Abschattungen*. Il centro è quell'aspetto della situazione storico-dialettica nel quale un movimento trasformatore e rivoluzionario si trova. Ma rispetto all'accentramento della situazione che dà inevitabilmente luogo a un centralismo democratico, io mi devo rendere conto che, dalla situazione di centro, non tutto è analizzabile e visibile, e quindi che proprio la centralizzazione corre il rischio, nello sviluppo dell'azione, di non muoversi più in un centro reale pienamente chiaro e luminoso per chi agisce, ma in centri periferici che magari non sono ancora stabiliti come centri, ma che tuttavia sono visibili, se non proprio analizzabili, come punti di chiaroscuro o di penombra nella quale qua e là si accendono e si spengono dei punti luminosi di possibile guida. Al limite può accadere che il centro diventi penombra, e più centri periferici diventino direzioni luminose per possibili azioni. In un certo rapporto e in certe situazioni io posso parlare di un centro e delle ombre che lo accompagnano, ma la mia stessa azione può risolversi in uno spostamento delle ombre al centro e del centro nell'ombra. Ne risulta che il centralismo democratico non è mai *unidimensionale*, e quindi che la dialettica si attua in più punti che devono tener conto gli uni degli altri e della necessità, per esempio, di trasformare un posto di osservazione in un posto di lotta.

La pluridimensionalità riguarda anche gli individui, i gruppi e le classi. Sembra ormai chiaro che non si può delimitare in forma chiusa una data classe borghese e una data classe operaia. Le parole »borghese« e »operaio« sono evidentemente l'espressione di situazioni fondamentali, ma nell'interno di queste situazioni sono possibili molteplici metamorfosi. Proudhon era stato educato in un ambiente operaio: faceva il tipografo, ed era facendo il tipografo che aveva imparato l'e-

braico, e poi poté studiare perché vinse una specie di borsa di studio: il suo ambiente era e restò sempre quello operaio. Marx, invece, era di famiglia borghese e pensava, in un primo tempo, di seguire il desiderio di suo padre che lo avrebbe visto volentieri professore di diritto. Ciò, come si sa, non impedì a Marx non solo di scrivere i suoi libri, ma un'azione politica concreta. Era possibile per Marx dire che il proletariato era l'erede della filosofia classica tedesca. Proudhon non aveva mai letto Hegel e dovette, da autodidatta, ma anche da operaio, porre le basi di una filosofia universale. Le varie possibilità di consapevolezza e di azione dialettica concreta si rivelano anche quando non sono realizzabili, e ciò vale sia per Proudhon che per Marx. Resta comunque vero il fatto che Marx insiste sulla positività di un'origine borghese quando si deve combattere dalla parte del proletariato, il che evidentemente non è una difesa della borghesia, ma è un invito a non rinchiudere individui, gruppi e classi, in forme cristallizzate che impedirebbero sia la riflessione che l'azione.

Nella situazione attuale si sta producendo una vicinanza sempre maggiore tra intellettuali e operai. Questa vicinanza diventa un fattore di massa nuovo tanto di più quanto di più gli intellettuali sono dei salariati costretti, da una politica miope, a non dare alla società e alla causa del socialismo i risultati migliori e più aperti del loro lavoro. In misure diverse lo stesso discorso può essere fatto anche per gli studenti. I problemi inerenti agli intellettuali quando sono seriamente affrontati nell'interesse del socialismo, impediscono una seria e pericolosa distanza tra cultura e realtà sociale.

Abbiamo cercato di far notare che se si può, in via molto generale, parlare della dialettica come se essa fosse caratterizzata dalla contraddizione, dalla negazione della negazione e dalla trasformazione della quantità in qualità, in realtà questi tre punti sono molto elastici e molto più concreti quando si deve agire in situazioni determinate e che sono basate su una innegabile realtà. Lo stabilire ciò che di fatto è reale e ciò che di fatto ci fa essere realistici nell'azione è un momento fondamentale dell'inserimento della dialettica nella politica. Tuttavia ciò non è possibile se, in rapporto alla realtà, non si tien conto dei condizionamenti che aprono varie possibilità e, in queste, varie probabilità prevedibili o non prevedibili secondo una certa misura. Nel movimento dialettico è sempre decisivo distinguere i passi che sono inevitabili da compiere da quelli che possono essere evitati: il che è come dire che bisogna distinguere il necessario dal contingente. Rispetto alla realtà storica che si autodetermina e si apre la via del possibile attraverso il riconoscimento dell'impossibile e la soluzione delle aporie, l'autodeterminazione dialettica che tende all'autogestione da parte dell'uomo della propria storia, è continuamente in azione secondo la *possibilità*, la *realtà* e la *necessità* e le loro negazioni, e cioè l'*impossibilità*, l'*irrealtà* e la *contingenza*. Come si può notare le categorie che caratterizzano la dialettica sono proprio le categorie della *logica modale*, che già Kant annoverava come quarto tipo delle categorie e che, sempre in Kant, nella seconda edizione della *Critica della ragion pura*, conducono alla critica dell'idealismo. I problemi della dialettica vanno dunque ripensati in base al trinomio *possibilità storica-realtà storica-necessità storica*. Quando aggiungiamo l'ag-

gettivo »storico« alle categorie, evidentemente ci rendiamo conto che sul piano degli eventi storici intesi come fondamenti precategoriali, ciò che conta non è la forma categoriale, ma la realtà precategoriale della *Lebenswelt* che ci presenta non dei titoli di categorie, ma delle operazioni politiche, una in rapporto o contro l'altra, secondo molteplici dimensioni. Non solo, ma non è possibile imporre uno schema dialettico categoriale alle operazioni sociali di base dalle quali non solo deriva ogni progetto e ogni piano, ma dalle quali soltanto il potere è autorizzato, nella misura in cui la sua rappresentanza categoriale viene a cadere per dar luogo ad una *presenza in prima persona* che, a sua volta, riprende l'autorità dalla base e dà un significato al centralismo democratico, che altrimenti, fissato in categorie ripetitive, può finire per perdere il fondamento e il significato della storia. Il centralismo democratico resta un'indicazione preziosa, ma esso non deve, se vuol essere vivo, scambiare le proprie argomentazioni con la realtà di base, e la struttura astratta con la concretezza della *Lebenswelt*.

MARX UND DER ITALIENISCHE HUMANISMUS

Ernesto Grassi

München

I

1. DIE AUFGABE

Unsere Ausführungen sind von drei Voraussetzungen bestimmt: wir beabsichtigen die Erörterung eines theoretischen und nicht eines historischen Problems.

Wir rücken Marx' Auseinandersetzung mit Hegel in den Vordergrund. Allgemein legt der Marxismus auf diese Auseinandersetzung kein besonderes Gewicht. Sie wird mehr historisch-biographisch bewertet, und zwar als Übergang zu den Hauptgedanken, die Marx später im »Kapital« entwickelt hat.

Schließlich wollen wir zeigen, daß Marx in wesentlicher Weise eine neues Verständnis für den italienischen Humanismus eröffnet. Der Marxismus hat für diese Frage kein großes Interesse, was verständlich ist, wenn wir von der heute herrschenden Mißdeutung des italienischen Humanismus ausgehen. Marx selbst bildet in dieser Hinsicht eine Ausnahme: seine Beschäftigung und seine Hinweise auf die »Neue Wissenschaft« von Vico beweisen es.

Um unsere Probleme zu entwickeln, müssen wir eine doppelte Aufgabe erfüllen: einmal geht es darum, den Begriff der Wissenschaft und der Philosophie – wie er von Descartes bis zu Hegel gültig war – kurz zu bestimmen, damit wir die Kritik Marx' an Hegel genauer erörtern können; zum anderen wollen wir zeigen, wie der italienische Humanismus von der rationalistischen und idealistischen Tradition in seinen Grundzügen verdeckt worden ist. Dies beinhaltet wiederum, eine neue Deutung des italienischen Humanismus zu entwerfen.

Wie bekannt, richtet sich das Grundbestreben Descartes' darauf, eine erste Wahrheit zu finden, um – nach dem Zusammenbruch der Philosophie des Mittelalters – auf ihr eine neu begründete und gesicherte Auffassung der Wissenschaft und der Metaphysik aufzubauen. Leitende Motive sind dabei das Problem der Wahrheit und der Vorrang des Wissens. Die Wissenschaft – und ihr zuzugehören,

beansprucht die Philosophie – wird mit dem rationalen, logischen Prozeß identifiziert, der seine Schlüsse auf Grund einer ersten Wahrheit zieht. Es geht um den rationalen Prozeß des Begründens und Erklärens, durch den die Phänomene, die Sinneserscheinungen im Hinblick auf einen ersten, ursprünglichen Grund geklärt und bestimmt werden. Eine Auffassung, die dann auch für die Einzelwissenschaften maßgebend sein wird: das Experiment zeigt, ob die angeführten Gründe einen Teil der Erscheinungen ungeklärt lassen; in diesem Falle muß die Wissenschaft auf andere Gründe zurückgreifen und zu neuen Erklärungen gelangen.

Diese Auffassung – an der scheinbar nicht zu rütteln ist und die den Stolz des modernen rationalistischen Menschen ausmacht – bringt schwerwiegende Folgen mit sich: das Wissen bleibt auf diese Weise unvermeidlich in der *Anonymität*, da die Vernunftgründe – wegen der von ihnen geforderten Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit – nicht an einzelne Individuen gebunden sein können. Die individuellen, biographischen, historischen Elemente, die im Verlauf eines wissenschaftlichen Prozesses auftreten, können zwar psychologisches oder historisches Interesse erwecken, stehen aber der eigentlichen rationalen Wissenschaft fremd gegenüber; sie gehören eigentlich zu deren psychologischer Vorgeschichte.

Philosophie und Wissenschaft beanspruchen darüberhinaus einen schlechthin »theoretischen« Charakter, sofern sie sich als eine Reflexion *über* die Realität gestalten: ihre Aufgabe ist die Klärung, die Einsicht. »Praxis« kann in diesem Zusammenhang nur als die Anwendung bzw. die Verwirklichung der Theorie aufgefaßt werden. Weil das Reale – d. h. die Geschichte, das Politische – das Gebiet des Möglichen, des Veränderlichen ist, so bleiben »Theorie« und »Praxis« radikal getrennt. Die Anwendung der »Theorie« ist Sache des Politikers; beginnt der Theoretiker zu politisieren, sich mit den konkreten, veränderlichen geschichtlichen Zuständen abzugeben, so verläßt er das Gebiet des Universalen und damit das der Wissenschaft.¹

Weiterhin: dieser Auffassung entsprechend erhebt die Philosophie den Anspruch, *Metaphysik* zu sein, vor den Einzelwissenschaften zu stehen, mit dem Auftrag, die ursprünglichen Gründe, die »Archai« der Einzelwissenschaften zu erschließen. Wie könnten sonst die Einzelwissenschaften den Anspruch auf Wissen erheben?

Es kommt folgendes hinzu: die rationale Struktur des Wissens duldet *keinen pathetischen, leidenschaftlichen Aspekt*. Bekanntlich trübt die Leidenschaft die Klarheit der Ratio. Demgemäß muß auch der

¹ »Sie (die traditionelle Auffassung der Theorie) reserviert ein vom Unsteten und Ungewissen gereinigtes Seiendes dem *Logos* und überläßt das Reich des Vergänglichen der *Doxa*. Wenn nun der Philosoph die unsterbliche Ordnung anschaut, kann er nicht umhin, sich selber dem Maß des Kosmos anzugleichen, ihn in sich nachzubilden. Er bringt die Proportionen, die er in den Bewegungen der Natur, wie in der harmonischen Folge der Musik anschaut, in sich zur Darstellung; er bildet sich durch Mimesis. Die Theorie geht auf dem Weg über die Angleichung der Seele an die geordnete Bewegung des Kosmos in die Lebenspraxis ein – Theorie prägt dem Leben ihre Form auf, sie reflektiert sich in der Haltung dessen, der sich ihrer Zucht unterwirft, im Ethos.« J. Habermas, *Technik und wissenschaftliche Ideologie*, Frankfurt/Main, 1969, S. 147.

»Nur als Kosmologie war Theorie zugleich der Orientierung des Handelns mächtig.« a. a. O., S. 152.

Verlauf jeder wissenschaftlichen Abhandlung rein von der Logik, von der Stringenz des Schlusses bestimmt werden. Jedes »rhetorische« Moment muß ausgeschlossen werden.

In dieser Hinsicht gibt es kein Problem der »Form« der wissenschaftlichen Abhandlung – ein solches Problem tritt höchstens dann auf, wenn die Wissenschaft einer breiteren Masse verständlich gemacht werden soll. Damit ist das Problem der »Form« aber eigentlich nur eine Frage der »Popularisierung« und fällt also aus dem rein wissenschaftlichen Rahmen.

Endlich: Auch die Phantasie und die Kunst haben innerhalb der wissenschaftlichen Abhandlung keine Berechtigung: die rationale Klarheit darf nicht durch »literarische« Züge gestört werden.

2. DIE IDEALISTISCHE AUFFASSUNG DER WISSENSCHAFT

Die soeben angedeuteten Grundzüge des philosophischen Denkens bleiben für den deutschen Idealismus maßgebend. Wir weisen nur auf einige Elemente hin. Da die Philosophie die Untersuchung der ersten Gründe für sich in Anspruch nimmt, so muß sie auch – als Metaphysik, wie wir schon andeuteten – die Einzelwissenschaften begründen, bzw. rational ableiten. Fichtes Argumentation hebt hervor: wäre unser Wissen »kein *einziges* Wissen«, sondern ein Konglomerat vieler Wissenschaften, so »stünde unsere Wohnung dann zwar fest, aber es wäre nicht ein einziges zusammenhängendes Gebäude, sondern ein Aggregat von Kammern, aus deren keiner in die andren übergehen könnte; es wäre eine Wohnung, in der wir uns immer verirren und nie einheimisch werden würden.«²

Dementsprechend ist das Grundproblem der Philosophie die Erkenntnistheorie als Begründung und Voraussetzung der Metaphysik. Die Aufgabe, die sich Kant stellt, lautet: bevor wir philosophieren, müssen wir die Formen prüfen, in denen wir denken; es geht um die Prolegomena zu jeder zukünftigen Metaphysik.

Hegel leugnet nun die Erkenntnistheorie als Propädeutik zur Metaphysik mit folgendem Argument: Kants Erkenntnistheorie geht vom Dualismus des An-sich – der Wahrheit – und des Für-uns – der Formen des Erkennens – aus, um sich die Frage zu stellen, wie man vom Für-uns zum An-sich gelangen kann. Wenn aber das An-sich als nicht erkennbar vorausgesetzt wird (denn zu seiner Aneignung braucht man wiederum Formen des Erkennens), so wird man das An-sich nie erreichen; es wird immer nur in den und durch die Formen unserer Erkenntnis erscheinen. Die Bemühung, die Formen des Erkennens am Ende der Bemühung abzustreifen, um das An-sich zu erreichen, wird uns immer nur vor die ursprüngliche Unerkennbarkeit des An-sich führen. Geht man vom Dualismus aus, so ist die Folgerung nur Skeptizismus.

Hegels Lösung: die Dualität des An-sich und des Für-uns erweist sich als nicht primär, denn sie wird vom Denken selbst gesetzt und

² Fichte, Über den Begriff der Wissenschaftslehre, 1794, Z. W. von J. H. Fichte, hg. I, S. 23.

fällt daher in es. Das Denken selbst, in seinem Werden, in seinem dialektischen Prozeß, ist das Ursprüngliche. *Der Prozeß des Denkens ist daher die tiefste Wurzel der Erscheinung des Realen.*

Mit dieser Auffassung gelangt Hegel z. B. dazu, Kunst nur als eine Vorstufe der Philosophie zu betrachten, insofern, als in der Kunst die Idee noch eine sinnliche Form habe: »Das Bild nimmt seinen Inhalt aus der Sphäre des Sinnlichen und stellt ihn in der unmittelbaren Weise seiner Existenz, in seiner Einzelheit und in der Willkürlichkeit seiner sinnlichen Erscheinung dar.«³ Das Erscheinen der Idee im Sinnlichen – wie es für ihn bei der Kunst der Fall ist – nennt Hegel das »Ideal«, das der höheren Form des Denkens noch nicht entspricht. Gelangt die Idee zu der ihr zukommenden Form, die die des Denkens ist, dann wird auch die Kunst in der Philosophie aufgehoben. Daher Hegels Grundthese: die Kunst habe im Zeitalter der Philosophie keinen Platz mehr. »In allen diesen Beziehungen ist und bleibt die Kunst nach der Seite ihrer höchsten Bestimmung für uns ein *Vergangenes*.«⁴

Ebenso wird in der Philosophie nach Descartes die Rhetorik abgelehnt. In seinen »Untersuchungen über den menschlichen Verstand« schreibt Locke: »Ich gebe zu, in Erörterungen, bei denen es uns mehr auf *Vergnügen und Anregung* als auf Belehrung und Förderung ankommt, kann man Redeschmuck . . . kaum als tadelnswert ansehen. Wenn wir indessen von den Dingen reden wollen, *wie sie sind*, so müssen wir anerkennen, daß alle Kunst der Rhetorik . . . keinem anderen Zweck dient, als unzutreffende Ideen einzuschmuggeln, die Leidenschaften zu erregen und dadurch das Urteil irrezuführen.«⁵

Und bei Kant heißt es: »Ich muß gestehen, daß ein schönes Gedicht mir immer ein reines Vergnügen gemacht hat, anstatt die Lesung der besten Reden eines römischen Volks- oder jetzigen Parlaments- oder Kanzelredners – jederzeit mit dem unangenehmen Gefühl der Mißbilligung einer hinterlistigen Kunst vermengt war, welche die Menschen als Maschinen in wichtigen Dingen zu einem Urteil zu bewegen versteht, das im ruhigen Nachdenken als Gewicht bei ihnen verlieren muß.«⁶

3. DIE MISSDEUTUNG DES ITALIENISCHEN HUMANISMUS

Die Beurteilung des italienischen Humanismus von seiten einer so aufgefaßten Philosophie wurzelt wohl in Descartes' Ablehnung sämtlicher humanistischer Fächer: Das geltende Kriterium, der Vorrang des Wahren und des Wissens – als rationaler Prozeß – schließt alle Elemente, die nicht der Wahrheit und logischen Vorgängen entspringen, von der Philosophie aus.

³ Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Religion, hg. Glockner, W. W. XV, 128.

⁴ Hegel, Vorlesungen über Aesthetik, hg. Glockner, I, W. W. S. 30, 1927.

⁵ J. Locke, Unters. über den menschl. Verst., übers. v. C. Winkler, Leipzig, 1911, Buch I, Kap. 10, S. 34.

⁶ I. Kant, Kritik der Urteilskraft, Erster Teil, Berlin, 1790, S. 203.

Wir stoßen auf die Ablehnung der Geschichte: sie ist nicht in der Lage, einen Beitrag zum Wissen und zur Wahrheit zu leisten, weil alle Erörterungen darüber, wie Ereignisse sich ereignet haben oder wie ein Autor eigentlich gedacht hat, im Rahmen der Wahrscheinlichkeit befangen blieben.

Auch die Philologie kann keine philosophische Bedeutung beanspruchen: sie kann höchstens als ein der Kenntnisnahme antiker oder überhaupt fremdsprachiger Texte dienliches Mittel verwendet werden, obwohl der erwartete Nutzen fraglich ist, besteht doch die Gefahr, daß dadurch die Ursprünglichkeit des Philosophierens getrübt wird und sich alte Irrtümer fortsetzen.

Noch gefährlicher ist die Beziehung der Philosophie zur Kunst, insbesondere zur Dichtung, weil sie statt Wahrem nur Mögliches aufweist. Endlich wird bei Descartes auch die Rhetorik – eine Lehre, die im Humanismus eine prinzipielle Bedeutung erhalten hatte – negativ bewertet, und zwar aus denselben Gründen, die wir bei Locke und Kant fanden.

Diese Thesen wirken sich lange auf die Beurteilung des italienischen Humanismus aus. Hegel ist der Überzeugung, daß eigentlich erst durch Descartes die Philosophie der neuen Welt entsteht, denn sie »weiß, daß sie selbst aus der Vernunft kommt, und daß das Selbstbewußtsein ein wesentliches Moment des Wahren ist.«⁷ Was vor Descartes liegt, ist nur eine dunkle Vorahnung oder, wie Schleiermacher sagen wird, »einem Konglomerat ähnlich, die rohe Urgebirgsmasse in ein Bindemittel gehüllt, welche den Charakter der späteren Zeit trägt.«⁸

B. Spaventa hat am Ende des XIX. Jahrh. in seinen Vorlesungen über die italienische Philosophie in ihrer Beziehung zur europäischen, die These aufgestellt, daß das Denken der Humanisten seine Entfaltung eigentlich erst im deutschen Idealismus bei Kant, Fichte, Schelling und Hegel erfahren hätte. So konnte noch Cassirer sich vergeblich bemühen, das Wesen des italienischen Humanismus durch die Frage nach seinen erkenntnistheoretischen Problemen aufzudecken.

Wie wir sehen werden, wurde (und darauf kommt es uns hier an) auf Grund dieses historischen Urteils (wonach das humanistische Denken der Beginn jenes Philosophierens sei, das im deutschen Idealismus münde) der Zugang zum Verständnis des Humanismus verbaut. Die originale Schöpfung des italienischen Humanismus richtet sich nämlich nicht auf die Theorie, auf den Logos, auf die Ratio, sondern auf die Probleme des konkreten Werdens des Menschen, auf seine pathetischen und phantastischen Fähigkeiten. Damit erhalten eben all jene Elemente Gewicht, denen der Rationalismus nichts abgewinnen konnte. Eines der Grundprobleme des italienischen Humanismus ist das Problem der Entstehung der menschlichen Gesellschaft.

⁷ Hegel, *Gesch. d. Phil.* III. Teil. W. W. hg. Glockner, XV, S. 328.

⁸ Schleiermacher, *Gesch. der Phil.* Nachlaß hg. v. H. Ritter, 1839, S. 232.

II

1. MARX' DRANG ZUM KONKRETEN

Marx' Kritik an Hegel beruht auf der besonderen Bewertung sämtlicher konkreten, historischen, vorphilosophischen Faktoren der menschlichen Geschichte, und auf der Ablehnung der traditionellen Auffassung der Philosophie als reiner »Theorie«. Die menschliche Wirklichkeit, die menschliche Geschichte können nicht rational abgeleitet werden.

Bereits in den Jugendschriften kommt Marx' spontane und prinzipielle Abneigung gegen das abstrakte, apriorische Denken zu Wort. In seiner Abiturientenarbeit (»Betrachtungen eines Jünglings bei der Wahl eines Berufes«) stellt er die These auf, daß dem Menschen von Natur aus die Mittel gegeben seien, sich selbst und die eigene Welt zu veredeln. Diese These führt ihn dazu, die Wichtigkeit der Berufswahl zu begründen, wobei er mahnend darauf hinweist, daß man jede Sentimentalität, wie auch jede Phantasterei bzw. die Mißachtung der eigenen konkreten Fähigkeiten ausschließen müsse.⁹ Also Bejahung des Realen und Absage an alles Abstrakte und Unwirkliche. Aus dieser Einstellung geht Marx' weitere These hervor: »daß jene Stände, die *nicht in das Leben eingreifen* und sich mit abstrakten Wahrheiten beschäftigen, die gefährlichsten für den Jüngling sind.«¹⁰

Es sei noch auf die Epigramme aus dem Jahre 1837 hingewiesen; diese allgemeine Einstellung verdichtet sich in der Verulkung des Deutschen als eines Menschen, der immer der Abstraktheit verfällt, der abseits der Wirklichkeit bleibt und sich ihr gegenüber nur betrachtend verhält.¹¹ Die Wichtigkeit dieser Behauptungen darf nicht als subjektive Einstellung relativiert werden. Will Marx die Beziehung zum Realen in den Vordergrund stellen, so drückt sich dies schon in den ersten Äußerungen über das eigene Volk aus. Bereits im III. Epigramm kristallisiert sich seine Ablehnung alles Abstrakten, indem er sich satirisch vor Kant und Fichte als Vertretern einer rein theoretischen Philosophie absetzt.¹²

Im November desselben Jahres entsteht das erste auführliche Dokument – der berühmte Brief an seinen Vater vom 10. Nov. 1837 – in dem Marx die eigene Abwendung vom deutschen Idealismus er-

⁹ Marx erklärt dabei mahnend: »... allein, wenn wir einen Stand gewählt haben, zu dem wir nicht die Talente besitzen, so vermögen wir ihn (den Beruf) nie würdig auszufüllen, so werden wir beschämt unsere eigene Unfähigkeit erkennen und sagen, daß wir ein nutzloses Wesen in der Schöpfung, ein Glied der Gesellschaft sind, das seinen Beruf nicht erfüllen kann.« K. Marx »Betrachtungen eines Jünglings bei der Wahl seines Berufes« in K. Marx, Texte zu Methode und Praxis, Bd I, hg. v. G. Hillmann, Reinbek, 1966, S. 9.

¹⁰ a. a. O., S. 10.

¹¹ »In seinem Sessel, behaglich dumm, / sitzt schweigend das deutsche Publikum. / Braust der Sturm herüber, hinüber ... / da rührt es nicht in seinem Sinn. / Doch wenn sich die Sonne hervorbegegnet / die Lüfte säuseln, der Sturm sich legt, / dann hebt's sich und macht ein Geschrei, / und schreibt ein Buch: 'Der Lärm sei vorbei.« K. Marx, a. a. O., S. 17.

¹² »Kant und Fichte gern im Äther schweifen, / suchten dort ein fernes Land, / doch ich such' nun tüchtig zu begreifen, / was ich *auf der Straße* fand.« K. Marx, III. Epigram, a. a. O., S. 26.

klärt. Seine bisherige Einstellung sei falsch gewesen, so äußert sich Marx, weil er die Wirklichkeit nur als eine »verschwimmende, grenzenlose« Realität verurteilt habe und folglich »keine Angriffe auf die Gegenwart« hätte unternehmen können. Als zweiten wichtigen Fehler beklagt Marx hier, daß er immer von dem »völligen Gegensatz von dem, *was da ist*, und dem, *was sein soll*«, ausgegangen sei.¹³

Schon hier tritt ein zentrales Motiv auf, das es ihm ermöglichen wird, die traditionelle Auffassung der Philosophie als *Reflexion über die Wirklichkeit*, statt jeweils *aus der Wirklichkeit* entstanden, abzulehnen. Der Dualismus von dem, »was ist« und von dem, »was sein soll«, zwingt das philosophierende Subjekt – wie Marx sich ausdrückt – »an der Sache herumzulaufen, hin und her räsonieren, ohne daß die Sache selbst als sich reich Entfaltendes, Lebendiges, sich gestalte.«¹⁴ Mit anderen Worten: keine lebendige Philosophie kann die Dualität von Sache und Reflexion als ihre Voraussetzung gelten lassen, denn wenn die *Sache* die Realität ist, wie sie sich im Menschen offenbart, dann muß notwendigerweise die Philosophie, als reine Reflexion, sich von ihr trennen, würde doch jeder Verzicht auf Reflexion, um in die Praxis einzutauchen, unvermeidlich einen Verrat an der rein reflektierenden Tätigkeit bedeuten.

Erstaunlicherweise – und das ist gerade in unserem Zusammenhang mit den Problemen des italienischen Humanismus von größter Wichtigkeit – weist er schon in dieser frühen Zeit darauf hin, daß die wahre Philosophie *im Recht, im Staat* zu suchen ist. Er formuliert diesen Gedanken folgendermaßen: »Im konkreten Ausdruck lebendiger Gedankenwelt – wie es das Recht, der Staat, die Natur, die ganze Philosophie ist – hier muß das Objekt selbst in seiner Entwicklung belauscht werden, willkürliche Einteilungen dürfen nicht hineingetragen werden, die Vernunft des Dinges selbst muß als in sich Widerstreitendes fortrollen, und in sich seine Einheit finden.«¹⁵

Seine Hinwendung zum Konkreten bringt ihn in den »Vorarbeiten zur Dissertation« zu der These, daß die schöpferische Tätigkeit des Geistes nicht in abstrakten Formen gesucht werden darf, sondern gerade da, wo der Geist sich verwirklicht. Sich auf die griechische Philosophie beziehend, erinnert Marx daran, daß der bei Anaxagoras noch abstrakte Begriff des »Nous« bei den Sophisten schon konkreter hervortritt: ». . . und diese unmittelbare dämonenhafte Bewegung wird dann objektiv in den Daimon des Sokrates.«¹⁶

¹³ »Ein Vorhang war gefallen, mein Allerheiligstes zerrissen und es mußten neue Götter hineingesetzt werden. Von dem Idealismus, den ich, beiläufig gesagt, mit kantischen und fichteschen Ideen verglichen und genährt, geriet ich dazu, im Wirklichen selbst die Ideen zu suchen. Hatten die Götter früher über der Erde gewohnt, so waren sie jetzt das Zentrum derselben geworden. Ich hatte Fragmente der hegelschen Philosophie gelesen, deren Felsenmelodie mir nicht behagten. Noch ein Mal wollte ich hinabtauchen in das Meer, aber mit der bestimmten Absicht, die geistige Natur ebenso notwendig, konkret und festgebunden zu finden, wie die körperliche, nicht mehr Fechtkünste zu üben, sondern die reine Perle ans Sonnenlicht halten.« K. Marx, a. a. O., S. 46.

¹⁴ a. a. O., S. 46.

¹⁵ a. a. O., S. 46.

¹⁶ K. Marx, Texte zu Methode und Kritik, a. a. O., S. 106.

In den »Anmerkungen« zur Dissertation »Allgemeine prinzipielle Differenz zwischen der demokriteischen und epikureischen Naturphilosophie« findet sich die nun für ihn entscheidend gewordene These: »allein die Praxis der Philosophie ist selbst theoretisch.«¹⁷ d. h. dort, wo der Mensch sich selbst realisiert, begegnet er den Fragen, die sein Wesen angehen und die er beantworten muß. Die Realisierung seiner selbst wird zum Grund und Wesen des Philosophierens. Diese Realisierung bedeutet die Wechselwirkung zwischen Mensch und Natur; die Grundeinsicht besteht in der Erkenntnis, daß die schöpferische Tat des Menschen sich ursprünglich in der Arbeit – mit der er die Natur und sich selbst verändert – verwirklicht.

Daher die immer wiederholte Kritik an der traditionellen Philosophie als Reflexion über die Wirklichkeit: »Indem die Philosophie als Wille sich *gegen* die erscheinende Welt herauskehrt, ist das System zu einer abstrakten Totalität herabgesetzt, d. h. es ist zu einer Seite der Welt geworden, der eine andere gegenübersteht. Sein Verhältnis zur Welt ist ein Reflexionsverhältnis.«¹⁸ Etwas weiter heißt es: »Ihre (der Praxis) Freimachung der Welt von der Unphilosophie ist zugleich ihre eigene Befreiung von der Philosophie, die sie als ein bestimmtes System in Fesseln schlug.«¹⁹

2. MARX' KRITIK AN HEGEL

Viele Marxisten schreiben Marx' Auseinandersetzung mit Hegel keine besondere Bedeutung zu, bzw. sie bewerten sie, wie wir schon sagten, nur in Bezug auf seine weitere Entwicklung.

Wir glauben, daß die Wichtigkeit dieser Auseinandersetzung unterschätzt wird, wenn man sie nur historisch, biographisch sieht. Allein durch seine Kritik am Hegelianismus und am Vorrang der Philosophie als rein rationales, rein auf Reflektion beruhendes Wissen, gelangt man zur eigentlichen Absage an jenes moderne Denken, wie es von Descartes bis zum deutschen Idealismus bestimmend war. Nur infolge dieser Absage entsteht die Möglichkeit eines neuen Verständnisses für den italienischen Humanismus und für die römisch-lateinische Tradition, der – seit Descartes – keine philosophische Relevanz zugesprochen wurde.

In der »Kritik des Hegelschen Staatsrechts« (1843) wirft Marx Hegel einen logischen Mystizismus vor: die konkreten Tatsachen – also die wirklichen Verhältnisse einer historischen Situation – werden bei Hegel durch eine apriorische, rationale, dialektische Ableitung als reine Phänomene der Ideen angesehen.

Um den Ursprung der Familie zu klären – wendet Marx ein – wird nicht die konkrete historische Entwicklung beachtet, sondern nur die Dialektik der Idee, als ob diese *in sich und von sich aus* nach einer bestimmten Absicht handle. »Die Tatsache, dies wirkliche Verhältnis,

¹⁷ a. a. O., S. 182.

¹⁸ ebenda, S. 182.

¹⁹ ebenda, S. 183.

wird von der Spekulation als *Erscheinung*, als Phänomen ausgesprochen. Diese Umstände, diese Willkür, diese Wahl der Bestimmung, diese wirkliche Vermittlung sind bloß die Erscheinung einer Vermittlung welche die wirkliche Idee mit sich selbst vornimmt und *welche hinter der Gardine vorgeht*. Die Wirklichkeit wird nicht als sie selbst, sondern als eine andere Wirklichkeit ausgesprochen. Die gewöhnliche Empirie hat nicht ihr eigenes Gesetz, sondern einen Fremden als Gesetz.²⁰

Weil alles Reale rational und alles Rationale real ist, muß Hegel die Ideen in ihrer Dialektik konkretisieren, wobei das konkret historische unwesentlich wird. »Familie und bürgerliche Gesellschaft sind die Voraussetzungen des Staates, sie sind die eigentlich Tätigen; aber in der Spekulation wird es umgekehrt. Wenn aber die Idee versubjektiviert wird, werden hier die wirklichen Subjekte, bürgerliche Gesellschaft, Familie, Umstände, Willkür etc. zu unwirklichen, anders bedeutenden, objektiven Momenten der Idee.«²¹

In humanistischer Terminologie würde man sagen, daß der aussichtslose Versuch Hegel darin besteht, das »Wahrscheinliche«, das »verosimile« – also etwa die Umstände, das Willkürliche – logisch zu deduzieren, bzw. nur als ein Resultat, ein Produkt der Idee zu zeigen. Weil sein Denken vom Vorrang des Wissens und der Wahrheit als Ergebnis einer rationalen Ableitung bestimmt ist, verfaßt Hegel statt einer Geschichte des Staatsrechts die Geschichte des logischen Begriffes; an ihm und nicht an der Willkür, an den Umständen, geht nach Hegel die eigentliche Entwicklung vor sich.

Im Gegensatz zu Hegel schreibt Marx: »Familie und bürgerliche Gesellschaft machen sich selbst zum Staat. Sie sind das Treibende. Nach Hegel sind sie dagagen *getan* von der wirklichen Idee: es ist nicht ihr eigener Lebenslauf, der sie zum Staat vereint, sondern es ist der Lebenslauf der Idee, die sie von sich dezerniert hat. . . Das Faktum ist, daß der Staat aus der Menge, wie sie als Familienmitglieder und Glieder der bürgerlichen Gesellschaft existiere, hervorgehe: die Spekulation spricht dieses Faktum als Tat der Idee aus, nicht als die Idee der Menge, sondern als Tat einer subjektiven, von dem Faktum selbst unterschiedenen Idee.«²²

Dadurch wird nichts konkret erklärt, denn das einzige Interesse Hegels richtet sich darauf, sei es im Staat, sei es in der Natur oder in der Kunst, die »Idee«, die »logische« Idee wiederzufinden, um sie in ihrem dialektischen Gang abzuleiten – während es umgekehrt sein müßte, denn aus den wirklichen Unterschieden müßten die Ideen entwickelt werden. In dieser Weise wird – wie Marx sagt – keine Brücke zwischen der Dialektik der Idee und der konkreten Dialektik des Geschehens geschlagen.²³ So behauptet Marx weiter, daß für

²⁰ K. Marx, Kritik des hegelschen Staatsrechts, Dietz, I. S. 206.

²¹ ebenda.

²² a. a. O., S. 207.

²³ Von Hegel sprechend, führt Marx aus: »Er entwickelt sein Denken nicht aus dem Gegenstand, sondern den Gegenstand nach einem mit sich fertig gewordenen

Hegel in seinem Staatsrecht nicht die Rechtsphilosophie sein eigentliches Interesse darstellt, sondern die Logik, aber *nicht die Logik der Sache, vielmehr die Sache* der Logik, die das philosophische Element bildet, wobei der Staat nur zum Beweis der Logik dient.²⁴

Hegel übersieht also, daß die Staatsgeschäfte und ihre Folgen nicht abstrakt für sich bestehen, daß sie von der Wirksamkeit besonderer Individualitäten her, von menschlichen Funktionen abhängen, die sozialen, leidenschaftlichen, willkürlichen Eigenschaften des historisch konkreten Menschen zeigen: das Gebiet des »Wahrscheinlichen«, wie es Vico nennt und das in seiner Selbständigkeit gegenüber dem rein Rationalen und Wahren, gegenüber der »kritischen« Philosophie Descartes, verteidigt.²⁵ So wird die konkrete historische Entwicklung zur Allegorie für die Dialektik der Idee. Hegel bemüht sich, das Allgemeine als Subjekt festzustellen, um die Bestimmung des logischen Begriffes überall wiederzuerkennen.²⁶

Die vollständige Apriorität, die nie zugestandene Selbständigkeit der historischen Welt gegenüber der Dialektik der Idee mußte zu jenem Phänomen führen, das Marx bestimmt als den »Verwesungszustand des Hegelschen Systems«, vergleichbar »dem Verfäulungsprozeß des absoluten Geistes.«²⁷

3. DIE RADIKALE REVOLUTION

Marx weist daraufhin, daß der erste geschichtliche Akt des Menschen nicht in der Tatsache besteht, daß er denkt, sondern daß er durch die eigene Arbeit die Welt verändert bzw. seine Lebensmittel produziert. Mit dieser Grundthese kann Marx seine Gegenstellung zum deutschen Idealismus in jenem berühmten gewordenen Satz formulieren: »Ganz im Gegensatz zur deutschen Philosophie, welche vom Himmel auf die Erde herabsteigt, wird hier von der Erde zum Himmel gestiegen.«²⁸

Denken. Es handelt sich nicht darum, die bestimmte Idee der politischen Verfassung ein Verhältnis zur abstrakten Idee zu geben, sie als ein Glied ihrer Lebensgeschichte (die Idee) zu rangieren, eine offenbare Mystifikation.« K. Marx, a. a. O., S. 213.

²⁴ »Mit Auslassung der konkreten Bestimmungen, welche ebensogut für eine andere Sphäre, z. B. Physik mit anderen konkreten Bestimmungen vertauscht werden können, also unwesentlich sind, haben wir ein Kapitel der Logik vor uns.« K. Marx, a. a. O., S. 217.

²⁵ »Eben weil Hegel von den Prädikaten der allgemeinen Bestimmung statt von dem realen Ens (Hypokeimenon, Subjekt) ausgeht, und doch ein Träger dieser Bestimmung da sein muß, wird die mystische Idee dieser Träger. Es ist dies der Dualismus, daß Hegel das Allgemeine, nicht das Wirkliche Wesen des Wirklich-
endlichen Ens nicht als das *wahre Subjekt* des Unendlichen.« K. Marx, a. a. O., S. 225.

²⁶ In den »Briefen aus den deutsch-französischen Jahrbüchern« (1844) heißt es: »Es kindert und also nichts, unsere Kritik an die Kritik der Politik, an die Parteinahme in der Politik, also an wirkliche Kämpfe anzuknüpfen und mit ihnen zu identifizieren. Wir treten dann nicht der Welt doktrinär mit einem neuen Prinzip entgegen: Hier ist die Wahrheit, hier knie nieder: wir entwickeln in der Welt aus den Prinzipien der Welt neue Prinzipien.« K. Marx, a. a. O., I, S. 345.

²⁷ MEGA, Die deutsche Ideologie, Bd. III, S. 17.

²⁸ K. Marx, Die Deutsche Ideologie, Bd. III, S. 26.

Über den deutschen Idealismus und über seine hermetische Sprache spottend – und diese Sätze würde er heute auch gegen den abstrakten Existentialismus richten, wie gegen jede Philosophie, die abseits von der Wirklichkeit steht – schreibt Marx: »Wie die Philosophen das Denken verselbständigten, so mußten sie die Sprache zu einem eigenen Reich verselbständigen. Das ist das Geheimnis der philosophischen Sprache, worin die Gedanken als Worte einen eigenen Inhalt haben. Das Problem, aus der Welt des Gedankens in die wirkliche Welt herabzusteigen, verwandelt sich in das Problem, aus der Sprache ins Leben herabzusteigen.«²⁹

Um dem Anspruch der konkreten Verwirklichung der Idee zu entsprechen, entwirft Marx keine abstrakte revolutionäre Philosophie, die an der geschichtlichen Situation, in der er lebt, nichts ändern würde, sondern er stellt sich die Frage, wo die Probleme der eigenen Zeit tatsächlich hervordringen, wo die Konflikte zutage treten, wo der Mensch am Scheideweg steht, wo die Entscheidungen nicht aufgeschoben werden können. Die Theorie vermag die Menschen nur dann zu ergreifen, wenn sie radikal ist, d. h. wenn sie unmittelbar auftritt und nicht theoretisch demonstriert wird. Sich radikal zu verhalten, besagt, die Sache an der Wurzel zu fassen, und für Marx ist die Wurzel der Mensch selbst. »Die Revolutionen bedürfen nämlich eines *passiven* Elements, einer *materiellen* Grundlage. Die Theorie wird in einem Volke immer nur soweit verwirklicht, als sie die Verwirklichung seiner Bedürfnisse ist. . . Es genügt nicht, daß der Gedanke zur Verwirklichung drängt, die Wirklichkeit muß sich selber zum Gedanken drängen.«³⁰

Wo treten also für Marx – entsprechend der Zeit in der er lebt – die radikalen Bedürfnisse auf, die mit einer radikalen Revolution und einer radikalen Philosophie hervorbringen – zur Lösung der bestehenden Probleme? Im Proletariat als Ausdruck einer beginnenden industriellen Gesellschaft. »Wie die Philosophie im Proletariat ihre materiellen, so findet das Proletariat in der Philosophie seine geistigen Waffen, und sobald der Blitz des Gedankens gründlich in diesem naiven Volksboden eingeschlagen ist, wird sich die Emanzipation des Deutschen zum Menschen vollziehen. . . Die Emanzipation des Deutschen ist die Philosophie, ihr Herz das Proletariat.«³¹

²⁹ K. Marx, Die Deutsche Ideologie, S. 432.

In »Der leitende Artikel in Nr. 179 der Kölnischen Zeitung« (Marx-Engels, Band I, Dietz, S. 97) heißt es: »Allein die Philosophen wachsen wie Pilze aus der Erde, sie sind die Früchte ihrer Zeit, ihres Volkes, dessen subtilste, kostbarste und unsichtbarste Säfte, in denen philosophischen Ideen roulieren. Derselbe Geist baut die philosophischen Systeme in dem Hirn der Philosophen, der die Eisenbahnen mit den Händen der Gewerbe baut. Die Philosophie steht nicht außer der Welt, so wenig das Gehirn außer den Menschen steht, weil es nicht im Magen liegt; aber freilich, die Philosophie steht früher mit dem Hirn in der Welt, ehe sie mit den Füßen sich auf den Boden stellt, während manche andere menschliche Sphären längst mit den Füßen in der Erde wurzeln und mit den Händen die Früchte der Welt abpflücken, ehe sie ahnen, daß auch der 'Kopf' von dieser Welt oder diese Welt die Welt des Kopfes ist.« K. Marx.

³⁰ a. a. O., S. 386.

³¹ a. a. O., S. 391.

III

1. WESENSZÜGE DER ITALIENISCHEN HUMANISTISCHEN TRADITION

Es gilt nun, Marx' Beziehung zum italienischen Humanismus zu untersuchen und zu zeigen, inwiefern gerade Marx' Grundkonzeption der Philosophie einen Zugang zu jener Welt eröffnet.

Wir sagten: die rationale Philosophie seit Descartes ist ein erneuter Versuch, die Metaphysik zu begründen, sie ist eine von der Praxis getrennte Spekulation, die aus sich heraus wiederum das System der Wirklichkeit begründen will. Deswegen ist die rationale Philosophie *anonym*, das Reich der für alle gültigen Ideen; *unabhängig von Ort und Zeit*, denn die Gesetze der rationalen Tätigkeit müssen überall und zu jeder Zeit gelten; in ihrem Wesen *unpathetisch* – es gibt kein *Problem der Form*, da diese von der Rationalität des Gesprächs bestimmt ist. Theorie und Praxis bleiben radikal getrennt. Alles Thesen, die Marx bei seiner Auffassung der Philosophie radikal ablehnt.

Die humanistische Philosophie ist stattdessen *persönlich*, an *Ort und Zeit* gebunden, sie wird von *pathetischen Motiven* getragen, und das Problem der Form der Rede erhält bei ihr eine prinzipielle Bedeutung, d. h. die *Rhetorik* enthüllt sich in ihrer ganzen Wichtigkeit.

Das Grundproblem des Humanismus ist *nicht das Wahre*, das Wissen, sondern *das Gute*, d. h. die Verwirklichung des Menschen: daher das Problem des Ursprungs der Gesellschaft bzw. die Bedeutung der Frage, wie sie entsteht, in welchen konkreten historischen Formen sie sich verwirklicht. Das Philosophieren gilt dem Humanismus nicht als ein Reflektieren *über* die Geschichte, sondern aus der Geschichte: Praxis ist keine Anwendung von abstrakten Theorien. Diese Deutung der Philosophie erweist sich als eine Umkehrung des rationalistischen Philosophierens und widerspricht dem Begriff der Wissenschaft, wie er seit Descartes gültig ist; eine solche Art zu denken, mußte sogar – Beispiele dafür gibt es genug – als »literarisch«, als unwissenschaftlich erscheinen. Humanismus gilt bis heute als Gebiet der Literaturhistoriker: Petrarca, Salutati, Landino, Pico della Mirandola, Polizian, Nizolius sind kaum in einer Geschichte der Philosophie zu finden. Erst in der Folge von Marx' positiver Bewertung des Konkreten und auf Grund der Kritik an der traditionellen Auffassung der Metaphysik, bekommen die Fragen des Humanismus einen neuen Sinn.

Vico meinte, daß die cartesianische Voraussetzung eines »ersten Wahren« dem Problem des »Wahrscheinlichen« und damit dem Problem der »Praxis« jede Berechtigung entziehen würde. Klammert man aber den ganzen Bereich des Wahrscheinlichen aus der Philosophie aus, dann hat sie nicht mehr Kunst, Redekunst, Geschichte oder politisches Denken zum Gegenstand, denn all das gehört in den Bereich des Wahrscheinlichen. »Praxis« wird dann nur als Anwendung der »Theorie« begriffen. Die humanistische Philosophie sieht das Wesentliche nun nicht in der Bestimmung eines ersten Wahren und in den daraus folgenden Schlüssen, sondern im »Finden«, in der »inventio« des Wahren und des Wahrscheinlichen, die immer konkret an Zeit und Ort und einzelne Menschen gebunden ist.

2. DIE HUMANISTISCHE ABLEHNUNG DES LOGIZISMUS: PETRARCA, SALUTATI

Wir müssen uns mit Andeutungen begnügen. Charakteristisch für alle Humanisten – von Petrarca bis zu Nizolius – ist die Ablehnung des Rationalismus, des Logizismus, wie er faktisch von der Pariser Schule, von der späten Scholastik vertreten wurde.

Petrarcas Äußerungen sind eindeutig: »Ich liebe nicht jene geschwätzige und windige scholastische Philosophie, auf die unsere Literaten in lächerlicher Weise stolz sind (illam loquacem scholasticam ventosam), hingegen die wahre Philosophie, die nicht nur in den Büchern, sondern im Geist wohnt (in rebus positam non in verbis).«³² In einem Brief steht: »Mit diesem (es handelt sich um einen scholastischen Philosophen) ist es töricht zu kämpfen, denn allein am Widerspruch findet er Gefallen, nicht aber daran, die Wahrheit 'herauszufinden' (non verum invenire): er nimmt sich nur vor zu diskutieren.«³³

Petrarca rückt zum ersten Mal wieder das Bewußtsein in den Vordergrund, daß das »Werden« des Menschen sich nicht mit Erklärung und Kenntnisvermittlung deckt; ständig betont er, daß rationale Betrachtungen zur Verwirklichung des Menschen nicht ausreichen. Darum greift er auch immer wieder in die Politik ein und glaubt, mit Cola di Rienzi die Gemeinschaft des römischen Volkes gegen die römischen Adligen verteidigen zu müssen.

Trägt eine seiner Schriften den Titel »Über meiner und vieler anderer Unwissenheit« (De suis ipsius et multorum ignorantia), so darf das nicht als ein Bekenntnis der Demut mißverstanden werden; Petrarca bekennt in dieser Schrift, daß er in der Logik, in der Dialektik, und das heißt in der damals herrschenden rationalen scholastischen Philosophie, nicht zu den Wissenden gehöre; nun sei aber das Wissen der anderen eigentlich Unwissenheit, während die ihm vorgeworfene Unwissenheit seine Weisheit ausmache. »Es mögen mich hören, sage ich, alle Aristoteliker, und da Griechenland für meine Sprache taub ist, so mögen es die hören, die ganz Italien und Frankreich und das lärmende und streitsüchtige Nest zu Paris beherbergen: ich habe, wenn ich mich nicht sehr täusche, alle ethischen Bücher des Aristo-

³² Petrarca, De remediis utriusque fortunae, I. Dialog, XLVI, in Opera omnia, Tom, I, Basel, 1554, S. 57.

³³ Petrarca, Familiares, I, 6.

»Du sprichst mir nur die Dialektik ab, die du Logik nennst, in der deine Syllogismen dein hervorragendes Können beweisen sollen. Oh Richter, hier liegt der Fehler! Denn wenn ich es beichten will, so kann ich berühmte Philosophen, wie die antiken Peripatetiker vorweisen, eine Sekte von hervorragenden Philosophen, die keine Dialektik kannten, jene Dialektik, die ich, wie du mir vorwirfst, nicht besitze. Aber, oh Dummer, mir fehlt sie nicht: ich weiß wohl, was bei ihr und den anderen freien Künsten anzuerkennen ist und was nicht. Ich habe von den Philosophen gelernt, keine von ihnen ungebührend zu überschätzen. Lobenswert ist es, sie gelernt zu haben, aber kindisch, in ihnen alt zu werden. Sie sind wohl Wege, aber sie sind weder Ziel noch Ende, höchstens für jene, welche umherirren und für den es keinen Hafen des Lebens gibt. Für dich, der du dir ein erhabenes Ziel ausgewählt hast, ist es das Ziel, das du brauchst. Du glaubst das höchste Ziel der Glückseligkeit erreicht zu haben, wenn du mit der Anstrengung des Gehirns einen zerbrechlichen und zu nichts führenden Syllogismus die ganze Nacht, ohne Schlaf durchwoben hast.« Petrarca, *Invectiva contra medicum*, ed. G. Ricci, Rom, 1960, II, S. 341.

teles gelesen, und bevor diese meine so große Unwissenheit enthüllt wurde, glaube ich auch, etwas davon zu verstehen. Ich bin durch diese Bücher *gelehrter, aber nicht besser geworden*, wie es sich gehört hätte. Ich habe es oft bei mir selbst und anderen gegenüber beklagt, daß jener Kernpunkt der Philosophie, den er selbst im ersten Buch seiner Ethik erwähnt, bei Aristoteles so wenig betont wird: daß wir nämlich nicht so sehr viel wissen als vielmehr besser werden sollen. Ich sehe wohl, daß er das Wesen der Tugend ganz vortrefflich erklärt und sehr scharf und eingehend die Eigenschaften der Tugend und des Lasters behandelt. Aber wenn ich das gelernt habe, so weiß ich ein ganz klein wenig mehr, als ich vorher wußte; ich selbst aber, meine Seele und mein Wille sind ganz dieselben geblieben wie zuvor. Es ist ein großer Unterschied, ob ich etwas *weiß* oder ob ich *es liebe*; ob ich *es verstehe* oder ob ich nach *ihm strebe*.³⁴

Beispiele für diese Ablehnung des Vorranges der Logik könnten wir bei sämtlichen Humanisten auffinden. Wir begnügen uns einstweilen noch mit dem Hinweis auf Salutati, einen Schüler Petrarcas, den ersten Kanzler der Stadt Florenz. In seinen »De laboribus Herculis« äußert er sich in ähnlicher Weise wie sein Lehrer: er ist traurig und verärgert über jene, die über alles und jedes zu diskutieren bereit sind (de cunctis disputatio et garrula discutere sunt parati); er weist daraufhin, daß deren Methode eine rein logische sei: »Den verwickelten Fällen, bei deren Hin- und Herwenden sie sich in der Antwort aufhalten, schicken sie vieles voraus (quasi resumenda praetermittunt), fügen Thesen hinzu (propositione spargunt) und setzen voraus, was als Schlußfolgerungen kommt (corollaria adiiciunt, conclusiones accumulunt).«³⁵

Bei dieser Kritik an der Logik und des Logicismus tritt ein wesentliches Argument auf. Denken bedeutet »schließen«, wobei die Wahrheit der Schlüsse von der Wahrheit der Prinzipien der Prämissen abhängig ist. Die ursprünglichen Prämissen haben aber nun einen »inventiven« Charakter, denn sie können nicht rational abgeleitet, sondern müssen »gefunden« werden. Die traditionelle Rhetorik wies daraufhin, daß die »inventio« ihr erstes Fundament sei; auf dem Gebiet der Dichtung wird »inventio« mit dem Einfluß der Musen in Zusammenhang gebracht. So stellt sich schon Petrarca die prinzipielle Frage, ob eine Beziehung zwischen den Musen der Dichtung, der Rhetorik und der Philosophie besteht. »Die Musen gehören den Dichtern, was niemand bezweifelt. Aber auch die Philosophie hat ihre eigenen Musen (Musae poetarum sunt, quod nemo dubitat. At philosophia suas illas musas).«³⁶

Hieraus ergeben sich schwerwiegende Folgen: indem an Stelle der Ratio die »Inventio« den Vorrang übernimmt, erhalten alle zur »Inventio« gehörenden Momente wie Ort, Zeit, menschliche Beziehungen, biographische Komponenten, alles Konkrete und historisch Gebundene, d. h. in die Geschichte Eingewobene eine philosophisch be-

³⁴ Petrarca, De suis ipsius et multorum ignorantia, IV.

³⁵ C. Salutati, De laboribus Herculis, ed. Ullman, Turici, 1951, Buch I, Kap. I, Prgr. 2-4, S. 3-4.

³⁶ Petrarca, Invectiva contra medicum, III, a. a. O., S. 206.

gründete Rolle. Weil die Philosophie – seit Descartes – auf Grund ihres Rationalismus diese Momente in ihrer philosophischen Bedeutung nicht erkennen konnte, hat sie ihnen nur eine »literarische«, biographische Bedeutung zugesprochen. Gerade jene Momente sind es, die – wenn auch in einem anderen Zusammenhang – Marx wegen ihres konkreten, historischen Charakters neu bewertete.

Ich kann hier nur andeuten, wie sehr Petrarca die »inventive« Funktion der persönlichen Beziehung zu Ort und Zeit betont. »Gib mir jenen Ort, jene Ruhe, jenen Tag, deine Aufmerksamkeit, jene damalige Haltung, dann werde ich auch heute das vollbringen, was ich damals leistete. Aber nun ist der ferne Ort, wo wir damals weilten, verloren auf immer jener Tag, verloren auf immer seine Ruhe.«³⁷ – Die Betonung des »Inventiven« – das ein Ausdruck des Ingeniums ist – bringt die positive Bewertung des Konkreten mit sich.

In diesem Zusammenhang gewinnt auch die Landschaft neue *philosophische* Bedeutung: Landschaft nicht als ein »literarisches Thema«, sondern als philosophisches Moment. Das V. Buch des »De suis ipsius et multorum ignorantia« beginnt mit folgenden Worten: »Während ich dies schreibe, fahre ich in einem kleinen Schifflein stromaufwärts auf den Fluten des Po. . . Mit all meiner Unwissenheit fahre ich auf den Wogen des großen Stromes, an dessen Ufer ich einst in jüngeren Tagen viel gedacht und viel geschrieben habe. . . Der Po selbst scheint mit mir zu leiden, als dächte er meiner alten Arbeiten und Sorgen und des Ruhmes, den ich einst als Jüngling genoß. . . Und mit lautem Gemurmel und starken Wellenschlag scheint er mich zu ernahmen, mein gutes Recht zurückzufordern.«³⁸

3. DER URSPRUNG DER MENSCHLICHEN GESELLSCHAFT: PHANTASIE UND JURISPRUDENZ

Ein weiters Bestimmungsmoment des Humanismus besteht darin, daß er statt der Probleme einer abstrakten Metaphysik das Problem des Ursprungs der menschlichen Gesellschaft in den Mittelpunkt stellt. Allerdings nicht wie es der Marxismus tun wird: erkennt Marx die schöpferische Tätigkeit des Menschen in der Auseinandersetzung mit der Natur, und zwar in der Herstellung dessen, was der Mensch braucht (Arbeit), so führt der Humanist jenes Schöpferische auf die Phantasie zurück.

Salutati stellt in »De laboribus Herculis« die verblüffende These auf, die menschliche Gesellschaft verdanke ihre Entstehung der Macht der Dichtung, und zwar aus zwei Gründen. Erstens, weil die Menschen durch die Dichtung, d. h. durch den Rhythmus und die Melodie des Wortes die Macht einer gemeinsamen Bindung erfahren; in ursprünglicher Weise werden durch Melodie und Rhythmus die Relativität und die Subjektivität der Leidenschaften eingedämmt. Zweitens – und hier liegt das theoretische Schwergewicht der These – weil der Mensch durch die Phantasie erfährt, daß den Sinneserschei-

³⁷ Petrarca, Familiares, VI, S. 18.

³⁸ Petrarca. De suis ipsius et multorum ignorantia.

nungen *mögliche* Bedeutungen zugesprochen werden können, d. h. daß der Mensch nicht in einer »natürlichen«, vorgegebenen Welt – wie das Tier, das von der Macht eingeborener Schemata geleitet wird – eingeschlossen ist. Wäre der Mensch nicht frei, so könnte und würde er nicht die Notwendigkeit empfinden, die Phänomene von sich aus zu deuten. Die Erfahrung der menschlichen Freiheit hat ihre Wurzel in der Phantasie. Genauer gesagt: der Mensch erfährt durch sie, daß er den Sinneserscheinungen ganz verschiedene Bedeutungen übertragen kann, Sinndeutungen, die sogar im Widerspruch stehen können zu den empirischen Feststellungen. Die menschliche, d. h. die geschichtliche Welt, entsteht aus der Übertragung menschlichen Bedeutung auf die Natur. Daher das humanistische philosophische Interesse für die Metapher – als Übertragung von Bedeutungen – die kein rein »literarisches« Phänomen darstellt, wie der Rationalismus glaubte, um ihr jede philosophische Bedeutung absprechen zu können.

Salutati sagt: die Dichter wollten die Volksmenge zur Bewunderung derer führen, die sie mit ihren Gesängen lobten (*volentes popularem multitudinem in eorum quos laudabant admiratione inducere*), und zwar »nicht durch die platte Art der Rede, sondern indem sie Wort für Wort und Sache für Sache auf das süßeste auswechselten (*non plano orationis genere, sed verba pro verbis et res pro rebus suavissime commutantes*); dadurch führten sie die Zuhörenden derart *von ihrer sinnlichen Erfahrung weg* (*audientes populos a sensibus taliter traducebant*), daß sie glaubten, jene, die sie als Sterbliche gesehen hatten, seien nicht tot, sondern wegen ihrer Verdienste an Tugenden in den Himmel versetzt und die Leute vergaßen ihre Sterblichkeit.«³⁹

Phantasie als schöpferische Kraft des Menschen wird hier als Ursprungsort der Gemeinschaft und der Religion gedeutet, wobei man die Religion allerdings nicht – wie es gewöhnlich im Rationalismus geschieht – als Betrug der Phantasie wertet, durch den eine Klasse von Menschen eine andere unterjochen will. In der Erfahrung der Freiheit tritt die Frage des »Bindenden«, der »Religio« auf, die mit der Jurisprudenz – als Lehre der menschlichen und göttlichen Dinge (*divinarum humanarumque rerum*) – identifiziert wird. Wo der Mensch seine schöpferische Fähigkeit erfährt, tritt die Frage nach der Ordnung im Chaos der Möglichkeiten auf, eine Frage, die immer aus der konkreten historischen Begebenheit entsteht.

Jurisprudenz darf keineswegs als ein Ersatz betrachtet werden, den die Lateiner – wie man meistens behauptet – wegen ihrer Unfähigkeit zu philosophieren an Stelle der Metaphysik entwickelt hätten (dieses Urteil finden wir z. B. in der gängigen Geringschätzung Ciceros von seiten der Philosophen); sie ist vielmehr das konkrete Philosophieren, das bei der jeweiligen historischen Situation ansetzt. Jurisprudenz verwirklicht sich als »legere«, d. h. als wählen und ordnen, was nur durch die Auffindung des Bindenden, des Festlegenden möglich ist: »*Ab eligendo et se ligando, tandemque legendo lex dicta est, tamque electa, ligans atque legenda.*«⁴⁰

³⁹ a. a. O., Kap. I, Prgr. 9.

⁴⁰ Salutati, *De nobilitate legum et medicinae*, ed. Garin, Florenz 1957, XIX, S. 162, Zeile 25.

In der Erfahrung der Freiheit angesichts der Möglichkeiten, vor denen er steht, wird sich der Mensch bewußt, eine Welt aufzubauen; indem er dieser Notwendigkeit entspricht, bringt er die juristische, politische, soziale, kulturelle Ordnung hervor.

In dieser Einstellung – die Marx' Drang zum Konkreten und seiner Abneigung gegen jedes abstrakte Philosophieren ähnlich ist – kommt die humanistische Deutung von Cicero und Quintilian zum Zuge, die grundsätzlich mißverstanden wird, wenn man sie nur, wie üblich, auf einen »literarischen« Ciceronianismus der Humanisten reduziert.

In »De oratore« äußert sich Cicero über seine bei Sokrates ansetzende Ablehnung der griechischen Philosophie. »Während sie die Personen, die mit der Behandlung, Untersuchung und Lehre der Themen beschäftigt waren, die wir nun prüfen (gemeint ist die innige Beziehung von Jurisprudenz als konkretes Philosophieren und Rhetorik) mit einem einzigen Namen bezeichnen – da *das ganze Studium und die Praxis der freien Künste Philosophie genannt wurde* – beraubt Sokrates sie dieser allgemeinen Bezeichnung und trennt in seinen Diskussionen die Wissenschaft des *weisen Denkens* von der des *eleganten Sprechens*, obwohl sie in Wirklichkeit eng miteinander verknüpft sind.«⁴¹

Mit dieser Auffassung, so lautet Ciceros Vorwurf, sei Sokrates zu jener Quelle geworden, »woraus die ohne Zweifel absurde, und unvorteilhafte und tadelnswerte Trennung zwischen *Zunge* und *Gehirn* entsprang.« Beachtenswert ist, daß Cicero hier jene Verknüpfung von Rhetorik und Jurisprudenz vollzieht, die später zur humanistischen Bewertung der Redekunst – als der immer historisch gebundenen Rede – führt. »Die Nachfolger des Sokrates schnitten die Verbindung mit dem praktizierenden Gesetzgeber ab und *enthoben sie des allgemeinen Titels der Philosophie*, obwohl die alten Meister eine wunderbare enge Bindung zwischen Redekunst und Philosophie angestrebt hatten.«⁴²

Der folgende Text Quintilians, – ein Autor dem seit langer Zeit kaum mehr eine Bedeutung zugesprochen sein dürfte, – erscheint in diesem Zusammenhang unter einem völlig neuen Licht: »Meine Anforderung geht nicht darauf hinaus, daß ich möchte, der Redner sei ein Philosoph, *weil kein anderer Bereich des Lebens weiter von den bürgerlichen Pflichten und von jeder Aufgabe des Redners entfernt war*. Denn, *wer unter den Philosophen* war häufig bei Gerichtsurteilen anwesend oder machte sich die Mühe, an den Volksversammlungen teilzunehmen? Wer betätigte sich schließlich in der Verwaltung des Staates, worüber die meisten von ihnen doch recht häufig Vorschriften verfaßt hatten? Ich möchte, daß jeder Römer, den ich bilde, ein Weiser sei, der *nicht in abgesonderten Disputen*, sondern in den Bemühungen und in der Arbeit mit den Dingen sich als ein wahrhaft bürgerlicher Mann zeigt. Aber die Studien der Weisheit wurden von denen, die sich der Beredsamkeit zuwandten, aufgegeben, *weil sie gar nicht mehr in der Öffentlichkeit betrieben wurden, sondern sich zuerst in die Säulenhallen und in die Gymnasien und dann in den abge-*

⁴¹ Cicero, De Oratore, III, XVI, 59.

⁴² Cicero, a. a. O., III, XIX, 73.

schlossenen Verband der Schulen zurückzogen. . . So muß man die Autoren gründlich durchwälzen, die über die Tugend schreiben, damit das Leben des Redners mit dem Wissen von den göttlichen und menschlichen Dingen verbunden ist.⁴³

Die Humanisten kehren die traditionelle Beziehung zwischen Theorie und Praxis um. Dieses Problem bildet das Schwergewicht der »Camaldolenser Gespräche« von Cristoforo Landino, eines Textes, der noch in keiner Geschichte der Philosophie gewürdigt wurde: er bleibt Gegenstand der romanistischen Literaturgeschichte. In diesen Gesprächen vertritt Leon Battista Alberti den Vorrang des theoretischen Lebens, während Lorenzo il Magnifico den Vorrang des praktischen Lebens vertritt. Aber anstatt bei dieser Alternative zu verharren, wirft man die Frage nach ihrer gemeinsamen Wurzel auf, die man schließlich in konkreten historischen, politischen und sozialen Werden des Menschen erblickt, wofür Aeneas zum Symbol wird.

4. DREI GRUNDTHESEN VICOS UND DER MARXISMUS

Wir wollen nun auf drei Grundthesen Vicos eingehen, weil bei ihm diese ganze Überlieferung in ihrer philosophischen Bedeutung mündet. Erstens: Gegenstand der Philosophie muß das Wesen des Menschen und sein Werden in der Gesellschaft sein; dadurch wird die traditionelle Metaphysik der Natur überwunden. »Doch in dieser Nacht voller Schatten, die für unser Auge das entfernteste Altertum bedeckt, erscheint das ewige Licht, das nicht untergeht, von jener Wahrheit, die man in keiner Weise in Zweifel ziehen kann: daß diese historische Welt ganz gewiß von den Menschen gemacht ist: und darum können (denn sie müssen) in den Modifikationen unseres eigenen menschlichen Geistes ihre Prinzipien aufgefunden werden.«⁴⁴

Zweitens: Bei der Selbstverwirklichung des Menschen spielt die Phantasie eine entscheidende Rolle. Der schöpferische Geist bekundet sich in der Fähigkeit zu transponieren, wodurch der Mensch seine Freiheit gegenüber der Natur behauptet. Die Stiftung der ersten Ordnung der Welt vollzieht sich, nach Vico, in einer phantastischen Metaphysik, Logik, Ethik, Physik und Geographie. »Die poetische Wahrheit, die die erste Weisheit des Heidentums war, mußte mit einer Metaphysik beginnen, und zwar nicht mit einer abstrakten und verstandesmäßigen, wie die der Gelehrten, sondern einer sinnlich empfundenen und durch Einbildungskraft vorgestellten, wie es solchen ersten Menschen entspricht, die gar kein Nachdenken, aber ganz starke Sinne und mächtige Phantasie besaßen.«⁴⁵

Drittens: Da die rationale Tätigkeit auf Schlüsse abzielt, syllogistisch vorgeht, fehlt ihr der eigentliche schöpferische Charakter. Deswegen braucht sie immer den Nährboden der Phantasie: verläßt sie sie, um autonom zu werden, so kommt es zur Barbarei des rationalen Zeitalters. Hier liegt der Sinn von Vicos Theorie über die Wieder-

⁴³ Quintilian, *Inst. orat.* II, 2, 5-10.

⁴⁴ G. B. Vico, *Die neue Wissenschaft*, 1744, übers. v. E. Auerbach, Reinbeck, 1966, S. 51.

⁴⁵ a. a. O., S. 67 f.

kehr der Barbarei: »Zuerst fühlen die Menschen das Notwendige; dann achten sie auf das Nützliche, darauf bemerken sie das Bequeme, weiter erfreuen sie sich am Gefälligen, später verdirbt sie der Luxus, schließlich werden sie toll und zerstören ihr Erbe.«⁴⁶

Es ist einleuchtend, daß die Probleme des italienischen Humanismus nicht als philosophische Probleme anerkannt werden konnten, solange Philosophie als abstrakte Metaphysik galt, als apriorische Ableitung eines Gesamtsystems des Wissens. Im Marxismus nun taucht wieder die Auseinandersetzung mit jeder abstrakten Logik auf; Vorrang erhält wieder die Frage nach dem Werden des Menschen und nach dem Entstehen der Gemeinschaft, Vorrang erhält der Begriff einer Praxis, die sich als der konkrete Nährboden der theoretischen Fragen erweist. »Die Frage, ob dem Menschlichen Denken gegenständliche Wahrheit zukomme, ist keine Frage der Theorie, sondern eine praktische Frage. In der Praxis muß der Mensch die Wahrheit, i. e. Wirklichkeit und Macht, Diesseitigkeit seines Denkens beweisen.«⁴⁷

Zum ersten Mal, nachdem die Bemühungen des italienischen Humanismus verdeckt und vergessen worden waren, rückt wieder der Begriff der Praxis in den Vordergrund, verstanden als Vermenschlichung der Natur oder eigentlich als Theorie des Menschen als eines offenen Wesens, in dessen Offenheit die Wurzel seiner Geschichtlichkeit liegt. In der Praxis durchweht sich die Verwandlung der Natur mit den mannigfaltigen konkreten Aspekten der individuellen menschlichen, leidenschaftlichen, sozialen, politischen Komponenten, deren Wichtigkeit und deren philosophische Bedeutung zum letztenmal im italienischen Humanismus erkannt worden waren.

Die Philosophie – entsprechend der humanistischen Überlieferung – darf nicht mehr den Anspruch erheben, *über* den Menschen zu reflektieren, sie soll sich in der konkreten Handlung ihre Fragen herausarbeiten und dadurch selbst Geschichte schaffen. Erst dann können die Sinneserscheinungen, die pathetischen Momente, die Phantasie, die Redekunst in ihrer ursprünglichen humanistischen philosophischen Bedeutung erschlossen werden.⁴⁸

⁴⁶ a. a. O., S. 101.

⁴⁷ K. Marx, Thesen über Feuerbach, II, in MEW, Bd. II, Berlin 1958.

P. Vranicki hat diesen Gedanken mit größter Klarheit hervorgehoben: »Es ist klar, daß die hegelsche idealistische Dialektik, gerade weil sie eine Dialektik des Bewußtseins ist, im absoluten Moment des Selbstbewußtseins kulminieren mußte, und daß die Überwindung dieser idealistischen Beschränkung nicht einfach durch das naiv verstandene Hegel 'auf-die-Füße-stellen' – also dadurch, daß man den Ontologismus der Ideen einfach ersetzt durch einen Ontologismus der Materie – aufgehoben werden kann. . . . Die bisher gründliche Einsicht in die hier beschriebene Problematik enthält die Konzeption vom Menschen als Wesen der Praxis – einer Praxis, die eine Einheit aus theoretischer und sinnlicher Tätigkeit darstellt. Hier treten zwei verschiedene Motive in den Vordergrund: die sinnliche Transformation der (materiellen und historischen) Wirklichkeit (Umbildung, Produktion, Veränderung) und die bewußte Tätigkeit des Menschen.« P. Vranicki, Mensch und Geschichte, Frankfurt/Main, 1969, S. 79.

⁴⁸ »Der Marxismus ist eine Philosophie der Tat, eine Philosophie, die aus dem Bewußtsein und der menschlichen Praxis, von der sie erzeugt und unaufhörlich bereichert wird, eine echte Wirklichkeit macht, die in der früheren Tätigkeit und in der Wirklichkeit unaufhörlich durch schöpferische Akte erweitert, die auf der

Mahnend klingen die Worte Cristofor Landinos: »Wenn nun unter der Schar euer Philosoph auftaucht, der seine Muße liebt (*sapiens ociosus*), Maulaffen feilhält, nur für sich allein da ist, sich in seine Bibliothek verkriecht (in *sua solus bibliotheca delitescens*), niemals ausgeht, mit keinem Menschen verkehrt, niemand begrüßt und weder in privater noch in öffentlicher Tätigkeit etwas leistet: welche Rolle im Gemeinwesen sollen wir ihm geben? . . . 'Ich lebe geruhsam' – hält er uns entgegen – 'und erforsche in der tiefsten Stille das Wesen der Natur und strebe danach, in allen Dingen das Wahre zu finden' (*vim naturae speculari atque verum in rebus omnibus invenire contendo*). Fürwahr, du hast es gut! Aber hüte dich, deine natürliche Bestimmung zu vergessen (*sed cave ne tuae naturae oblitus videare*), wenn du allein lebst und von den anderen überhaupt nichts wissen willst.«⁴⁹

5. VORRANG DER PHANTASIE ODER DER KRITIK? PERMANENTE REVOLUTION UND INSTITUTIONALISIERUNG

Bei dem Aufleben humanistischer Grundgedanken ergeben sich verschiedene Probleme. Vor allem: für den italienischen Humanismus wird die Veränderung und Aneignung der Natur ursprünglich durch die Phantasie vollzogen. Wenn aber Marx behauptet, daß die ökonomische Struktur der Gesellschaft und damit die Arbeit, ihre eigene reale Grundlage bildet, über der sich der geistige Überbau erhebt, bzw. daß die Produktionsweise der materiellen Güter die Prozesse der übrigen Sphären des gesellschaftlichen Lebens bedingt,⁵⁰ welche Rolle kann man dann noch der Phantasie zusprechen? Beide Momente – Phantasie und Arbeit – stehen allerdings als Zeugen für das schöpferische Wesen des Menschen. Es erhebt sich die Frage, wem wir den Vorrang zuerkennen müssen. Marx betont, daß die Arbeit unter allen Geschäftsformen der Existenzbedingung des Menschen eine ewige Naturnotwendigkeit ist: vor allem durch sie geschieht das, was er den »Stoffwechsel zwischen Mensch und Natur« nennt, also das, was das menschliche Leben vermittelt.⁵¹

Da Arbeit Freiheit voraussetzt – denn Arbeit setzt voraus, daß man die Natur verändert – und diese Freiheit vor allem durch die Phantasie erfahren wird, die die Offenheit des Menschen bekundet – bedeutet dann die These vom Vorrang der Arbeit – als schöpferische Haupttätigkeit des Menschen – nicht eine Einengung des kreativen Wesens des Menschen? Nun ist die Phantasie, als ursprüngliche Form des Transzendierens d. h. des Übertragens – nicht nur Entstehungsort der Arbeit, sondern auch der Sprache, der Kunst, der Jurisprudenz, d. h. aller jener Tätigkeiten, durch die der Mensch seine Freiheit in der Gemeinschaft zelebriert. Arbeit ist *ein* Aspekt der kreativen menschlichen Tätigkeit.

Ebene der prähumanen Natur nicht existieren und deren Erfolg durch nichts im voraus garantiert ist.« R. Garaudy, *Der Marxismus im XX. Jahrhundert*, Reinbeck, 1969, S. 72.

⁴⁹ C. Landino, *Disputationes camaldolenses*, Florenz, 1480, Blatt 17.

⁵⁰ vgl. K. Marx »Vorwort zur Kritik der politischen Ökonomie«.

⁵¹ vgl. K. Marx, *Das Kapital*, Berlin, 1960, S. 47.

Es ist allerdings nicht zu leugnen, daß die Rolle der Phantasie die Marxisten stets beschäftigt hat. Marx verweist auf die Phantasie als wesentliche Instanz für die Sprengung jeder Institutionalisierung, auch jener, die die Revolution hervorbringt: die Phantasie ist eigentlich die Wurzel der »permanenten« Revolution: »Wenn es nicht Vergnügen macht, aus eigenen Mitteln die ganze Welt zu bauen, Welterschöpfer zu sein, als in seiner eigenen Haut sich ewig herumzutreiben, über den hat der Geist sein Anathema ausgesprochen, der ist mit dem Interdikt belegt, aber mit einem umgekehrten, der ist aus dem Tempel und den ewigen Geuß des Geistes gestoßen und darauf hingewiesen, über seine eigene Privatseligkeit zu träumen.«⁵²

Die Phantasie als Wurzel der »permanenten« Revolution ist wohl folgendermaßen zu verstehen: Innerhalb der Gesellschaft verwirklicht sich das menschliche, schöpferische Werden durch die Revolution, die immer wieder neue Formen des Miteinanderseins hervorbringt und die damit die »Offenheit« des Menschen beweist. Jede verwirklichte Revolution muß aber nun ihre Ergebnisse institutionalisieren; Institutionalisierung ist das Ergebnis der rationalem Tätigkeit, d. h. hier: von den durch die Revolution erzielten Ergebnissen werden bestimmte Folgen abgeleitet. Diese rationale Tätigkeit ist nichts Schöpferisches; sie setzt das schon Erreichte voraus. Die Institutionalisierung der erreichten Formen bringt daher immer auch die Gefahr mit sich, daß die weitere Entwicklung im Werden des Menschen verhindert wird. Institutionalisierung tritt auf, wenn die Revolution zum Stillstand gelangt ist, sie kristallisiert sie und läuft daher Gefahr, den immer neu auftretenden Anforderungen der Geschichte nicht mehr zu entsprechen. Das erneute Überschreiten der von einer Revolution erreichten Prämissen kann aber nicht Sache der Ratio, der Institutionalisierung sein. Die kristallisierten Formen stellen – sofern sie die Entfaltung des einzelnen verhindern – eine Entfremdung des Menschen dar: Verhinderung des weiteren revolutionären Werdens. Deswegen ist auch die Entfremdung kein Phänomen, das nur mit *einer Form* der Gesellschaft in Erscheinung tritt, denn sie gehört zur Entwicklung des Menschen. Das »inventive« Moment, das Über-die-Prämissen-Hinausgehen ist Angelegenheit der Phantasie als Einsicht und Entwurf neuer Möglichkeiten: Phantasie als höchste revolutionäre Instanz. Sache der Ratio ist dann die Ableitung aus dem neu Erreichten: Institutionalisierung.

Ein weiteres Problem: der Humanismus darf ebensowenig wie der Marxismus in einen Existentialismus umgedeutet werden. Der Existentialismus Heideggers hat niemals das konkrete geschichtliche Werden des Menschen berücksichtigt, denn sein Hauptproblem bezieht sich immer auf die Metaphysik als Seinslehre. Das erklärt, warum Heidegger selbst niemals die lateinische Tradition Ciceros oder die des italienischen Humanismus bewertet hat. Er bleibt stets im traditionellen Formschema des Theoretikers, dem es als solchem zukommt, die wissenschaftliche Kultur zu bestimmen. Alle seine Untersuchungen verpflichten sich zu einer theoretischen Einstellung, die

⁵² K. Marx, Texte zur Methode der Praxis, Bd. I, Jugendschriften 1835–1841, hg. v. G. Hillman, Reinbek, 1969, S. 97.

den Anspruch erhebt, die Theorie von der konkreten Geschichte, in der der Mensch lebt, zu befreien. Daher hat sich Heidegger bis zu seinem plötzlichen politischen Engagement für den Nationalsozialismus niemals über politische, soziale Fragen geäußert. Für Heidegger geht es – trotz seinem Existentialismus – darum, Praxis nach der Maßgabe der wissenschaftlichen Vernunft, also in der Entsprechung zu Wahrheitsnormen durchzuführen: Selbstverantwortung auf Grund theoretischer Einsichten, nicht auf Grund von Fragen, die sich aus der konkreten Geschichte ergeben. Die Wissenschaft muß die Objektivität ihrer Aussagen gegen den Druck und die Verführung partikularer, geschichtlicher Interessen erringen.

Ein letztes Problem: Es ist notwendig, der Gefahr entgegenzutreten, daß die Soziologie die einzige wahre philosophische Instanz zu sein beansprucht. Gewiß, Marx bietet die Voraussetzung dafür, daß die Erkenntnistheorie des Idealismus sich in eine Gesellschaftstheorie verwandelt, in Soziologie, in der der Begriff der Arbeit als Verwandlung der Natur die zentrale Rolle spielt. J. Habermas bemüht sich, die Differenz zwischen dem Idealismus und Marx zu zeigen, um die soeben angedeutete These zu beweisen, daß an die Stelle der abstrakten Philosophie des Idealismus eine Theorie der Gesellschaft tritt. Habermas erinnert daran, daß »die Synthesis des Stoffes der Arbeit durch die Arbeitskraft ihre tatsächliche Einheit erhält unter Kategorien des hantierenden Menschen. Diese technischen Regeln der Synthesis nehmen als Instrumente im weitesten Sinne sinnliche Existenz an und gehören zum historischen veränderlichen Inventar der Gesellschaften.«⁵³

Habermas weist darauf hin, daß Fichte und Hegel an die transzendente Logik anknüpfen, sei es, um aus der reinen Apperzeption die Tathandlung des absoluten Ich, sei es, um aus den Antinomien und Paralogismen der reinen Vernunft die dialektische Bewegung des absoluten Begriffes zu rekonstruieren. »Wenn sich hingegen Synthesis nicht im Medium des Denkens, sondern des Arbeitens vollzieht, wie Marx annimmt, dann ist das Substrat, in dem sie ihren Niederschlag findet, das System der gesellschaftlichen Arbeit und nicht im Zusammenhang mit Symbolen.«⁵⁴

Bestreitet man, daß sämtliche Faktoren, die dem Entstehen der Gesellschaft zugrunde liegen, nur auf die Arbeit zurückzuführen sind – wie Vico es mit der Hervorhebung der Rolle der Phantasie getan hat – so erscheint es sehr fraglich, ob eine rein soziologische Gesellschaftstheorie, die an die Stelle einer idealistischen Erkenntnistheorie tritt, zur Bewältigung der beim Entstehen der menschlichen Gemeinschaft auftretenden Probleme geeignet ist. Die soziologische Struktur des Menschen verweist auf Voraussetzungen, die nicht Gegenstand der Soziologie sind noch sein können.

⁵³ J. Habermas, *Erkenntnis und Interesse*, Frankf./M. 1969, S. 48.

⁵⁴ J. Habermas, *Erkenntnis und Interesse*, Frankf./M. 1969, S. 44.

»Nicht die regelrechte Verknüpfung von Symbolen, sondern die gesellschaftlichen Prozesse, die materielle Hervorbringung und Aneignung der Produkte, bieten dann den Stoff, an dem die Reflexion ansetzen kann, um die grundlegenden synthetischen Leistungen zum Bewußtsein zu bringen.«

LITERATURKRITIK UND MARXISTISCHE PHILOSOPHIE

Danko Grlić

Zagreb

Stehen die im Titel angeführten Relate in irgendeinem Sinnzusammenhang? Wenn bereits eine »moderne« Literaturkritik jede Verbindung mit der Philosophie mehr oder minder entschieden ablehnt, wenn sie dieses Philosophieren über die Literatur oder dieses literarische Philosophieren als Verundeutlichung ansieht, die ein exaktes positives Erforschen des literarischen Werkes aus sich selbst und wegen seiner selbst vereitelt und dem Kunstwerk irgendwelche aprioristischen, ideellen, philosophischen Koordinaten aufdrängt – wie sollen wir dann erst rechtfertigen diese Relation mit der marxistischen Philosophie, die berüchtigt ist wegen ihrer soziologischen oder ideologischen Vulgarisierungen, Schablonen und Schemata, die sie allen ideellen und wirklichen Phänomenen aufzudrängen sucht? Wenn also die Rede von der Begründung der Literaturkritik in der marxistischen Philosophie ist, wäre es dann nicht nach all den unliebsamen Erfahrungen besser, von einer besonderen, aprioristisch-deduktiven, beziehungsweise pragmatistisch-politischen Kritik, im Grunde also von einer literarischen Pseudokritik zu sprechen? Diese Relate sind also unvereinbar, auch dann, wenn man von jenen rosafarbenen Apologien oder wütenden Verdammungen absieht die – abhängig davon, ob es sich um ein gesellschaftlich fortschrittliches oder ein »reaktionäres« Werk handelt – jeder marxistische literarische Quasikritiker im Namen des Marxismus ausstoßen muß. Meine Grundthese jedoch, die ich gleich zu Beginn aufstellen möchte und die ich dann breiter auszuführen versuchen werde, besteht darin, daß fast die gesamte negative Erfahrung, die aus dem Versuch der In-Verbindung-Setzung der angeführten Korrelate hervorgeht sowie alle wirklichen Mißverständnisse, die sich aus solch einer scheinbaren Mesalliance ergeben – in der falschen, pervertierten Auffassung davon, was als marxistische Philosophie bezeichnet werden kann und zum Teil auch in dem, was wir unter dem Begriff Literaturkritik zusammenfassen wollen, wurzelt. Um von vornherein jedes Mißverständnis auszuschließen: fast die gesamte bisherige konkrete Praxis der sogenannten marxistischen Literaturkritiker (mit Ausnahme nur weniger Namen) rechtfertigt eine radikale

Kritik an dieser Art der Literaturkritik. Wir werden uns also weniger auf konkrete Erfahrungen stützen können sondern vielmehr von den noch nicht realisierten Möglichkeiten einer solchen Kritik sprechen müssen.

Einleitend nur ein paar Worte zu dem schon so oft diskutierten und immer noch offenen Thema der Wechselbeziehungen zwischen Literaturkritik und Philosophie. Viele Literaturkritiker treten mit allem Nachdruck für die sehr verbreitete Meinung ein, derzufolge sich die Literaturkritik, um ihre Werturteile unmittelbar und unbbeeinflusst fällen zu können, vor allem vor Begriffen, Definitionen und Systemen, kurz vor allem, was dieser volkstümlichen Vorstellung nach den Charakter der Philosophie haben könnte, in acht nehmen sollte. Croce hat schon im Jahre 1918 in seinem Aufsatz »Literaturkritik als Philosophie« diesen Kritikern präzise und logisch überzeugend geantwortet. Trotzdem bin ich aber der Meinung, daß er hier und besonders in seinen weiteren Schlußfolgerungen das Gebiet der Philosophie, beziehungsweise der auf ihr fußenden Kritik auf ein begriffliches, rationales Denken eingengt hat und dadurch eine transzendente Kritik seiner eigenen Kritik an solchen antiphilosophischen Kritiken ermöglicht hat. Croce schreibt: »... Kritik heißt Urteil, das Urteil setzt das Kriterium der Beurteilung voraus, das Kriterium der Beurteilung das begriffliche Denken, und das begriffliche Denken setzt ein Verhältnis zu anderen Begriffen voraus; und das Verhältnis der Begriffe ist letzten Endes ein System oder die Philosophie«. Croces Hervorhebung des Bedürfnisses nach rationalen Begriffen oder Kriterien, oder mit anderen Worten, diese ein wenig allgemeinverständlich vereinfachte Logik, die, wenn es sich um die Wissenschaft handelt, nur auf Begriffen insistiert, birgt zweifellos in sich die Gefahr einer Beschränkung der Literaturkritik auf eine starre, kalte, inerte, ja sogar triviale Feststellung bestimmter begrifflicher Kriterien und Koordinaten, denen dann fast in der Regel der gesamte unermessliche innere Reichtum oder das feine zarte Gewebe eines literarischen Werkes entgeht. Die Literaturkritik kann wirklich nicht – wenn sie der Literatur nicht nur einfach passiv folgen will, sondern wenn sie auch selbst selbstständige Schöpfung sein will – auf die bloße Analyse des Begrifflichen, Gedanklichen, Kategorien zurückgeführten werden, weil auf diese Weise aus ihr nicht nur die gesamte Sphäre des Gefühlsmäßigen, Intuitiven oder Imaginativen ausgeschlossen wäre, sondern auch die Fähigkeit, die Beobachtungsgabe, die oft ohne begriffliches Rüstzeug zu einem bestimmten geistigen Zustand führt, der in das allgemeine Wesen und die einzelnen Phänomene des künstlerischen Schöpfungstums tiefer und existentieller eindringen kann. Selbstverständlich dürfte auch der Begriff der Philosophie oder Ästhetik nicht – und die ganze Geschichte der Philosophie spricht eigentlich davon, daß das nicht nur ein faktischer Mißverständnis sondern auch eine Verfälschung wäre – einzig auf das rationale Denken beschränkt werden, das ein präzises, wissenschaftliches Kriterium voraussetzt und unter das angeblich auch jedes Konzept der Literaturkritik subsumiert werden muß.

Wir wollen aber versuchen, die Frage anders zu stellen: Ist es nicht Aufgabe des Literaturkritikers, der sich unvoreingenommen mit einem Werk zu befassen wünscht, zumindest sich selbst eine Reihe anderer,

viel entscheidenderer Fragen zu stellen? Zum Beispiel: Warum er sich mit dem literarischen Werk befassen will, was er will, aufgrund wessen er sich mit Kritik befaßt, warum er überhaupt in der Öffentlichkeit spricht, was der Sinn seines theoretischen Tuns ist, was er als die Quelle des Künstlerischen ansieht, ob er sich selbst, seine Werte und Werturteile in Frage stellen muß, wenn er ein literarisches Werk bewertet? Er wird auch folgende Fragen nicht umgehen können: Welche sind die Voraussetzungen, die ihm ermöglichen, sich ohne Vorurteile und frei von den Fesseln der Tradition mit der Literatur zu befassen; was für theoretische, gedankliche Ziele und Methoden es ihm ermöglichen nicht konfus, oder inkonsequent zu sein? Was überhaupt für den Kritiker das Verhältnis zur Literatur bedeutet? Ob dieses Verhältnis durch die subjektiven Bestrebungen des Kritikers oder die sogenannten objektiven, im Werk enthaltenen Werte vorausbestimmt ist, ob es überhaupt objektive Werte gibt oder ob sie nur im Betrachter des Werkes begründet sind? Und schließlich und endlich eine der wesentlichen Fragen: hat nicht nur die Literaturkritik sondern auch die Literaturerzeugung überhaupt einen Sinn, – die obwohl immer in organischer Verbindung mit der Welt, zugleich als edle Auflehnung gegen den Alltag verwirklicht wird – wenn die Welt dadurch kein bißchen verändert wird, wenn sie auch weiterhin unter nicht-künstlerischen und nichthumanen Bedingungen lebt, wenn die allgemeine Verdinglichung und die technisch-wissenschaftliche Gleichschaltung jeden auch noch so bescheidenen Versuch eines authentischen Ausdrucks der Menschlichkeit überdeckt und erstickt? Heißt das nicht, diese Welt bestätigen und in ihren Koordinaten leben, sogar auch dann, wenn wir dieser Welt gegenüber eine kritische Stellungnahme haben? Das alles sind meiner Meinung nach Fragen, die ein ernster Literaturkritiker zumindest sich selbst stellen muß und all das sind zugleich Fragen, auf die auch die Philosophie eine Antwort zu geben bestrebt ist. Die Frage muß also anders gestellt werden: nicht ob es überhaupt eine Relation zwischen Literaturkritik und Philosophie gibt, sondern ob sie besteht, wenn es sich um eine bestimmte Philosophie handelt? Denn indem der Literaturkritiker auf die angeführten und noch eine Unzahl anderer Fragen eine Antwort sucht, wird er sich zwangsläufig für eine Philosophie oder Weltanschauung oder Denkweise als Voraussetzung für seine Arbeit entscheiden müssen, auch dann – was oft vorkommt – wenn er sich für einen ausgesprochen antiphilosophisch eingestellten Kritiker hält. Es ist uns allen sehr gut bekannt (manchmal haben wir es sogar mißbraucht), daß auch der Positivismus eine bestimmte Philosophie ist. Warum beharren wir aber auf irgendeiner Verbindung zwischen Literaturkritik und *marxistischer* Philosophie?

Denn, wenn man sagt marxistische Philosophie, dann hat man sofort die Vorstellung – auch wenn man von dem ein wenig simplifizierten Bild absieht, das unter den Begriff Marxismus das selbstherrliche Arbitrieren einer im Grunde primitivistischen, ökonomisch-deterministischen Doktrin subsumiert – man hat also doch eine, zwar etwas gemildetere Vorstellung eines politisierten und ideologisierten Konzepts, das nicht nur das Recht sondern sogar die ausschließliche Pflicht hat, auf die klassenbedingten, politischen, ideologischen Wurzeln aller

dem Anschein nach unabhängigen geistigen Erscheinungen hinzuweisen. Ist also nicht von einem Klischee die Rede, das in der Literatur alles andere hervorhebt nur nicht die Literatur selbst? Und warum wollen wir gerade das mit der Literaturkritik in Verbindung setzen? Sollten wir nicht lieber von solch einer Philosophie mit ihrer parteigebundenen Ausrichtung, politischen und politikantischen Belästigungen in Ruhe gelassen werden, um als Kritiker unsere Arbeit fachlich, unvoreingenommen und korrekt verrichten zu können?

Wenn aber schon, im Osten sowie im Westen, so oft behauptet wird, der Marxismus hätte ein unabwendbar und ausschließlich ideologisches und politisches Ziel, wenn der Marxismus einer im Grunde politisch-theoretischen Doktrin gleichgesetzt wird, und wenn immer wieder gesagt wird, daß unter seiner Lupe alles, sogar die Literatur und die Literaturkritik, einen doktrinär politischen Beiklang erhalte, dann möchte ich vor allem darauf hinweisen – was manche vielleicht absurd oder paradoxal anmuten wird – daß es meiner Meinung nach bis heute in der Geschichte des menschlichen Denkens keinen einzigen Denker gegeben hat, der so radikal an der Politik und der politischen Sphäre Kritik geübt hat wie Marx. Übrigens, er hat selbst das Wort Ideologie nur im negativen Sinne verwendet als Bezeichnung für ein deformiertes, pervertiertes und entfremdetes Bewußtsein. Es scheint mir, daß ein so umfassendes und tieferschürfendes Entmystifizieren der politischen Entfremdung, wie es Marx durchgeführt hat, überhaupt nirgends mehr in der philosophischen und soziologischen Literatur nicht nur seiner Zeit sondern auch später anzutreffen ist. Die politische Entfremdung ist in Marx' Augen die völlige und totale Entfremdung. Selbst »die Grenze der politischen Emanzipation erscheint zugleich darin, daß der Staat sich von einer Schranke befreien kann, ohne daß der Mensch *wirklich* von ihr frei wäre, daß der Staat ein Freistaat sein kann, ohne daß der Mensch ein freier Mensch wäre.«¹ Marx weist besonders darauf hin, daß auch der ausgebildete politische Staat (also jene Entwicklungsstufe der politischen Emanzipation, die in Wirklichkeit, in keinem der sogenannten sozialistischen Länder erreicht ist) seinem Wesen nach das generische Leben des Menschen im Gegensatz zu seinem materiellen Leben darstellt, also ein gespaltenes, entfremdetes Leben, »Wo der politische Staat seine wahre Ausbildung erreicht hat, führt der Mensch . . . ein doppeltes Leben . . . das Leben im *politischen Gemeinwesen*, worin er sich als *Gemeinwesen* gilt, und das Leben in der *bürgerlichen Gesellschaft*, worin er als Privatmensch tätig ist . . . Der politische Staat verhält sich ebenso spiritualistisch zur bürgerlichen Gesellschaft wie der Himmel zur Erde.«² Ja sogar die Religiosität gründet sich nach Marx' Meinung auf dem Dualismus, der immer wieder vom *politischen Staat* reproduziert wird: »Religiös sind die Glieder des politischen Staats durch den Dualismus zwischen dem individuellen und dem Gattungsleben, zwischen dem Leben der bürgerlichen Gesellschaft und dem politischen Leben, religiös, indem der Mensch sich zu dem seiner wirklichen Individualität jenseitigen Staatsleben als seinem wahren Leben verhält . . .«³ Marx,

¹ S. Marx: Zur Judenfrage, Ausgabe I. Fetscher, Frankfurt/M, 1966, Bd I, S. 37.

² Ibid., S. 39.

³ Ibid., S. 44.

dessen Meinung nach die politische Revolution die Revolution der bürgerlichen Gesellschaft ist⁴ und die Emanzipation des Menschen erst dann möglich ist, wenn er überhaupt »... die gesellschaftliche Kraft nicht mehr in der Gestalt der *politischen* Kraft von sich trennt«...⁵ so daß sich demzufolge erst dann auch »... die Kritik der Theologie in eine Kritik der Politik verwandelt...« Marx ist es also nicht bloß an der Kritik an einer bestimmten Politik gelegen, sondern an der Kritik der politischen Sphäre überhaupt als der entfremdeten Sphäre des menschlichen Daseins, weil durch das Politisieren des gesamten Lebens dieses Leben nicht nur gespalten sondern auch wesentlich verunstaltet und pervertiert wird. Der Begriff der Politik an sich, den Marx einer schonungslosen Kritik unterzieht, ist also ein viel weiterer Begriff als zum Beispiel die Politik gewisser Kreise oder gewisser Parteien, genauso wie Marx unter dem Begriff der bürgerlichen Gesellschaft nicht an eine bestimmte empirische geschichtliche Epoche denkt, sondern die gesamte, entmenschlichte, entfremdete, also politische Weise des Lebens und Wirkens versteht. Dem Begriff der bürgerlichen Gesellschaft können auch viele gesellschaftliche Formen gleichgesetzt werden, die verschiedene klingende demokratische und sozialistische Namen tragen, die aber unterhalb (und nicht wie gemeinhin angenommen wird oberhalb) der entwickelten kapitalistischen Welt rangieren. Die Rede ist von vielen sogenannten sozialistischen Ländern, in denen die Politik nicht einmal als bürgerliche Politik ausgestattet mit einigen klassischen Formen der formalen Freiheit erscheint, sondern als skrupellose Mißhandlung eines kleinlichen pragmatistischen tagespolitischen Politikantentum, dem sowohl die ideelle als auch die materielle Sphäre als bloßes Mittel zu dienen hätten. Diese Politik wird nämlich oft durch die Abschaffung auch der formalen *Freiheiten*, an Stelle der Abschaffung ihres *Formalismus*, auf einen Despotismus zurückgeführt, dem wahrscheinlich auch jene bürgerlichen Politikern des 19. Jahrhunderts verständnislos gegenüber würden, die Marx als preußische Kasernengeiste, Polizeikonfidenten oder liberale Schwätzer mit ewig griffbereiter Knute bezeichnet hat. Diese Verabsolutierung des Politischen oder gar Politikasterschen, innerhalb dessen ein Gedicht, ein Musikstück, ein literarischer Versuch oder eine philosophische Abhandlung politische Resolutionen hervorgerufen kann, Sitzungen des Komitees, bekannte »Postanovljenije«, Verfolgungen mit polizeilichen Methoden – all das weist auf eine solche Stufe des Totalitarismus des Politischen, der in der gesamten Geschichte noch nicht vorgekommen ist. Und das alles im Namen des Marxismus und zu seinem Ruhme, obwohl es mehr als plausibel ist, daß jede auch noch so unschuldige Übertragung der an sich verhaßten politischen Kriterien auf das künstlerische Schöpfertum, ein Urteilen aufgrund politischer Maßstäbe über den künstlerischen Wert eines Werkes, nicht nur den gesamten Marxschen Bestrebungen und Wollen fremd ist, sondern daß sich auch der ganze Sinn seines theoretischen, ja auch seines praktischen Wirkens diesem pragmatistisch politischen Anschauungen entschieden und sehr konsequent widersetzt.

⁴ Ibid., S. 51.

⁵ Ibid., S. 53.

Man könnte – ich glaube aber, daß es hier gar nicht nötig ist – eine Unzahl von Zitaten aus Marx' Werken anführen, die keine Marginalien sind sondern die Quintessenz seines revolutionären Gedankens darstellen, um festzustellen, in welchem Ausmaß die dogmatischen Literaturkritiker durch ihre politischen Predigten, die in Marx' Namen verfaßt waren, nicht nur die Marxschen ursprünglichen Tendenzen verfälscht haben, sondern gerade das getan haben, was Marx am radikalsten und leidenschaftlichsten kritisiert und negiert hat. Sie haben sich ihren ad absurdum verfälschten und für die eigenen Beamtenziele brauchbaren Marx geschaffen und ihn dann noch als unantastbares, alles seligmachendes versteinertes Dogma auf allen Gebieten angewandt, so auch auf dem Gebiet der Literaturkritik. Dieser Bodensatz ist – vielleicht mehr aus politischen denn aus theoretischen Gründen – nicht leicht wegzuspülen; das ist aber die erste Voraussetzung für jedes fruchtbare Gespräch über das Thema Literaturkritik und marxistische Philosophie. Da dieses Unterfangen zum Glück bereits vielerorts im Gange ist,⁶ und da eine gründlichere Bearbeitung dieses Thema die Grenzen des vorliegenden Vortrags sprengen würde, haben wir nur auf einige Elemente der groben Verfälschung der Marxschen Absichten in Bezug auf die politisierte Ideologie hingewiesen, also auf jene Falsifikate, die heute leider viel öfter in den Schriften der sogenannten marxistischen als der sogenannten bürgerlichen Theoretiker zu finden sind.

Wir wollen also von jenen primitiven, dogmatischen »marxistischen« Kritikern absehen, die irgendwelche fertigen, ein für allemal festgelegten pseudomarxistischen ideellen politischen Schemata deduktiv auf die Literaturkritik anwenden, applizieren wollen. Ich bin aber der Überzeugung daß auch jene Kritiker einer authentischen marxistischen Kritik unterzogen werden sollten, die zwar auf bestimmten Sondergebieten Resultate erzielt haben, wie beispielsweise Plehanov, Lukács und einige andere, die jedoch den sogenannten marxistischen Zugang zum Kunstwerk hauptsächlich nur auf ein einziges, und zwar unwesentliches Element der Deutung von Kunstwerken beschränkt haben.

Falls nämlich unter Marxismus ein spezifischer Ökonomismus oder Soziologismus verstanden wird, dann kann selbstverständlich nur eine soziale Kunstkritik als eine marxistische bezeichnet werden, oder wie das meistens ausgedrückt wird, die Erläuterung der ökonomischen Grundlage, der materiellen Determinanten, was an sich schon den gesamten »Überbau« erklären wird. Ich bin aber fest davon überzeugt, daß das kein Marxismus ist, oder um mich genauer auszudrücken, er könnte und sollte das auch seiner wesentlichen Ausrichtung und seiner ganzen geistigen Orientierung nach nicht sein. Dasjenige, was mir als das Wertvollste, größte im Marxismus und im Werk von Marx selbst erscheint und was sich eben jetzt auch als das Wirksamste erweist, ist die entschiedene Negation eines solchen automatischen Determinismus; das ist die völlige schöpferische Befreiung der Persönlichkeit bis

⁶ Neben zahlreichen einzelnen schöpferischen marxistischen Philosophen (Bloch, Sartre u. a.) sollten auf dieses Problem hin auch fünf Jahrgänge der Zeitschrift *Praxis* durchgesehen werden.

zu dem Punkte, daß sie als autonome Persönlichkeit imstande ist, aufgrund eines nonkonformistischen Verhältnisses zu allem, was sie umgibt demzufolge auch zum Kunstwerk, ihre persönliche Stellungnahme und ihr wahres durch nichts Äußeres, auch nicht durch eine nicht-künstlerische Stellungnahme zum Kunstwerk, persönliches Verhältnis auszudrücken. Heute ist es übrigens doch mehr oder weniger bekannt, daß eine der wesentlichen Komponenten des Marxismus eben die Forderung nach der vollen Befreiung und Desalienierung der Persönlichkeit ist. Wie könnten wir uns dann auf irgendeine Weise damit abfinden, daß alles, was bis jetzt unter diesem Titel in der Kritik proklamiert wurde, als Marxismus bezeichnet wird! Diese einseitige Soziologisierung aller Literaturprobleme ist jedoch nicht – und darauf muß besonders hingewiesen werden – für ein bestimmtes Konzept des Marxismus so unschuldig und unwichtig. Was heißt denn eigentlich die soziologistische, beziehungsweise ökonomisch-deterministische Interpretation des Marxismus? Vor allem bedeutet das, daß der gesamte sogenannte Überbau (und hier ist in erster Linie die Kultur gemeint) für den Marxismus nicht wichtig sei und es auch nicht sein könne, daß das vielmehr eine periphere, nebensächliche Begleiterscheinung sei, und daß demgemäß beispielsweise die Literatur, die – zugegeben – ebenfalls etwas Schönes und Ergötzliches für die Freizeit sei, im Wesentlichen eben nur etwas akzidentelles, für das Leben unwichtiges, für die grundlegenden materiellen Verhältnisse, also für die Determinanten des gesamten Lebens etwas mehr oder minder Nebensächliches darstelle, so daß sich auch die Kritik, die nur diesen Bereich kritisiert (und nicht wie es sein sollte, die soziologischen und ökonomischen Gesetzmäßigkeiten, die diese Sphäre bedingen eo ipso günstigstenfalls auf einem Nebengleis befinde, da sie ja etwas problematisierte, was kein echtes Problem sei. Sie befasse sich ex professo mit einem Teilgebiet, einer Sphäre, die diese Welt und dieses Leben nicht wirklich erschüttern können, auf sie keinen Einfluß ausüben und sie wesentlich nicht verändern könne. Deshalb ist die Kultur eigentlich (obwohl das die öffentlich zugegeben werden wird) in den Augen einer primitivistischen Mentalität, die zwangsläufig, sozusagen ihrem Habitus nach das Gebiet des Überbaus negieren muß, ein müßiges Spiel mit etwas an sich Unselbständigen, etwas Verachtungswürdigem, Bedauernswürdigem, etwas für ernsthafte materielle Fragen unwichtiges. Sowohl die Literaten als auch die Literaturkritiker könnten zwar eine nette Ausschmückung bilden, könnten als Beweis dienen, daß ein bestimmtes Kulturklima bestehe, daß auch wir Mächtigen uns um die ohnmächtige Kultur kümmern, ja daß wir sogar bestimmte Politiker für sie »verantwortlich« machen. aber dieses ganze literarische Pöbel war nie ein entscheidender Faktor, und wird es auch nie sein. Wenn man also bei einem solchen starren, nichtdialektischen Schema des Verhältnisses zwischen Basis und Überbau bleibt, dann ist es im Prinzip nicht wesentlich (für das Schicksal von Einzelpersonen allerdings im höchsten Maße), ob das mit Hilfe des bestialen Zdanovsystems des offenkundigen Diktats durchgeführt wird oder auf etwas verfeinerte Art mittels Überzeugung. Predigten, Vorladungen bestimmter Kulturarbeiter zu Konsultationen, die sich die vom politischen Zentrum gesetzten Thesen anzueignen und sie

»selbständig auszuarbeiten« haben. Im Prinzip sind sowohl Grund als auch Folge meistens die gleichen: die wahren Entscheidungen werden materiellen gesellschaftlichen Fortschritt kümmern, müssen, also ganz wenigen Auserwählten, denen die Ehre zuteil wurde, den Politikern etwas sagen zu dürfen, nicht zugelassen sind. Die Politiker, beziehungsweise diejenigen, die sich der eigenen Ansicht nach um den materiellen gesellschaftlichen Fortschritt kümmern, müssen also aufgrund ihrer Position und aus Sorge um das Wesentliche, um die Basis, immer wieder auch Entscheidungen auf dem Gebiet der Kultur, Literatur, ja auch der Literaturkritik treffen, ihr eine Richtung geben, sie an der Hand führen, damit sie nicht von dem durch die Interessensphäre der Realität bestimmten Kurs abweiche. Diese Politiker zwar von Natur aus wohlwollend und freigigig von ihrem Überfluß erteilen ein wenig Selbstständigkeit auch den Kulturarbeitern, aber solche wohlwollenden Geschenke können nur zu schablonhaften und blutleeren Produkten führen, schon aus dem Grunde, weil ihr Bereich durch eine, wesentlich andere entscheidende Sphäre begrenzt, beschränkt ist. So kommt es, daß sich eigentlich der Marxismus im allgemeinen – von allem Anfang an getragen von einem essentiell humanen Antrieb – wenn er auf dem Gebiet der Kultur als Oekonomismus interpretiert wird – in einen direkten Antihumanismus verwandelt, in dessen Rahmen an die Menschen das Maßstab der Dinge und der nutzbringenden Verwendbarkeit angelegt wird. Die Literaturkritik wird in diesem Soziologismus und Politizismus also entweder auf die Erforschung des materiellen Ursprungs der Literatur zurückgeführt oder sie wird zu einem Zeitvertreib der Professoren, zum Ästhetisieren der Träumer, der *L'art-pour-l'artisten*, derjenigen, die nicht einmal für das reale Dasein, geschweige denn für die echte Wissenschaft etwas bedeuten, deren Tätigkeit eine Zeitlang, besonders während der »liberaleren« Zeitabschnitte wohlwollend toleriert werden kann, der aber nie das Attribut oder der Habitus des vollen Ernstes beigemessen werden kann. Wenn bislang die sogenannte marxistische Kritik nur auf bestimmte soziale Momente der Kunst, auf eine sichtbare oder weniger sichtbare Tendenz einseitig hingewiesen hat, dann stellt sich die entscheidende Frage, ob jene Literaturkritik als marxistisch bezeichnet werden kann, die zwei Sphären, die ästhetische und die soziologische, miteinander vertauscht und verwechselt und die der Meinung ist, daß der Marxismus endgültig auf eine Analyse oder Verständnis und Erläuterung einer bestimmten gesellschaftlichen Komponente des Kunstwerkes zurückgeführt werden kann. Wenn der Marxismus wirklich sein ganzes Konzept nur auf dem eben erwähnten basieren würde, wäre er nicht nur wirklich arm, trocken und unoriginell, sondern vor allem auch ziemlich konfus. Dann brauchte der Marxismus auch auf dem Gebiet der Philosophie ebenfalls nur die sozialen Komponenten einer bestimmten Philosophie erklären und schon wären allein dadurch alle philosophischen Probleme der einzelnen Denker erläutert. Und darüber hat sich auf sehr geistreiche Art sogar Plechanov lustig gemacht – man müßte wenigstens seine »Grundlegenden Probleme des Marxismus« kennen – Plechanov, der sonst auch selbst oft in einen Soziologismus verfiel, um von der Tatsache, wie fremd so ein Vorgehen Marx war, ganz zu schweigen. Und

auch Engels, der in dieser Frage von Marx abweichende Ansichten hat, weil sein gesamtes Denken viel mehr naturwissenschaftlich-materialistisch ausgerichtet ist, vertritt, die Meinung, derzufolge das ökonomische Moment das einzig bestimmende sei, »eine abstrakte, absurde Phrase die völlig nichtssagend sei« (Brief von F. Engels and J. Bloch vom 21. Februar 1890). Vielleicht bedarf es heute keiner besonderer Beweise mehr, daß der marxistische Zutritt nicht nur zur Kunst sondern auch zur gesamten geistigen und geschichtlichen Wirklichkeit wesentlich ein anderer ist; als es ein simplizistischer Oekonomismus je sein könnte, der in den Köpfen einiger bedeutender westlicher Theoretiker noch bis vor kurzem mit dem Marxismus identifiziert wurde, während sich im Osten solche Interpretationen auch weiterhin unaufhaltsam und massenhaft vermehren.

Zugleich muß man aber auch Verständnis aufbringen für die Skepsis oder gar Ironie, mit der manche selbst dem Terminus Marxismus begegnen, weil diese Skepsis wirklich durch die vielen Formen desjenigen, was in diesem Zeichen veröffentlicht wurde und auch heute noch veröffentlicht wird, begründet ist. Aber wenn bei uns, und ganz besonders in der westlichen Welt, immer öfter davon die Rede ist, daß ein anderes philosophisches oder ästhetisches oder gar antiphilosophisches Konzept der Kritik viel wertvoller sei als der Marxismus (in letzter Zeit zum Beispiel der Strukturalismus), dann muß man sehen und vergleichen wieviele verdeckte oder gar proklamierte Rezepte und Denkschemata, die in dieser Kritik explizite oder implizite enthalten sind und die ein offenes, unmittelbares, schöpferisches, kritisches Verhältnis zur Literatur vereiteln. Man müßte einsehen, in welchem Maße der zeitgenössische antidogmatische Marxismus, so wie er und heute schon aus dem Werk vieler Denker entgegenwächst, zur Denkweise geworden ist, die, indem sie mit den alten und ihren eigenen seinerzeitigen Vorurteilen sehr radikal aufräumt, sich gegen alle starren, hypostasierten Konzepte und Formeln richtet. Es scheint mir, daß wir gerade auf diesem Wege einer offenen schonungslosen und prinzipiellen Kritik und kritischen Stellungnahme allem gegenüber, also einer Kritik die keine Tabus kennt zu einem Resultat kommen würden: in der Hinsicht zeigt sich schon heute der Marxismus konsequenter, klarer und schärfer als eine große Zahl anderer Konzeptionen, radikaler zum Beispiel als der Strukturalismus und eine ganze Reihe anderer Philosophien, die heutzutage in ganz Europa große Mode sind.

Was verstehen wir nun wirklich unter Marxismus, beziehungsweise marxistischer Literaturkritik? Wenn jemand das, was der Marxismus in der Kritik aussagen sollte (und was er im allgemeinen auf dem Gebiet der Literatur noch nicht getan hat), ausschließlich auf eine Ausarbeitung oder Vervollständigung (was meistens eine Verwässerung bedeutet) dessen zurückführen wollte, was zeitweilig die Klassiker des Marxismus über einen Schriftsteller gesagt haben, was jemand bei der Lektüre von Balzac notiert hat oder wie Marx die griechischen Kulturdenkmäler bewundert hat – dann muß völlig klar und unmißverständlich gesagt werden, daß über Balzac und die griechische Kunst viele oft Treffenderes und Tiefschürfenderes gesagt haben als beispielsweise Marx, von Lenin ganz zu schweigen. Eine Auswahl

solcher »schöner« Stellen und Aphorismen kann nicht einmal eine erste Prämisse sein, die unmittelbar anregen würde, uns die Grundlagen einer marxistischen Kritik zu erarbeiten. Aus diesen aus dem allgemeinen Kontext gelösten Sätzen, aus Randbemerkungen über einzelne Künstler – die manchmal auch materiell ungenau und naiv sind – und solche Versuche sind in der Tat genauso zahlreich wie tragikomisch – eine allgemeingültige marxistische oder ästhetische Kritik ableiten zu wollen – wäre nachgerade lächerlich.

Vielleicht mag das abstrakt, gesucht oder dem Sinn und den Aufgaben der Literaturkritik nicht angemessen scheinen, aber ich bin doch der Meinung, daß die philosophischen oder besser transphilosophischen Fundamente des Marxschen Gedankens viel konkreter und adäquater zur Erleuchtung des künstlerischen in der Kunst dienen können als alle seine sogenannten positiven, konkreten Äußerungen über einzelne Kunstwerke. Marx' grundlegende Bestrebungen, den Menschen zu vermenschlichen, die wirklichen menschlichen Möglichkeiten neu zu bewerten, die Philosophie, wie auch das Schöpferische in einer neuen schöpferischen und menschlichen Atmosphäre zu verwirklichen, jenen Gedanken, der die Menschen von dem unumgänglichen tierischen, den Uebergang aus dem animalischen Reich der Notwendigkeit in das menschliche Reich der Freiheit, also der Vorgeschichte in die Geschichte zu ermöglichen, die Rehabilitierung des Subjektiven vor der amorphen, statischen Objektivität zu bewerkstelligen, all das ist für den marxistischen Sinn der Bestimmung eines Kunstwerkes viel entscheidender als es alle Marxschen Erklärungen oder seine Bewertungen einzelner Künstler zusammengenommen sind. Das Marxsche und marxistische schöpferische Konzept bei einigen von seinen authentischen Nachfolger bietet in der Tat, als eine Art Prolegomena einer neuen Vision der Welt und des Menschen, Anregungen für wirklich freie, nichtsimulierte menschliche Entscheidungen in dem Bereich des Künstlerischen. In diesem Kontext sollten wir uns überlegen, was eigentlich Marx damit gemeint hat, als er an einer Stelle⁷ (die ich als die genialste, leider aber als eine sehr wenig bekannte, bezeichnen möchte), der These Ausdruck verliehen hat, daß man beginnen sollte, künstlerisch zu leben. Die Welt des Menschen ist nämlich nicht deshalb für den Menschen da, damit sie schön geschmückt werde durch irgendwelche geschickten Berufsdekorateure, und daß andererseits das Werk und die Arbeit des Menschen, das heißt das Leben des Menschen, dieser Welt fremd, nichtschöpferisch bleibt, daß der Mensch auch weiterhin in einem Klima vegetiert, in dem sich als Ergebnis ständiger Konzessionen an alles und alle auch das menschliche Erzeugnis in ein bloßes Ding verwandelt, in etwas, was den Menschen beherrscht, in einen politischen Mechanismus der Manipulation oder aber eine Geschäftswelt, in der der Mensch verloren ist in seiner eigenen Ergebenheit und dem Dienst an anderen, dem Massenhaften, dem Standard, dem Nichteigenen und deshalb Mächtigeren. Gerade jene Literatur und Literaturkritik, die auf der Marxschen Forderung nach der Freiheit des einzelnen fußt (die erst auf diesem Wege auch eine freie Gesellschaft bilden kann), muß auf die imperativische Notwen-

⁷ In »Grundrisse der Kritik des politischen Ökonomie«.

digkeit der Rückkehr zur so oft unterdrückten und doch nie zerstörten menschlichen individuellen Intimität hinweisen. In einer Zeit, da die Standardideologien das ideelle Vacuum füllen sollen, in einer Zeit, in der immer mehr Leute das gleiche denken und in der die administrativen Planer sogar die Entwicklung der Kunst und die literarische Produktion planen, sprühen gerade aus dieser menschlichen Intimität Funken der nichtunterdrückten Eigenheit, Funken der authentischen Literatur. Die Literatur und die Literaturkritik rehabilitiert solcherart die menschliche Personalität, kündigt dem Menschlichen die Möglichkeit an, als eigenständiges und selbstbewußtes Wesen in dieser Zeit, in der es immer weniger Zeit für die wahre menschliche Zeit gibt, das Wort zu ergreifen, um trotz der allgemein angenommenen Normen als Mensch zu sprechen, der sich seines elementaren Rechts auf sein Wert, sein Erlebnis, seine Intimsphäre, seine Mühsal, seine Einsamkeit, seine Liebe, ja auch seine Verirrungen bewußt ist. Das heißt eigentlich anfangen, künstlerisch zu leben, das heißt ohne tierische Dressur leben, ohne verdinglichte Normen, nichtgeplant, frei, schöpferisch, einfach menschlich zu leben.

Deshalb kann das wesentliche Problem der Kunst weder aus seelsorgerischen Ratschlägen, wie geschrieben werden sollte, noch aus partei-politischen Anweisungen, wie die Kunst aussehen sollte, bestehen; diese Frage befindet sich vielmehr nicht einmal in der Sphäre irgendwelcher äußerer Bedingungen oder gesellschaftlicher Annehmlichkeiten oder pädagogischer Mittel oder Tagesbedürfnisse, sondern das ist das Problem des menschlichen Lebens als des primären Verhältnisses des Menschen zur Welt. Alle sogenannten literaturkritischen Ratschläge und Verordnungen sowie allgemeine erzieherisch-bildenden, kulturpädagogischen Mittel und Rahmen hören nämlich dort auf, wo der Mensch erst beginnt, als Wesen, das sich selbst konstituiert in seiner schöpferischen Tat, als etwas, was offen ist, was seinem Wesen nach eine Fahrt ins Unbekannte ist, was nicht gesetzt und nicht gegeben ist, sondern ein Entdecken und deshalb zugleich eine Herstellung der eigenen Welt als der wirklich freien Welt ist. Deshalb ist auch das Leben Literatur, die nicht nur ein Leben der Formen sondern auch eine Form des Lebens ist, nicht nur eine bloß periphere Frage der objektiven und nicht voreingenommenen Fachleute der Literaturkritik, sondern es ist eine Frage nach der Möglichkeit des authentischen, nichtsimulierten Lebens überhaupt. Daß sich das Leben als Kunstwerk konstituiert, das heißt als offenes Leben ohne Einschränkungen und Rahmen, als ständige Schöpfung und nicht als ein Sich-im-Kreisdrehen, nicht als fruchtlose Kontemplation, Korrektur von Fehlschlägen oder Machtlosigkeit und Angst vor Zukünftigem, nicht als Schablone des Vegetierens, sondern als Zerstörung von allem was die Spontaneität hemmt, also nicht als Palliativ oder Lebensersatz, sondern als das Leben selbst in seiner Ganzheit – das ist eine der Thesen, die Marx vor Augen schwebte und die ich als wesentliche erachte sowohl was die Kunst, beziehungsweise Literatur in ihrer Ganzheit anbelangt, als auch für die kritische Beurteilung der Literatur. Es scheint uns jedoch, daß diese Dimension des Marxschen Gedankens – die hier nur stichwortartig angedeutet werden konnte – fast keiner von den Literaturkritikern, die sich selbst als Marxisten

bezeichnen, nicht nur nicht methodisch verwertet haben, sondern daß sich ein Großteil der sogenannten Marxisten, solch einer Denkweise direkt und frontal widersetzt.

An dieser Stele sollte man meiner Meinung nach viele Literaturkritiker, die ein bestimmtes Bild des Marxismus in sich tragen, darauf aufmerksam machen, daß man den Marxismus in seinem wesentlichen Teil, wodurch er eben eine Neuerung im Vergleich mit anderen Philosophien seiner Zeit darstellt, nicht aus allgemeinen Schemata, versteinerten Skelletten, Konzepten, irgendwelchen definitiven Schlüssen oder fixierten theoretischen Prämissen ableiten kann (wie das leider oft getan wurde), um ihn dann erst auf etwas an sich Bestehendes, Tatsächliches, Faktischen anzuwenden, zu applizieren. Sogar ein Garaudy, der eine Zeitlang von der Notwendigkeit besessen war, sich an bestimmte Normen und Gesetzmäßigkeiten des dialektischen Materialismus halten zu müssen, aus denen dann auf deduktive Weise alles bewiesen werden kann und die Richtigkeit oder Unrichtigkeit eines bestimmten Phänomens beurteilt werden kann, hat in dem Buch *D'un réalisme sans rivage* geschrieben: »Genauso wie man den Wert einer wissenschaftlichen Forschung nicht von den bereits bekannten Gesetzen der Dialektik ausgehend beurteilen kann, kann man auch den Wert eines Kunstschaffens nicht beurteilen, wenn man mit Kriterien, die aus bereits bestehenden Werken gewonnen sind, arbeitet«. Aber auch Garaudy und viele andere marxistischen Kritiker des Apriorismus und seiner deduktiven Anwendung sehen nicht immer ganz klar, daß sich dieser pseudomarxistische Standpunkt auf der Gleichsetzung des Marxismus mit der Abbildtheorie gründet und in dieser theoretisch verwurzelt ist.

In dem Fundament der Abbildtheorie befindet sich nämlich die Voraussetzung, daß der Mensch, beziehungsweise sein Werk – eine mehr oder minder gelungene, mehr oder weniger subjektive oder objektive – aber eben immer eine *Widerspiegelung* der Wirklichkeit, der Faktizität, der tatsächlichen, an sich bestehenden Welt sei. Alles, was einen Erkenntniswert oder einen künstlerischen Wert habe, gründe diesen Wert auf eine adäquaten Widerspielung, Abbildung jener materiellen Welt, die von dem Subjekt der Erkenntnis völlig unabhängig sei. Ein Ich erkenne ein an sich bestehendes Nicht-Ich, indem es dieses Nicht-Ich als einzige Quelle und einzige Möglichkeit der eigenen Erkenntnis auffasse. Das Objekt werde nicht zum Ich, sondern die Welt das Ich. Weder Literatur noch Kunst könnten dieser allgemeinen Gesetzmäßigkeit entgehen, so daß es logischerweise die Aufgabe der Literatur sei, diese Wirklichkeit möglichst adäquat abzubilden, aufzuzeichnen, zu memorieren und dann zu reproduzieren. Der Literaturkritiker sei demzufolge berufen, aufgrund dieses Schlüssels den Grad dieser Adäquation zu messen, das heißt letzten Endes, wie und in welchem Maße die Literatur diese Welt abbilde, in welchem Maße sie ihr die wirklichen, um sie so zu nennen, progressiven Strömungen ablausche und in welchem Maß sie dann richtig, treu, angemessen diese Strömungen in eine literarische Form bringe. Selbstverständlich bedeutet in diesem Verhältnis für die Literatur die künstlerische Sphäre des Literarischen eigentlich nichts, weil sie ja

immer nur Abbild, Schatten des Wirklichen ist. Deshalb muß die Aesthetik für die Soziologie der Kunst eingetauscht werden, wobei es sich bei dieser letztgenannten Disziplin nicht um ein wirkliches Erforschen von gesellschaftlichen Wurzeln bestimmter literarischer Phänomene handelt, sondern um eine ideologisierte gesellschaftliche Kritik, die ein bestimmtes fixiertes Modell der Gesellschaft vor Augen hat als das absolut beste, und dann danach und in seinem Dienste auch den Wert aller Sphären sowohl der Wirtschaft als auch der Biologie, der Astronautik als auch der Literatur oder beispielsweise der Musik pragmatistisch beurteilt.

Die Welt des Menschen, die einzige wirkliche Welt, ist jedoch weder gegeben noch gesetzt, fertig oder beendet; das heißt, daß sie für den Menschen nicht einfach präsent ist, so daß sie auch nicht von der Kunst einfach widerspiegelt oder abgebildet werden kann. Ein Künstler kann also nicht eine Wirklichkeit, die schon für ihn sowie für sein Werk fertig wäre, aber ohne ihn geschaffen, kopieren oder illustrieren, und noch weniger kann ein Literaturkritiker den Grad dieses Abbildens messen oder bewerten. Solch eine Wirklichkeit ist kein Kriterium, keine Demarkationslinie, innerhalb deren sich sowohl die Literatur als auch die Literaturkritik im Namen eines moralisierenden oder pseudophilosophischen sogenannten materialistischen Prinzips züchtig und bigott bewegen sollte. Und der Schriftsteller ist nicht einfach ein Kriegsberichterstatter noch ist der Kritiker der Kommentator dieses Berichtes: sowohl der eine als auch der andere sind Kämpfer, geschichtliche Anreger eines Kampfes für den Menschen, der sich mit der Gegebenheit nicht abfinden will, sie sind Kämpfer, die für diese Schlacht auch die historische Verantwortung zu tragen haben. Literarische Werke sind Herausforderungen, die eine bloß formal-kritische oder kultur-historische Verfolgung und Erläuterung nicht zulassen, ja nicht einmal eine bloße Bewertung, sondern es sind Anregungen, mit denen sich der Kritiker in einen schöpferischen Kampf einläßt, genauso wie auch der Schriftsteller seine Werke mühsam schaffen mußte, im Kampf mit sich selbst und der ganzen Welt. Denn der Künstler ist immer und in erster Linie ein Kämpfer für das Leben im weitesten Sinne des Wortes. Es ist eine neuzeitliche Vision des Lebens und des Kampfes für das Menschliche, daß auch die Dinge durch den Menschen subjektiv zu sprechen beginnen. Nur so können zwei einander fremde, einander abstoßende Welten zu einer einzigen werden: die Welt und der Mensch verwandeln sich in die vermenschlichte Welt. Als künstlerische Negation des bloßen Daseins und des Vegetierens, der Aussöhnung der Faktizität, als »Ohrfeigen dem Bestehen« (Camus) schafft das literarische Werk an sich eine neue Position und eine neue Realität, eine Veränderung, die die Abgestandenheit aufwirbelt, einen neuen Sinn des menschlichen Daseins. In der schöpferischen Sinnggebung dieses neuen Sinnes, der in der wahren Literatur immanent enthalten ist, und nicht als bloße Begleiterscheinung, nicht als Fachdisziplin, die die literarischen, an sich abgetrennten Qualitäten wissenschaftlich und partial oder ihre Adäquation der Wirklichkeit gegenüber mißt, liegt der Sinn auch jener Literaturkritik, die sich immer mit vollem Ernst die Frage stellen muß, warum, in wessen Namen, aus welcher menschlichen Dimension, aus welchen

eigenen Möglichkeiten und Bestrebungen heraus sie diese schöpferische Arbeit der Sinngebung des Sinnes im literarischen Werk beginnt. Wenn wir sagen »Sinngebung« des Werkes, dann verstehen wir darunter selbstverständlich nicht eine rationale Deutung von Einzelheiten oder eine globale Antwort auf die Gesamtheit der Fragen, die einem Schriftsteller seine Zeit oder seine Kultur, die familiäre, religiöse oder gesellschaftliche Umgebung, seine persönliche Situation, seine psychologischen Interessen, seine persönliche Unruhe oder überhaupt die Totalität seines generischen oder individuellen Lebens stellt. Das Leben der Literatur, das von der Kritik beleuchtet werden soll, ist etwas anderes als die Summe der Bedingungen, aufgrund derer diese Literatur entstehen konnte, und demzufolge ist jede soziologische oder psychosozilogische Kritik selbstverständlich unzulänglich. Dabei ist es aber in einem ziemlich hohen Maße unwichtig, was für eine literaturkritischen Methode im engeren Sinne wir uns bedienen. Man kann jedoch kaum die Tatsache negieren, daß die Literaturkritik eine spezifische Literatur über die Literatur ist, d. h. daß sie im Grunde ein schöpferisches Werk ist (also nicht nur ein Werk *über* das Schaffen), das seinen Gegenstand, seine Präokkupation in der Literatur findet, genauso wie die Literatur ihren Gegenstand in irgendetwas finden kann, was die menschliche Welt darstellt. Aber gerade deshalb bedeutet alles, was zu Routine und Manier wird, den Tod des kritischen Schöpfertums. Denn in dem Moment, wenn man in der Literaturkritik eine bestimmte Formel herzubeten beginnt, wenn man nach fixierten methodologischen Kanons zu arbeiten beginnt, setzt nicht nur eine Unfruchtbarkeit, Ueberaltung, Trägheit, Mangel an Inspiration ein, sondern das ist das Ende der Kritik als schöpferischen Kritik. Der wahre Kritiker schafft genauso wie der Literat seine eigenen Gesetze, das heißt er zerbricht alte Gesetzestafeln, er wird vom Mißtrauen gegen die eigenen, einst aufgebauten Schemata getragen, bereit auch das anzuzweifeln, an das er noch gestern fest geglaubt hat, und seine Inspiration ist in diesem Sinne unabhängig von allen Vorschriften, Stilanweisungen, ja auch von ideologischen Diktaten, von welcher immer politischen, philosophischen, soziologischen, psychosozilogischen oder literaturästhetischen Schule sie kommen mögen. Denn alles Schöpfertum ist immer zugleich eine Suche nach etwas Neuem, und das Neue kann, wenn es wirklich frisch und neu sein will, nicht in alte Rahmen gesteckt werden. In Konflikt zwischen Routine und Abenteuer ist der Kritiker, so lange er Schöpfer und nicht serienmäßiger Wiederkäufer ist, ein unverbesserlicher Abenteuerer. Es ist jedoch eine ganz andere Frage – und diese zwei Sphären dürfen nicht verwechselt werden – von was für einem Sinn dieses Abenteuerer, dieses Neue getragen wird, was die Intentionen dieses Suchens und Wollens sind, was also der gedankliche Hintergrund dieses freien Schöpfertums ist und in welchem Maße es sich da auf eigene ideelle Voraussetzungen basiert und sich von allem befreit hat, was es hemmt, beschränkt, was diese selbständige Kreation zensuriert. Das soll aber kein Pladoyer für eine individuell impressionistische Literaturkritik sein, die jeder Verpflichtung enthoben wäre, sich selbst die Frage nach dem ideellen, ja meinetwegen auch nach dem philosophischen Sinn dieses Schöpfertums zustellt. Denn ich bin der Meinung, daß der

Marxismus und demzufolge die marxistische Literaturkritik jenseits der subjektivistischen, nichtbegründeten Impression ist, die unverbindlich und oberflächlich mit Eindrücken arbeitet, die keine wirkliche Begründung hätten, daß die marxistische Kritik aber genausowenig eines Gerüsts festgelegter ideologischer Koordinaten bedarf, die nie abgerissen werden dürfen, und die jede stärkere Individualität zügeln würden, der andernfalls, um ein Abschreckungseffekt zu erzielen, meist das Attribut »anarchoid« beigefügt wird.

Auf das wahre Medium der literarischen Kunstwerks konzentriert, d. h. auf die menschliche Aufgeschlossenheit für alles Menschliche, sollte die marxistische Literaturkritik vor allem die Nichtbedingtheit durch die Elemente irgendeines Zwanges imperativisch fordern, die Nichtunterwerfung unter die Herrschaft des Geldes und der Nützlichkeit und ebensowenig unter die herrschenden, lebensfremden und demagogischen Ideen oder unter die Unantastbarkeit irgendeiner Autorität, die politischen Drohungen und Verdammungen, unter den Lärm, der schockieren soll, die Schemata der toten Tradition, unter Päpste und Parteien, die blauen Ideen, die sogenannte harte Wirklichkeit, kurz sie kann, wenn sie wirklich eine Literaturkritik, und zwar eine kritische sein will, keinen Respekt vor irgendetwas haben. Wenn diese Befreiung von allen Schranken als grundlegendes negatives Prinzip gerade die marxistische Literaturkritik in höchstem Maße in sich beinhalten sollte, dann ist es tragisch, das tragischste von allem, daß gerade sie in diesem Sinne weder marxistisch noch Literaturkritik ist.

Man könnte dem entgegenhalten: das sei nur ein negatives und völlig abstraktes Prinzip, die Zerstörung von Schranken könne noch nicht positiv irgendeine Literaturkritik konstituieren, und gerade die gesamte bisherige marxistische Kritik zeige nicht die geringste Neigung dazu, konsequent wenn auch nur dieses negative Prinzip durchzuführen. Wenn dem so ist, müssen wir auch die Frage stellen, ob bis auf den heutigen Tag unter den Tausenden und Abertausenden von Kritikern, die tagtäglich riesige Stöße von Aufsätzen, Essays und Analysen produzieren, nach einem Mechanismus der Manipulation, das sowohl die Literatur als auch sie selbst zu zermalmen droht und ungesunde zwischenmenschliche Beziehungen schafft, wenigstens dieses sogenannte negative Prinzip als *conditio sine qua non* einer jeden Kritik konsequent durchgeführt wurde. Ich fürchte, daß die Antwort mehr als entmutigend wäre. Ferner wäre noch zu betonen, daß die Negation von allem Negativen, das bewußt oder unbewußt die ungehemmte Aeußerung des Wollens und Denkens der Kritiker vereitelt, an sich nicht nur negativ ist. Zerstören bedeutet oftmals zugleich einen neuen Weg weisen, heißt eigentlich eher bauen als verbessern, flicken, die gebahnten Wege, deren Grundlagen schon sehr abgenutzt sind, beschönigen. Sogar auch dann, wenn man nicht weiß, was einen »Positives« auf dem anderen Ufer erwartet.

Suchen und in dieser Suche nach der eigenen künstlerischen Wahrheit leiden, keinen unaufrichtigen Lob singen, ist keine Nebensächlichkeit weder für den Schriftsteller noch für den Literaturkritiker. Aufrecht bleiben, in einer Zeit, in der schon viele in die Knie gegangen sind, bereit sein, sich der Unwahrheit zu widersetzen, den Zornaus-

brüchen, dem hysterischen Geschrei derjenigen, die in der Rolle von übermenschlichen Richtern nur Apologien und Schönfarberei verlangen, sich auch den eigenen kleinlichen alltäglichen Sorgen um die liebe Existenz prinzipiell zu widersetzen, auch dann noch, wenn man resigniert einsehen muß, daß es unmöglich ist, dieses Halali und diese andauernde Treibjagd zu bekämpfen, ist nicht immer leicht und einfach. Deshalb bin ich der Meinung, daß das nicht so oft von unseren und noch weniger von den ausländischen Facharbeitern ignoriert werden dürfte, von den Literaturspezialisten, wissenschaftlichen Experten, Korphäen der literaturkritischen Virtuosität und des Artismus, die über oder jenseits aller dieser in ihre Augen banalen Problemen stehen. Denn die Wahrheit will nicht immer mit einem Elektronenmikroskop gesucht werden, man kann sie manchmal auch mit bloßem Auge sehen, sie ist – wenn es jemandem wirklich an ihr gelegen ist – oft auch banal, aber deswegen nicht minder die Wahrheit. Denn, letzten Endes, was ist die Wahrheit – fragt sich Miroslav Krleža, kroatischer Schriftsteller und Literaturkritiker, der trotz einiger neueren politischen Diskreditierungsversuche beharrlich schon länger als fünfzig Jahre auf einem marxistischen und antidogmatischen Standpunkt steht. Und er selbst gibt die Antwort: »Die Wahrheit ist alles, was der Mensch fühlt, daß es nicht ratsam und nicht opportun ist auszusprechen, weil dieses ausgesprochene Wort nicht mit unseren kleinlichen, selbstsüchtigen momentanen Interessen übereinstimmt. Das ist die Wahrheit! Die Wahrheit ist, wenn ein Mensch das Bedürfnis fühlt, etwas zu sagen, was er vom Standpunkt seines persönlichen Vorteils besser und klüger und einsichtiger verschweigen würde, das ist die Wahrheit! Hat man überhaupt irgendeinen Nutzen von der ausgesprochenen Wahrheit? Nein, denn nach der Wahrheit sind schon seit Jahrhunderten Steckbriefe erlassen.« Wahrlich, »der Kampf gegen negative Erscheinungen der Bestialität in dem menschlichen Bewußtsein ist sehr oft aussichtslos, er kann den Menschen entmutigen, dauert aber jahrelang. Die Literatur hat aber ihre Fahnen nicht gesenkt noch sich auf Gedeih und Verderb der Bestialität und Dummheit ausgehändigt, trotz allem«.

In diesem Sinne darf auch der Marxismus in seiner Suche nach der Rehabilitierung des Schöpferischen und der Negation des Unmenschlichen nicht die weiße Fahne hissen, ohne Rücksicht darauf, wie und in welchem Maße er sowohl von seinen falschen Verfechtern mit despotischen Manieren als auch von seinen gut eingespielten und geschulten Kritikern kompromittiert wird. Der Nonkonformismus in jeder Kritik, so auch in der literarischen, ist zwar eine überwiegend negative Bestimmung, er ist aber zugleich eine Bezeichnung, die wir nicht leichthin »überspringen« dürften, weil uns dieser »Sprung« das Rückgrat brechen könnte und ohne Rückgrat sind wir zu gar keiner, nicht einmal zu einer streng fachlichen, verfeinerten oder sogenannten objektiven Kritik fähig. Ohne Rückgrat oder als diejenigen, die den lebenswichtigen Problemen aus dem Weg gehen, weil wir vor Zusammenstößen und Niederlagen Angst haben, sind wir immer, ohne Rücksicht auf die artistische Kunst und Sensibilität, nur Mediokritäten.

František Xaver Šalda, mit dem wir nicht immer übereinstimmen werden, dem aber ein aussergewöhnlicher Sinn und Begabung für Literaturkritik schwer abzusprechen ist – hielt das Charaktermäßige und Charakteristische als das Wichtigste für den Kritiker, das heißt, daß darin »etwas Positives« sein muß, damit das Werk »nicht die Folge der bloßen Machtlosigkeit und Schwäche, Gleichmütigkeit und Müdigkeit sei«. Diese »zugespitzte Individualität des Kritikers ist nur dann etwas Fruchtbare und Schönes, wenn sie die Folge »einer Sehnsucht nach Charakterreinheit, und nicht die Folge einer abgestumpften Beobachtungsgabe und seelischer Trägheit ist, die Folge eines bequemen Mittelwegs«. (F. Šalda: Essays über Literatur, S. 14). In diesem Sinne ist Šalda – der sich nie Marxist nannte – viel mehr Marxist als die Unzahl von Kritikern, die marxistische Blumen im Knopfloch tragen und in der Tasche ein Büchlein, das ihnen alle marxistischen Türen öffnet. Und viele, die sich ausdrücklich als Antimarxisten bezeichnen, sind in diesem Sinne – das mag vielen paradoxal erscheinen – dem Marxismus viel näher als viele von seinen orthodoxen Dienern.

Selbstverständlich kann die Kritik einer solchen Kritik oder überhaupt der marxistischen kritischen Position – auch aufgrund der kruzialen Idee des Marxismus – in keinem Sinne ein Tabu-Thema sein. Bei einer solchen Kritik dürfen wir aber doch nicht vergessen, – und das ist der Sinn der vorliegenden Thesen – daß wir, wenn wir diese soziologisierende Kritik oder die Abbildtheorie oder die ideologisierte Kritik oder das politische Kriterium der Bewertung oder aber das oft so abstoßende Katzbuckeln vor der Macht kritisieren, daß wir dann überhaupt nicht den Marxismus kritisieren. Das heißt nur – allerdings mühelos und mit sehr guten Erfolgchancen, weil das heute auch schon durchschnittliche Oberschüler erfolgreich tun können – gegen einen unmenschlichen, falschen, perversierten Marxismus ankämpfen, der sich auf unserem Planeten länger als hundert Jahre verbreitet, dem Tagesnutzen der Machthaber, Apologeten und Dogmatiker zum Ruhme. Dieser Marxismus unterscheidet sich übrigens nicht wesentlich von jenem Marxismus, den die strebsamen Stutzern des Antimarxismus als eigene Fiktion des »echten« Marxismus propagieren, um ihn dann tagtäglich, heldenhaft und spektakulär im Handumdrehen zu begraben.

INTERPRETATION DES MARXISMUS IM HOLLÄNDISCHEN KATECHISMUS

Branko Bošnjak

Zagreb

Der holländische Katechismus* ist im Wesentlichen eine populär-philosophisch-religiöse Betrachtungsweise der menschlichen Existenz überhaupt. Da gibt es keine Definition von Dogmen, noch das traditionelle Fordern nach dem absoluten Glauben. Es ist von vielen Lebenssituationen die Rede, aus denen sich verschiedene Ansichten vergleichen und es wird auf die Vision der eschatologischen Zukunft geschlossen, die trotzdem dominant bleibt, und dies ist letztlich im Wesentlichen der Inhalt des christlichen Glaubens. Nun trägt das Leben so viele Unterschiedlichkeiten in sich, daß es nicht möglich ist, immer fertige Vorschriften zu finden. Deshalb geht es darum, das Phänomen der Religion als das Dauerhafte des Menschen zu betrachten, und jeder wird das seinem Gewissen folgend lösen.

Heute ist die breite Öffentlichkeit durch verschiedene Publikationen über die Neuheit dieses Buches informiert, ebenso wie über die Bemerkungen, die seitens des Vatikan gemacht wurden. Hierbei handelt sich um unterschiedliche Auslegungen einzelner Dogmen, wie zum Beispiel: die Jungfräulichkeit der Mutter Gottes, die Lehre von der Erbsünde, der Eucharistie, den Engeln, der Unsterblichkeit der Seele, die Geburtregelung, sowie über die Verhältnisse des katholischen und des evangelischen Glaubens. Um diese sieben Punkte entstand ein Zwist, den Kommissionen von Theologen lösen sollen.

Für einen marxistischen Anhaltspunkt dem Phänomen der Religion gegenüber stellt der holländische Katechismus eine Neuheit dar, und zwar in dem Sinn, als man sich dem religiösen Leben in der Form eines offenen Gesprächs näherte mit allen jenen Fragen, denen sich der zeitgenössische Mensch gegenüber sieht. Sicherlich wird in den Antworten eine christliche Lösung geboten, aber nicht aufdringlich, sondern im Vergleich mit vielen anderen Auffassungen. Aufmerksam

* DE NIEUWE KATECHISMUS, Geloofsverklondiging voor volwassenen. 1966. Zitiert nach: Glaubens-Verkündigung für Erwachsene. Deutsche Ausgabe des Holländischen Katechismus: Dekker et Van Vegt N. V. Nijmegen - Utrecht, 1968.

werden auch andere Anschauungen miteinbezogen, aber dennoch wird suggeriert, daß der christliche Glauben besser sei. In einer solchen toleranten Form wird dieses ganze Thema offener und informirt, sogar mehr über den Sinn einer solchen Auffassung als die Darlegung von Dogmen, wie das in Katechismen schon praktiziert wird. *Der holländische Katechismus hat in seinem Wesen im Zugang zu allen Fragen eine philosophisch-existentielle Struktur.* So vergrößert sich das Interesse an all dem, was damit in Verbindung gesagt werden wird, und es stellt auch eine Neuheit dar, daß man das Buch lesen kann, bei jedem Kapitel beginnend, ohne das Ganze zu verlieren.

Wenn ein Zwist zwischen Theologen und der offiziellen Kirche und Autoren des Katechismus entstanden ist, so bedeutet das, daß sich hier selbstverständlich etwas neues ereignet, auch wenn es einen alten Namen, d. i. Katechismus trägt. Dem zeitgenössischen Menschen liegt es viel näher und erscheint es viel einfacher, wenn er selbst entscheiden kann, was er aus dem Bereich der Dogmen übernehmen will, ohne dennoch aufzuhören, an das wesentliche der Auslegung zu glauben, als sich streng an eine absolute Unterwürfigkeit zu binden. Gerade in dieser Freiheit, die die Autoren den Glauben gewähren sieht man das neue psychologische Verhältnis zum Phänomen der Religion überhaupt.

Nun auch neben den Bemerkungen seitens der Theologen gibt es im Katechismus Auslegungen, die eher einige Schwächen aus der kirchlichen Vergangenheit bemängeln, anstelle sie zu kritisieren. Zum Beispiel im Kapitel »Wozu Missionen?« wird über die Ausbreitung des Christentums unter die Völker, die einen anderen Glauben hatten, gesprochen. »Früher lag ein starkes Motiv zur Missions-Arbeit darin, daß die Heiden ohne die Wahrheit Christi für immer verloren sein werden. Heute aber sind wir eher davon überzeugt, daß wir einfach nicht wissen können, welchen Weg Gott mit jenen geht, die den Weg Jesu nicht kennengelernt haben. Über die ewige Errettung der Nichtchristen können wir sehr wenig sagen, und die Kirche ist in dieser Frage nicht ohne die Führung des Geistes Gottes heute ruhiger als früher«. Daß um jene, die nicht Christen waren, nur Angst bestand, daß ihre Seelen verloren wären, klingt nicht gerade überzeugend. Hier aber ist es nicht notwendig, das zu komentieren.

Der holländische Katechismus hat seine Leser auch über den Menschen Individualität verneint. Hier wird zunächst gesagt, daß lichen Praxis vor der marxistischen Praxis hervorheben, die dem Menschen Individualität verneint. Hier wird zunächst gesagt, daß der Marxismus bis heute in seinem *Credo* ausdrücklich feststellt, daß es einen Gott nicht gibt, und daß es schädlich ist für die Menschen, an Gott zu glauben. Wer sein Herz auf ein Absolutum richtet, »projiziert« einen Teil seiner selbst nach außen. Er verliert einen Teil seiner selbst und entfremdet sich. Danach wird folgender Text von Marx zitiert: »Die Religion ist das Seufzen der gequälten Schöpfung, die Seele einer herzlosen Welt und der Geist, der geistlosen Zuständen entspringt. Sie ist Opium des Volkes.«

Dem Katechismus folgend ist diese Lehre zu einer Zeit entstanden, da der Glauben (nur teilweise begriffen) tatsächlich viele Menschen dazu anhielt, sich für eine gerechtere Verteilung der Nahrung, der

Kleidung und der Wohnungen einzusetzen. »Deshalb ist dies eine dauernde Gewissensfrage für die Christen, was sie aus der Botschaft Jesu machen«.

»In der jüdisch-christlichen Welt entstanden, hat der Marxismus, obwohl er darauf absolut feindlich reagierte, Elemente dieser Welt übernommen. Zum Beispiel das Erwarten einer besseren Zukunft und die Anschauung, daß auch »der kleine Mensch« Träger der Erlösung sein könnte. Diese Elemente im Marxismus können für viele der Weg in ein neu belebtes Christentum sein.«

In diesem Sinn (so behaupten die Autoren des Katechnismus) dürfen wir den Marxismus nicht vielleicht nur als nachchristlich bezeichnen, sondern auch als vorchristlich. Auf dem Boden des Glaubens, in dem dieses Buch geschrieben ist, ist Jesus die Erfüllung von Gottes Wunsch an uns Menschen. Deshalb haben wir ein Weltbild, das nach ihm entstanden sind, Islam, Humanismus, Marxismus, ein unbewußtes Verlangen, ein herumirrendes Suchen nach seinem klaren und reinen Bild, das wir Christen so häufig verdunkeln«.

Von Marxismus ist noch im Kapitel »Über die Erlösung« die Rede. Hier wird gesagt, daß der Marxismus eine ganz bestimmte Art des abendländischen Humanismus ist, und das er eine ausgesprochene Lehre von der Erlösung sei, sowie daß es hier nicht ohne Bedeutung ist, daß Marx'Eltern Juden waren, also Angehörige eines Volkes, das noch immer auf den Messias wartet. Wie Buddha wurde auch Marx vom menschlichen Elend erschüttert. Zum Nachdenken reizte ihn das für Menschen unwürdige Elend des neuentstandenen Industrieproletariats in der ersten Hälfte des vergangenen Jahrhunderts. Im Katechnismus steht weiters geschrieben, daß Marx die Lösung nicht in der individuellen Beruhigung und in der Gefühlsfreiheit wie Buddha gesucht hat, auch nicht als Humanist im Verlangen, auch weiterhin Mensch zu sein. Im Gegenteil, Marx hat die Erlösung in einem ganzen bestimmten Geschichtsverlauf gesehen, besonders in der Rückkehr zum ursprünglichen Standpunkt dem Werk unserer Hände gegenüber. Früher, im Naturzustand, war der Mensch im Besitz seines Werkes. Der Mensch hat sein »sich selbst« in dieses Werk gelegt und sich in ihm verloren. Aber er behielt den Genuß und die Benutzung des Werkes, und damit auch sich selbst. Was das anlangt, hat er sich selbst nicht entfremdet. In der Kultur aber herrscht durch die Arbeitsteilung und Mechanisierung ein anderer Zustand. Hier gibt es Menschen, die mächtige Produktionsmittel besitzen, mithilfe derer andere arbeiten, und der Besitzer der Produktionsmittel wird immer reicher. Dinge, die er überhaupt nicht produziert hat, gehören ihm. Seine Eigenheit geht in die Dinge über, das sind die Verlängerungen seiner Persönlichkeit. Seine Persönlichkeit wird damit in einem gewissen Sinn zu einer fremden Sache. So wird er für die menschliche Eigenheit zum Fremden, er »entfremdet« sich. Und weiter: »Der ausgeübte Arbeiter entfremdet sich ebenso, und zwar auf viel schmerzlichere Weise. Er legt sich selbst in das Werk seiner Hände. Behielte er dieses Werk, so behielte er auch sich selbst. Er muß aber sein Werk verkaufen und erhält dafür ein geringeres Gehalt als es wert ist. So wird er entfremdet«. Anschließend wird darüber gesprochen, daß das Proletariat diesen Zustand nicht immer hinnehmen wird, es wird

eine Revolution beginnen, und es wird zur Diktatur des Proletariats kommen. Dann wird erneut der Naturzustand hergestellt sein, und es wird gearbeitet werden, wann Bedarf danach besteht. Danach wird ein Text aus den »Frühschriften« zitiert, in dem es heißt, daß in der kommunistischen Gesellschaft die Gesellschaft selbst die allgemeine Produktion regeln wird, und das wird mir ermöglichen, »heute dies, morgen jenes zu tun, am Morgen zu jagen, am Mittag zu fischen und am Abend Viehzucht zu betreiben, nach dem Essen zu kritisieren, und ohne jemals Jäger, Fischer, Hirte oder Kritiker zu werden gerade wie ich Lust habe«. Weiter sagen die Autoren des Katechismus, daß dieser Mensch sich nicht mit unwichtigen Dingen befassen wird (nach Leben und Tod und Gott zu fragen), sondern harmonisch und glücklich leben wird. *Also die Revolution ist eine neue Verkündigung.*

Dies verlangen das Gesetz und der Gang der Geschichte. »Der Kapitalist ist nicht schlecht aber er muß weg. Der Proletarier ist kein guter Mensch, kein Heiliger, aber er steht da wo Heil aufsprießt.« Die Autoren des Katechismus sehen in dieser Lehre einen völligen Geschichtsdeterminismus, und der einzelne ist wie eine Schachfigur die sich im Ganzen verliert.« Das »Ich« ist im Marxismus eigentlich nur eine Million Menschen durch eine Million geteilt«. Praktisch bedeutet das: Der Einzelne kann für das Ganze geopfert werden (was etwas anderes ist als die christliche Selbstaufopferung für das Ganze). Das ist erschreckend. Eine menschliche Gemeinschaft, die das Einzelwesen so wenig schätzt, es sogar zu opfern, zerstört sich selbst: niemand ist mehr sicher. Der Geschichtsverlauf kann fordern, daß jemand liquidiert werde. Der Geschichtsverlauf ist das Schicksal, dem im Marxismus niemand entgehen kann. Auch hier gilt: der Mensch ist nur Mensch. Wer soll ihn befreien? Der »Heilzustand?« Weiter wird davon gesprochen, daß nach 100 Jahren seither genau das Gegenteil von dem geschehen ist, was Marx über die Zukunft gesagt hat. Heute verringert sich der Unterschied zwischen Reichen und Armen. Und was ist mit dem Marxisten nach seinem Tod? Nacht. »Kann sich der Mensch so weit verändern, daß er diese Frage nie stellt?«

Dennoch liegt im Marxismus eine Art religiöser Impuls. Viele Themen sind der jüdisch-christlichen Offenbarung entnommen: »die heilige« Zukunft als Rückkehr zum Ursprünglichen; weiter die »Botschaft«, an die »geglaubt wird«; eine Partei als »das heilige Volk«, die »Idee« vom jetzt als der »Zeitfülle«; »ein leidender Erlöser«, (das Proletariat). Doch sind alle diese Themen durch einen soziologischen Inhalt ausgefüllt; sie geben keine Antwort auf »die letzten Fragen«; und es scheint, sagen die Autoren des Katechismus, als lösten der Marxismus und Kommunismus in keiner Weise die Alltagsprobleme. Hier ein Auszug: »Was aber sagt das Evangelium jenen, die noch nicht am Lebensstandard teilhaben, der im Wachsen ist, und keinen Anteil an der Vermenschlichung der Arbeit; für die der Fortschritt zu spät kommt; deren Arbeit ungesund ist und den Geist tötet; deren Lebenswerk nicht gelingt? Können sie diese Unglücklichen mit einer Zukunft trösten, die sie nicht mehr erleben werden? Im Marxismus ist dies die einzige Aussicht, die ihnen geboten wird.

Und das ist tatsächlich eine Aussicht voll Hoffnung, vor allem für gute Menschen. Dies aber ist zu wenig, denn es setzt voraus, daß der Mensch – der Einzelne ist nicht so wichtig, eventuell ein unnützlich Leben lebt, weil es um die Gesamtheit der Menschheit geht. Dem entgegen weiß der christliche Glauben, daß es tatsächlich um die ganze Menschheit geht, daß aber der Einzelne dabei nicht beiseite gelassen werden darf. Er besagt, daß auch ein Leben, das in den Augen der Menschen mißlungen ist, für den Einzelnen voll von Werten, voll von Zufriedenheit und die Ruhe sein kann. Denn auch der Herr ist zum Leben eingegangen, indem er scheiterte. Daher weiß auch der Christ, daß auch sein Scheitern nicht ohne Hoffnung ist.«

Um nicht weiter auf alle bestehenden Dilemmas einzugehen, geben wir eine kurze Zusammenfassung, die zugleich auch eine absolute Lösung ist. Dieser Auszug lautet folgendermaßen: »Jesus hat etwas getan, was weder Buddha, noch Mohammed, noch Marx noch irgend-einer getan haben: er ist von den Toten auferstanden. Und das ist auch die Botschaft in diesem Buch: Jesus lebt. Tod und Sünde sind überwunden. Das tote Kind wird leben: es wird nicht eins mit dem All, sondern es wird im eigenen Leben, in der eigenen Liebe eins mit Gott und den Menschen.« Diese Unterschiede werden so verkündet: »Wir werden selbst nicht im Tod verschwinden, wie das der Humanismus und Marxismus lehren; wir werden uns nicht wegströmen ins All, wie das der Hinduismus und Buddhismus annehmen. Wir werden auch nicht fern von Gott eine Art irdischen Lebens führen, wie das der Islam meint, sondern wir werden in persönlicher Liebe ineinander und in Gott aufgehen. Weiter wird hervorgehoben, daß es im Humanismus und Marxismus christliche Werte gibt, wie auch in anderen Religionen.« Im Marxismus zeigt sich immer von Neuem die Neigung, eigentlich gegen seine eigene Lehre, den einzelnen Menschen, besonders den Unterdrückten, in seinem vollen Wert zu begreifen, in sich selbst und nicht als Teil einer wertvollen Menschheit. Dürfen wir darin nicht etwas von dem Geist sehen, der das Schaf auf die Schultern nahm und 99 Schafe in der Wüste ließ?«

Der Sinn davon ist klar. Diese Werte sind dem Marxismus fremd und völlig der Lehre Christi entnommen, und deshalb können auf die Christen auch andere christlich wirken: »Häufig zeigen sich hier teilweise erleuchtende Wahrheiten des allgemeinen katholischen Glaubens. Diese Wahrheiten haben bisher einseitig, aber intensiver als bei uns gelebt, was beschämend ist: völlige Anteilnahme bei den Hinduisten, Sanftmut bei den Buddhisten, Aufopferung bei den Muslim, Sorge um die Erde bei den Humanisten, Leidenschaft zur Gerechtigkeit bei den Marxisten.« Und so geschieht es, daß Nichtchristen den Christen die Evangelien verkünden.

Nun, das Finale sieht doch anders aus. Kein Mensch ist von der Gnade Gottes ausgenommen; der Verfolger kann zum Apostel werden und der schwere Sünder zum Heiligen. »Der Gegner darf nicht vernichtet werden, er muß vielmehr gerufen werden, zu kommen, dies mit größerer Freude im Himmel als über 99 Gerechte. Kurz: Jeder Mensch ist für das Glück bestimmt, keiner ist abgeschrieben. Das ist nicht so selbstverständlich wie man vielleicht denken könnte. Zum Beispiel kennt der Kommunismus, der doch auch eine Heilaussicht für

die ganze Menschheit ist, jene, die ewig ausgeschlossen sind. Der Kapitalist kann kein Proletarier werden. Er muß verschwinden, sich aber nicht bekehren, denn so nimmt man an, er kann sich nicht verändern«. Nun, in Christentum geschieht dies. Jeder Kommunist kann Christ werden und oft ein sehr guter Christ. Vielmehr darf nicht einmal der Gewalttätigste, der um Aufnahme in die Kirche bittet, abgewiesen werden.

»Viele Humanisten haben viel Vertrauen in die Menschheit. Ihnen aber fehlt das Vertrauen auf die Auferstehung, und deshalb sind sie in einem gewissen Sinn Menschen, die »keine Hoffnung haben.«

Um abzuschließen: Ihnen allen fehlt also der Anker, der sie halten könnte, und dieser Anker ist: die Güte Jesu. Wer das nicht hat, befindet sich in einer absurden Lage.

So also wird auch der Marxismus auf das Niveau einer soteriologischen Lehre gestellt, die dem Christentum nicht konkurrieren kann, weil Marx nicht auferstanden ist, im Gegensatz zu Jesus Christus. Schon der Apostel Paulus hat geschrieben, daß der Glauben ohne Auferstehung als Faktum völlig gegenstandslos wäre. Und so hält sich durch 20 Jahrhunderte die Tradition des Glaubens, daß es so war, und deshalb muß man hoffen, daß es sich an allen vollzieher wird.

Wozu war es überhaupt notwendig im Katechismus über Marxismus zu sprechen? Ist das das Thema der Diskussion oder ein methodologischer Standpunkt, eine Antwort auf geistige Bewegungen unserer Zeit zu finden? Man könnte früher sagen, daß das ein Standpunkt ist, der den Glauben für sich braucht, um sich zu bestimmen, um damit sich selbst nicht in irgendeiner Antithese, sondern in seiner Bestimmung, den Sinn der Welt und des Lebens zu erfassen, auszudrücken. Damit stellt sich das Problem des Beweisens überhaupt. Wie soll ein Standpunkt sich selbst beweisen, um damit den anderen voraus zu sein, die dazu angeblich nicht imstande sind? Dem Gläubigen wird tatsächlich eine wichtige Behauptung kundgetan: Jesus ist auferstanden, Marx aber nicht, und in diesem Verhältnis kann der Marxismus nicht in Frage kommen, eine Lösung für Lebensproblem zu sein. Wenn alles aufgrund des Glaubens an die Auferstehung geschlossen wird, welchen Wert hat dann alles, was außerhalb »dieses einzigen Ausweges« liegt? Im Verhältnis zum Dogma ist das wirklich nur Kraftvergeudung an nebensächliche Lebensumstände, die den Menschen aus der Diesseitigkeit keinesfalls herausführen. Der auferstandene Jesus aber ist die Verwirklichung aller jener Wünsche, die sich erst in Zukunft ereignen werden.

Ein solches Argumentieren gegen Marx und andere ist etwas ungewöhnlich. Es wird behauptet, daß Gott das getan hätte, was Marx und andere nicht können, und so sollte es auch kein Dilemma geben. Das hieße: Gott ist Gott, der Mensch ist Mensch, und demzufolge ist das Verhältnis klar.

Das Dogma ist die eschatologische Hoffnung, während die geschichtliche Wirklichkeit Boden des Lebens und der Arbeit ist. Wenn Dogma Geschichtlichkeit (Jesus ist auferstanden) zuerkannt wird, so wird die Geschichte mit Absicht eschatologisiert, und ein solches Ziel hat angemessene Mittel nötig. Die Geschichte als Plan der Eschatologie neigt

sich selbst als Geschichte und wird zur Folge von einem Erlösungsplan, der einzelne Stufungen hat. Der Mensch wird für die Ewigkeit erlöst, und so wird das Diesseitige notwendig nur als ein Durchgangsstadium aufgefaßt. Um dieser Vergänglichkeit Sinn zu geben als Weg in diese Ewigkeit, ereignete sich das, was das Dogma lehrt, d. h. die Auferstehung Jesu. Diese Sinngebung erhielt ein absolutes Verhältnis, und so ist das Ganze ein Prozeß auf ein solches Ende gerichtet. Also, das Ende ist der Schluß, der seine Wandlung in der Auferstehung erhält. Dies bedeutet eine geschichtliche Umkehr wie die eschatologische Parusie unter den Menschen selbst. Die Umkehr hat Gott durch sein Leben, seinen Tod und zuletzt durch seine Auferstehung bestätigt. Das ist das Wesen der religiösen Sinngebung.

Was aber für eine Antithese ist das: der auferstandene Jesus und der nichtauferstandene Marx? Warum braucht das die Kritik und die Argumentation, wie soll das überzeugen und auf welche Weise? Gegenständlich geht das nicht zusammen, weil man den konkreten Menschen nicht den Glauben an etwas als Faktum gegenüberstellen kann. Dieses Verhältnis kann man nur so lösen, daß man die Idee, den Prozeß, die Wirklichkeit und das Wesen der Geschichte im Christentum und im Marxismus erläutert. Wenn eine und dieselbe Situation von zwei Aspekten aus untersucht wird, können Einzelheiten des einen, sowie des anderen Standpunktes dargelegt werden, und daraus werden Schlüsse folgen. Der Inhalt stellt sich selbst durch seine Immanenz und Logik vor, durch seine Eigenheit, und ein solcher Zustand kann mit anderen Ansichten verglichen werden. Also, für ein gedankliches Verhältnis ist folgendes keine Begründung: Jesus ist auferstanden und Marx nicht, vielmehr, was bietet dem heutigen Menschen eine und was die andere Seite. Haben beide Teile ihre Anhänger, so kann das so aussehen: entweder haben beide Seiten gute Argumente und gewinnen so Anhänger, oder keine der Seiten hat irgendwelche Argumente, oder aber es hat sie nur eine, die andere aber nicht. Man darf nie bis zur Ausschließlichkeit gehen, um etwas zu beweisen. Sowohl das Christentum als auch der Marxismus können einander verneinen, und doch bestehen beide, ohne daß auch nur eines von ihnen als gefährdet betrachtet würde. Hier ist es also in dieser Möglichkeit und in diesem Zustand wesentlich, daß es sich in diesen beiden Verhältnissen um das Suchen nach der Bestimmung des Menschen als Menschen handelt. Es gibt viele Antworten, keine aber ist absolut. Wenn hier Christentum und Marxismus verglichen werden, so sind das zwei Möglichkeiten von Antworten, in denen der zeitgenössische Mensch sich auf diese Weise entschließt, daß er sich erklärt, weshalb er das tut, was er tut. Ist dies erreicht, kann es auch anderen übertragen werden. Der Marxist erklärt sich selbst, warum er nicht glaubt, und er sagt damit gleichzeitig dem religiösen Menschen, weshalb der glaubt. Also der Marxismus ist nicht der absolute Beweis, durch den die Religiosität verschwindet. Es ist klar, daß sich der Gläubige selbst aus anderen Voraussetzungen erklären wird, er wird sagen, er ginge von der offenbarten Wahrheit aus und Ähnliches. Es besteht kein gegenseitiges Überzeugen, und es ist auch nicht notwendig. Aber es ist notwendig zu sagen, vom Niveau des Denkens, was dem Denken gemäß und immanent ist, was dagegen nicht, damit

man dies gegenständlich und methodologisch unterscheiden kann. Damit gelangt man an die »Grenze der reinen Vernunft«, aber auf die Weise der Vernunft selbst. Deshalb kann als Argument nicht gelten: auferstanden oder nicht auferstanden, sondern die gedankliche Begründbarkeit als Weg in die Forschung. Bleiben wir bei der Unanständigkeit des Dogmas, so ist wirklich jede weitere geistige Anstrengung gegenstandslos und völlig unnütz. Indem man sagt, daß der Mensch Gott geschaffen habe, und nicht Gott den Menschen, zeigt sich doch ein Verdacht allen religiösen Mythen gegenüber, und solange sie für sich selbst keine besseren Beweise haben, als das Verlangen nach Glauben, *kann das Denken ruhigen Gewissens bei der These vom Menschen als selbständigem Schöpfer seiner Geschichte und seiner selbst bleiben.*

Deshalb begreift Marx' Humanismus den Menschen als Individuum, nicht als »eine Million Menschen geteilt durch eine Million« (wie das die Autoren des Katechismus sagen), sondern als aktiven Befreier, sowohl seiner selbst als auch der Gesellschaft von allem, was Gegensatz zum Wesen des Menschen steht, das in verschiedenen Formen der Entfremdung deformiert ist, als Zustand, der überwunden werden muß. Der undogmatische Marxismus unterscheidet sich von der dogmatisierten Theorie und Praxis ausnahmslos darin, wie er heißt, und so ist es methodologisch unmöglich, den Marxismus mit verschiedenen politischen Pragmatismen zu identifizieren. Wenn man das aber dennoch tut dann ist die Kritik am Marxismus tatsächlich eine leichte Arbeit, und das ist dann Pseudo-Problem, das keine Gleichwertigkeit im ursprünglichen Inhalt hat.

LUCIFER AND THE LORD

Rade Bojanović

Belgrade

Just as no philosophy of life based on deep and sufficiently universal motives, no matter how naive it might be, has ever totally disappeared from man's conception of reality, instead undergoing transformations adapting it to new modes of behaviour and thought, by the same token, there are still traces today of the primitive belief that angels and devils are the main performers in human behaviour and that the momentary balance of power between these two forces is the main determinant of man's fate. The belief in angels and devils can easily be correlated with man's recognition or intuition that his nature contains not only permissible and socially desirable motives, but also dark impulses prohibited by ethical principles. But the knowledge that the two sides of man's nature are symbolized by devils and angels does not in itself shed much light on this problem. We must understand the complete dynamical process in which these symbols operate. To avoid conflict between acceptable and unacceptable impulses and the anxiety that this conflict produces, the undesirable motives must somehow be eliminated from the immediate psychological realm of consciousness. Their existence in the human personality can be negated in a number of ways. One of the most frequent ways, which essentially boils down to the well-known mechanism projection, is to ascribe these impulses to the operation of forces outside the personality, i. e. to project them into the outside world. The devil is then the projected incarnation of unacceptable and forbidden motivations. Such a projection and conception based on symbols as devils and angels still appear innocent enough. However, not only the post-religious variants of this projection, but also the application in real life of the thesis of the existence of angels and devils immediately showed that the externalization of one's own unacceptable motives had an aggressive content and that projection played the role of the settling of scores among people. In reality, when bestial actions were explained and when people were denounced the agency of external incarnations was never of decisive importance; the devil reenters

man's body, but of course someone else's body. However, even when human society became too sophisticated to believe any longer in real angels and devils, people still throughout history kept on ascribing their own, and others', bad intentions and motives to other people, the ones, of course, whom they believed not to share the same views or to be enemies. It is hard for man to accept the thought that any evil exists in himself; he denies this evil as part of his nature but in others sees the demons of hell.

The practice of portraying groups of people and individuals with the likenesses of Satan has primarily been typical for situations of political conflict. Very often innocent people have been proclaimed heretics without any evidence or argumentation. History shows clearly enough that suspicious and unworthy motives have been imputed to progressive and human figures, because their thought troubled uneasy consciences and threatened the dogma of their contemporaries.

I

This text will consider the psychological significance of accusations that have been levelled at outstanding intellectuals in recent years in the socialist countries.

Condemnations of intellectuals in the socialist countries of course arise from various psychological mechanisms, but a look at pattern of accusation shows right away that intellectuals are very often condemned for the very deviations that they themselves are fighting against in their discussions and scientific investigations. It seems that criticism of intellectuals is very simple task: the bureaucracy of socialist countries most often burden scientists and public figures with the guilt for those deformations that it is responsible for itself. An example of this is the condemnation of Polish scientists (in 1968) as opponents of socialism, even though they were working for the advancement of socialism by criticizing the deformations within their country. But the sentencing of the Polish scientists is not the only example. In countries that call themselves socialist, trials of writers, scientists, artists, etc. are frequent; there are frequent charges of anti-socialist ideas levelled against those very people who have the courage to speak out against everything that should not be tolerated in socialism. Eminent scientists who strove to promote the development of new social relationships in their critical and creative writings have been branded as opponents of these new social relationships; those attacking centralist tendencies – bureaucracy and technocracy, with the most fiery conviction have been called bureaucrats and centralists: men whose writings on statism have given a theoretical contribution to understanding this phenomenon and have indicated its practical implications have been smeared as proponents of statism. In a similar fashion people are labeled opponents of economic measures which the governments of the socialist countries are trying to implement, even though these same people have unfailingly supported progressive trends in the economy but have also pointed out the consequence ensuing from their inconsistent enforcement. Finally, iro-

nically enough, it even happens that polemically inclined humanists are censured because their criticisms are not concrete, are not backed by evidence, because they amount to vilification without any serious argumentation to support it. However, this last example is far from being funny. The true, ugly face of this grotesque accusation beautifully confirms what has been said about the nature of condemnations of intellectuals.

Even upon a cursory examination of these examples, all the conditions seem to have been filled for the accusations levelled by the bureaucracy against intellectuals to be interpreted as the mechanism of projection, because in reality the bureaucracy must bear the responsibility for many deformations that it attributes to intellectuals, and, if even in an indirect manner, it must have had a share in producing them. The mechanism of projection is defined as the means by which people reduce anxiety and dissatisfaction because of the existence within themselves of socially unacceptable motives, thoughts, intentions and guilt by attributing them to other people. General empirical findings in regard to the mechanism of projection indicate that persons who are poorly integrated, anxious, and prone to guilt feelings are likely to project into other people the qualities *that they most hate and fear in themselves*. Persons whose thinking is conservative and those who are unfriendly, suspicious, rigid and compulsive are quick to condemn others for their own weaknesses and for their own psychological imperfection. They are often intolerant and readily disillusioned in other people. In addition, they show inflexibility and inadequacy in their perceptions and judgement. They are very critical of others and blind to their own failings.

Psychologists often use the mechanism of projection in interpreting political behaviour. In many accusations that are not backed up by adequate evidence and that show no positive attempt to solve some problem, they often perceive the projection of the uneasy conscience of the person passing sentence. And really, it would almost be impossible to say that a bureaucracy which calls the critics of bureaucracy bureaucrats was not a case of projection. It is impossible not to see the tendency to project in a professional, who is characterized by an ambition for power, when he says of humanist scientists that they primarily want power, or in a bureaucrat, whose interests are completely set apart from those of the working class, whose social status, material prosperity and way of looking at all essential things differ from the worker's, when he sees critics of the existing state of affairs as people whose interests are contrary to the interests of the working class. It is easy to think that many accusations against intellectuals are more or less, but mainly less, subtle variants of the mechanism of projection, intended to maintain the psychological balance of the person doing the projecting.

Projection is a great invention, or should we say, a great observation of classical psychoanalysis. Not only in orthodox psychoanalysis, but in all of dynamic psychology many problems have been solved by being interpreted in terms of projection. However, as has already been observed with other »defence mechanisms«, the very definition of projection indicates that it does not determine the mecha-

nism of behaviour, but merely the final process of its dynamics. The empirically proven tendency for one's own qualities to be projected into other persons gives rise to many questions: what is the real cause of this tendency; what makes it possible; how is it implemented. I think that the essential question which has remained unexplained is why a person projects those very qualities of his own that he fears the most or that suffuse his subconscious. If it is already clear that projection has a competitive character, it should be asked why some other undesirable traits are not attributed to others. If there is a tendency to see the devil in other people, surely it could have a variety of aspects. The problem is why many accusations have a projective nature at all. According to Cameron's interpretation, projection develops from childish mechanisms of avoiding punishment or the loss of prestige and love, from that familiar »he did it, not me«.¹ But to say that the mechanism of projection develops from another mechanism is not to define its essence. Why is the use of an infantile mechanism (if it really is such) an adequate means for coping with personal problems? The problem remains, what lies at the root of the fact that personal problems can be solved by projecting them into others. The problem then is in the current situation. This is where we find of unacceptable motives without projecting these motives into others. The problem then is in the current situation. This is where we should seek the conditions for the application of the mechanism of projection.

No doubt the psychological process that we call projection has different meanings in the context of different mechanisms of behaviour. However, since projection is not the main topic of this article, let the hypothesis suffice that the process of eliminating feelings of guilt and inadequacy by projecting them into others often results from a feeling of being threatened by the one who is the object of the projection, and from a feeling of rivalry in respect to various positions and various value systems. This is the feeling of rivalry that goes with the dilemma »it's him or me«, with the feeling that only one is right. Of course both the feeling of being threatened and the feeling of rivalry may be based on completely unrealistic personal calculations and personal insecurity, as is most often the case.

In denunciations of intellectuals, I think that projection has a place in the complex dynamic process whose paradigm will be defined here.

II

Intellectuals are denounced as a rule after they have taken polemical and argumentative stands. Instead of giving a serious answer to intellectuals' increased interest in social problems, the entire official reaction consists of very strong accusations with no serious arguments to back them. Denunciations of intellectuals, then, are an inadequate response to criticism, a symptom of not being able to take criticism.

¹ Norman Cameron: *The Psychology of Behavior Disorders*, Houghton Mifflin Company, Boston, pp. 166-170.

An analogy with the reaction of an immature personality to criticism can help the understanding of the syndrome of the inability to take criticism. The neurotic is suffused with conflicting desires, thoughts and opinions, some of which are acceptable and others of which he must be ashamed. In a situation of extreme conflict, life is hard to bear, and the neurotic naturally represses the »bad« part of his personality. In order to preserve his psychological equilibrium, he does not want to know anything about his impermissible impulses, about those elements in his personality that reactivate the terrible conflicts. The neurotic forms *an ideal picture of himself* which denies the existence of everything unacceptable and which functions as a defence mechanism against the reawakening of what has been suppressed. The immature personality rejects everything unacceptable as not being true and sees criticism as an expression of deep animosity. The immature personality does not tolerate any criticism of himself and rejects even the most innocuous suggestions. His majesty the neurotic is completely invulnerable.

Even in normal behaviour there are of course correlations to this idealized picture and its defensive function. In every ruling set of politicians there are people who unquestioningly identify with the principles declared to be progressive and the most functional from the standpoint of the development of society. Uncritical identification with everything progressive most often amounts to verbal protestations and precludes every critical reexamination and forming of an opinion. The basic principles of society are taboo for critical thought, and discussions on them are often viewed by these people as sacrilege and as the denial of all generally accepted values. Unquestioning identification with everything progressive serves as a defence mechanism that preserves this personality from the doubts and conflicts of contradictory views and motives. Conflicts are the result of the discrepancy between the principles that these people avow and their actual behaviour, between what is promised and the real situation. Large social differences, i. e. the extremely low standard of living and the poverty of a large segment of the population, the insufficient or non-existent participation of the broad masses in political life despite the fact that the countries calling themselves socialist declare that everything is done in the name of and for the benefit of the broad masses, difficulties in developing democratic institutions, e. g. difficulties in creating a free and impartial press, and many other problems are the reasons why the bureaucracies of these countries begin to doubt the correctness of their position. In the socialist countries these problems have created an awareness of the discrepancy between their actions and the principles they proclaim, and conflicts have arisen because these countries avow principles that staunchly deny the existence of such problems. Since the proponents of bureaucratic tendencies in reality must bear the responsibility for these problems, and since many of these problems arise as the result of a given manner of administration, it would be unrealistic not to expect all of this to lead at least to a temporary awareness of the discrepancy between their own actions and the principles they advocate, and to a feeling of guilt. Their consciences cannot be completely

numbered during the entire time that they talk about how the working man should have the final decision on everything even though they have not given him the possibility of marking any decision whatsoever. They cannot, without a suspicion of perfidy, constantly take the working man as the criterion for everything and still let him live in worse material conditions without real decision-making powers in many essential matters. But, on the other hand, one would have to be completely unfamiliar with dynamic psychology not to expect all this to provoke a defence mechanism, whose function is to appease the conscience and at least temporarily suppress awareness of the gap between what is said and what is done.

When criticism appears that is directly or indirectly aimed at these persons, i. e. protests that the needs of the broad masses of the population are not being catered to, there is an immediate tendency to reject the criticism because of this defensive identification with everything progressive. There is a reinforcement of tendencies to identify, which in political behaviour is manifested in the flood of compliments that these persons pay to themselves as answer to the criticism. Since these tendencies to identify are exceedingly strong and have a defensive nature, one can discern in the behaviour of these persons the attitude, also conditioned by the traditional style of governing, that only they can be both the factors of progress and the criterion of what is progressive. And for psychological reasons, out of the desire to dominate and idealize their personalities, bureaucrats try to represent all the prevailing principles of society, all its institutions and, finally, even society itself. Their defensive reaction to criticism is a specific one: since such persons are identified with everything progressive and in their auto-perception are incarnations of what is progressive, whoever criticizes them is considered to be attacking the principles with which they have identified, and is not viewed as a critic of certain manifestations and persons responsible for their appearance. This substitution is a psychological one, but its effect is evident and often demonstrated in practice: in the socialist countries people who have criticized certain phenomena and certain persons are regularly pronounced opponents of those principles which at a given moment are considered to be progressive and the most functional. Defending themselves from criticism, the persons in power also defend the entire system of administration with which they are completely merged, since it maintains their motives of egocentricity and domination.

Since criticism carries the danger of reawakening guilt feelings and doubt in whether one's behaviour conforms to the principles with which identification has been made, the critic objectively threatens the psychological equilibrium of these personalities. In the deep recesses of their consciousness, the critic is perceived as a rival, among other things because he challenges the previously inviolable right of a definitive ruling over everything important, and because he applies criteria which are not used by those prone to identify. The irrational feeling of rivalry can be clearly discerned in political behaviour, but it is most evident in statements to the effect that humanist scientists primarily want power. The feeling of rivalry prepares the ground

for the activation of the mechanism of projection. According to the logic that operates mainly in dichotomies, which is an expression of the conflict pattern, the critic and the ones being criticized cannot have the same views and hold the same positions, and since everything unacceptable must be denied as part of one's own personality, everything that is rejected as unacceptable is projected into the critics.

This is an adequate context for projection. It is easy to recognize actions and attitudes that are the result of less indirect projection. Many political accusations contain the idea that all evil comes from a group of intellectuals, who, as has been discussed already, because of their social position do not have any possibility of causing large problems to society. Such views invariably neglect the real problems and as the expression of the personal conflicts of those identifying, their entire political activity is directed against the group of »deviators«.²

It is easy to recognize this view as only a variant of the conception of devils and angels, since it contains the concept of the struggle between the goodies and the baddies, the latter being portrayed in a manner worthy of the most successful portraits of Satan. The painting of this portrait is achieved not only by the method of political smears, but also by the personal insecurity, guilt feelings, hatred and aggression toward those perceived as personal enemies. A compilation is made of the sins of the scientists who write about the problems of socialist societies, which, considering that these are »attacks« against all the accepted values of these societies, represents the very real equivalent of the sins of heretics accused of quintessential religious deviations. It goes without saying that these catalogues of sins are not supported by evidence or arguments. If they were, then there would be no problem.

Only persons beset with conflicts of contradictory desires can see political life as a black and white struggle between the good and the bad, the latter of course being »they«. Only an uneasy conscience can externalize its anxieties in a compulsive search for evil. Only he who is tortured by doubt in the correctness of his own actions is prone to doubt the correctness of anyone appearing as a critic.

Of course this analysis cannot overlook the fact that in every political issue there are opponents and dissidents, but the language of censure cannot be used against political opponents, rather the language of well-reasoned analysis. It is not difficult to distinguish between conscious accusations and projected imputations. The latter are invariably accompanied by a syndrome comprising a compulsive division into the good and the bad, dichotomous judgements and gray shades. This syndrome is so self-sufficient that it does not require any special logical context.

² The skirting of the real issue and stressing of those that can distract the attention of the public and give it »psychological nourishment«, as a calculated political move can interfere with the psychologically conditioned neglected of real problems. It would be best, however, to say that persons beset with conflict and forced to suppress awareness of their real position are disposed to using such political methods.

From the standpoint of mental health as well, all accusations not based on properly logical thinking should be eliminated from political life. Logical arguments should be considered as a crucial criterion for political judgements for the other reason that an irrational manner of making evaluations may lose contact with psychological motivations and become a standard procedure.

III

Let us sum up the paradigm of the mechanism of accusations as inadequate defensive reactions in respect to criticism. The first element is identification with prevailing principles, which has the nature of a defence against doubts and conflicts arising as the result of the awareness of a discrepancy between one's own actions and declared principles. This is a defence against the stings of conscience and a variant of the idealized vision of oneself. The next element is the appearance of criticism, which points a finger at the fact that the professed principles are not being followed; criticism, then, carries the danger of reawakening the conflict pattern. Defensive reactions take place as a consequence. One of these is the stronger tendency to identify. Another is that because of the defensive nature of this identification with the prevailing principles, because of the perception of the critic as a rival, and because of the defensive, dichotomous reasoning to which both the critic and those being criticized cannot be in the same positions – because of these reasons the critics are charged with being opposed to the accepted principles or with not upholding them properly. Projections are made according to which the critic opposed to those principles which should be realized in practice, when actually the bureaucracy must bear the responsibility for the failure to achieve this or for the insufficiently energetic application of them, because of which this defensive identification is made and the consciousness of the discrepancy between actions and the avowed principles is temporarily suppressed.

However, in spite of the fact that the operation of all the elements of the dynamic processes described here can be easily traced in political behaviour, nevertheless there is still a problem in adequately explaining denunciations of intellectuals by means of this paradigm. I think that the problem of suitable explaining the complicated mechanisms of behaviour in dynamic psychology – and that goes for this explanations as well – cannot be solved by finding a correlation in empirical observations for each of the elements in this complicated reaction, saying, as is usually the case, that some of these elements may also be »unpsycho-genically« conditioned. A paradigm of behaviour can be »put together« out of elements for which there are empirical correlations, but it is a problem whether they function in a natural way in its context or in the context of some other »mechanism« or independently. In line with this logic, it is necessary to prove that *in principle there is a connection among the elements of*

the paradigm defined in this text, and it is necessary to show that they are mutually contingent on one another and that in the end they lead to denunciations that have the nature of projections.

Empirical evidence shows that one of the defences against guilt feelings and the feeling of inadequacy is projection in the form of blaming others for those tendencies which the person tries to deny in himself.³ This is not the only observation indicating that there is a connection between guilt feeling or the pricking of conscience as a causal element of the described mechanism and projected accusations. The evidence has already been mentioned that persons susceptible to feelings of guilt and inadequacy are prone to project into others those traits that they hate the most and fear within themselves. In this context it was stated that these persons are inflexible and inadequate in their judgements, and we of course can do no other than consider projective accusations as being inadequate judgements.⁴

Some evidence backs up the hypothesis that consciousness of a discrepancy between one's behaviour and declared principles and the feeling of inadequacy and guilt arising from it can be temporarily suppressed or coped with through idealization of one's personality – by identifying with everything progressive and seeing one's own personality as an incarnation of progress. The findings mentioned above show that persons filled with feelings of guilt and inadequacy are prone not only to see evil in other people, but also to reject everything bad in themselves. In narcissistic patterns there is an evident propensity to projection.⁵ Since the ideal picture in principle is an escape from the conflict patterns, it can be asserted with certainty that *defence against the reawakening of unpleasant patterns is carried out simultaneously through blaming others and through forming an idealized auto-perception.*

The other elements in the pattern, as can be seen from the text, can be considered the logical consequence of three basic elements or the circumstances in which a connection between them can be made. And, finally, it is assumed here that all these elements represent a mechanism of inadequate response to criticism. Of course, accusations of intellectuals can be made even when there is no criticism as a direct cause – and then it amounts to finding a scapegoat. Experience has shown that such opinions have invariably attended increased social interest on the part of intellectuals. On the other hand, it is theoretically sound »mechanism«, because it strikes to the heart of the conflict pattern and requires a restructuring or strengthening of earlier defence reactions.

The question arises whether interpretation of the behaviour of the main actors in denunciations of intellectuals on the basis of primarily psychological principles is euphemistic. Should these accusations be viewed mainly as the calculated discrediting of people who are trou-

³ Otto Fenichel, *The Psychoanalytical Theory of Neuroses*, Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., London, 1945, p. 165.

⁴ Krech, Crutchfield and Ballachey, *The Individual in Society*, pp. 209 and 210. According to research carried out by McClosky, the existence of these relations can be deduced from the complex set of variables.

⁵ Otto Fenichel, *op. cit.*, pp. 146, 147.

blesome without essential psychological implications. This view presupposes that the initiators of the persecution of intellectuals realistically evaluate their responsibility in social problems, that they realize that the criticism made by the intellectuals is correct and that they deliberately use falsehoods to convince the public that these intellectual critics are a danger to society. In order to spread this conviction they also have resort to the mechanism of discipline and exhortations to the public to agree with the decisions of the ruling organs, various techniques of misrepresentation and a distorted presentation of the views of the intellectuals, preventing this group from explaining their views in an equal manner through the media of mass communication, focussing dissatisfaction into the critics as being the culprits for all the ills of society, exploiting motives of survival and security etc.

However, the basic premises of the supposition that accusations are a deliberate attempt to discredit without psychological implications run counter to the fundamental principles of dynamic psychology. A man cannot live with the thought that his actions are dishonourable; he cannot bear such a psychological imbalance. It is a known fact that even a disagreeable physical appearance is made acceptable in the lover's mind. Consciousness of one's incorrect actions must be at least temporarily suppressed, or else some rationalization must be found for them so as to appear before others and before oneself as correct. The aim of this article has been to analyse some of the ways that people cope with the realization that there is a discrepancy between their own actions and declared principles. The story looks different from what might be supposed on the basis of the hypothesis that accusations are exclusively deliberate attempts at discrediting. Belief in the correctness of one's own position must exist. The cognitive functions when in the service of this need undergo destruction themselves, and valid reasons are often not recognized because they lead to unpleasant consequences. This does not mean that the intellect is completely withdrawn – some facts cannot be overlooked, but for this psychology the feeling is important that one's basic stand is correct (because this maintains psychological balance), and in the name of this conviction facts can be ignored, inhuman actions can be condoned, and ridiculous experiments with logic can be made. The described pattern of reactions should not be understood to mean that an unconscious mechanism has taken over control of the behaviour of the persons who are the main expounders of these accusations. There is no question that there is an awareness of the discrepancy between one's own actions and declared principles, but rather a solution has been found which will maintain self-respect and temporarily suppress this consciousness and which will uphold the motives of egocentricity and domination. This is a case where the perception of one's own and others' actions are distorted for the sake of maintaining psychological equilibrium. From the ethical standpoint, these actions are just as wrong as incorrect accusations with a constant awareness of them.

Therefore, it is not necessary to ask whether the denunciations of intellectuals are exclusively deliberate discrediting or predominantly a psychological response mechanism which suppresses a correct

evaluation of reality. Perception is not completely distorted, activities are mainly on a conscious level, but this entire chain of actions must necessarily have psychological implications, must submit to the »laws« of reactions.

Because we cannot overlook the fact that such mechanisms as described above are regularly used to convince the public that intellectual critics are a danger to society does not exclude the psychological implications. Indeed it is these structures of the personalities under discussion that find it convenient to use political manipulations to eliminate the source of the threat to their psychological balance. It is reasonable to expect that anyone able to suppress awareness of his own actions will be prepared to use every means possible to stop others from really understanding what his critics are saying. It is here that we have the link between interpreting the behaviour of these personalities on the basis of psychological principles and on the basis of traditional political methods, whose ultimate goal is to maintain ruling positions.

The pattern of reactions to the criticism of intellectuals, as discussed in this article, has been formulated as a model manner of reacting, on the basis of studying political behaviour. Of course this does not apply to all politicians. It is most applicable in societies in which the direction by central organs is predominant and for those persons who see politics primarily as a chance to achieve personal success, to satisfy their desire for power. The behaviour of such personalities will depend on the extent to which they are aware of the discrepancy between their actions and the needs of society. If they succumb to narcissistic tendencies, then they no longer have any chance for real perception and for adequate responses.

Of course this explanation of the denunciation of intellectuals as a defence mechanism relates only to the main actors, to those representing the main source of the accusations. The acceptance, approval and even making of accusations by other people may be based on a large number of motives. First of all, other politicians may accept and make denunciations of intellectuals from the need for unity within political organs and in order to further their career – then they quickly learn when and where to point their guns.

There are many categories of people for whom a change in social positions would not be advantageous, and they are inclined to pounce upon the critics of the existing order and to overlook or pass over the real arguments, and to select their arguments in such a way as to gradually convince themselves, more or less, of the incorrectness of the views of the critics. These are persons who like their social status very much. But there are also those with a conservative make-up who do not like what could in any way be considered an attack on the actual, and therefore their personal, organization. A similar reaction can be seen in those persons who find security in accepting everything that is official. They are willing to pay for their feeling of security with total conformism.

We should also mention the not inconsiderable number of persons who feel the need to turn their discontent and aggression against some group that has been legally condemned. In this way they uncon-

sciously find a substitution for the real causes of their discontent and reduce the anxiety arising from their personal problems. These are persons filled with aggression because of personal, economic or social frustrations, persons characterized by socially unacceptable motivations and feelings of inadequacy, and, finally, persons who are deeply dissatisfied and insecure in general. The focussing of their discontent on the critics of society, the intellectuals, who are represented as being a danger, manipulates these people so that their aggression is turned away from the real source of dissatisfaction, from personal and social problems. In most cases this suits them, either because the motive of survival and security prevents them from addressing the true causes of their frustrations, or else because for certain types of deviations it is important for frustration to be reduced and self-respect preserved by finding someone to bear the blame. In all these cases there is a true intellectual regression; motivation completely dominates perception and evaluation. These are not persons who can be expected to realistically assess the views of those who denounce and of those who are denounced, nor to grasp the significance of the fact that the denounced are not given an equal right to put forth their views.

However, sufficiently integrated personalities, people for whom rationality retains its decisive role in social perception, easily see that every denunciatory attitude towards people that is not founded on sufficient or convincing arguments is based on dubious motives.

*

The devil and the angel spring from the same source – from doubt in one's own views, from conflicts that lacerate the personality and lead to inadequate judgements. To see god in oneself and the devil in others is the same thing. It is escape from the same thoughts, from the same views. But, the more the person idealizes his own personality, the greater the discrepancy with reality. Everything unacceptable within oneself becomes even more terrifying and it becomes more difficult to combat it. At the same time, one's attitude towards others becomes less adequate and less humane.

Just as witch-hunts are a drug having a very deceptive and short-lived effect, the idealizing of oneself is a drug which does the most harm to the one taking it.

LE MONOPOLISME DE PARTI ET LA PUISSANCE POLITIQUE DES GROUPES SOCIAUX

Stevan Uračar

Belgrade

Dans chaque société donc, capitaliste et socialiste, il existe des partis politiques, c'est-à-dire le parti politique, car c'est là la forme la plus adéquate de connexion politico-idéologique des particuliers et des groupes en vue d'orienter leur action vis-à-vis du pouvoir d'Etat, soit de le consolider, soit de l'appuyer, soit de lui opposer résistance, de le repousser ou de l'empêcher dans ses activités. En dernière analyse, le parti politique est une structure organisationnelle par laquelle on aboutit à l'activation maximum des forces politiques, c'est-à-dire de la société, tout en établissant, en même temps, leur puissance politique et leur influence. Ceci veut dire pratiquement que les groupements socio-politiques de base (les classes et les couches) usent des partis politiques comme forme d'organisation libre et volontaire de leur adhérents en vue de canaliser leurs activités politiques. Le parti est une forme de connexion entre l'action politique de l'Etat et l'activité politique des groupes et des particuliers, une forme de transmission et de circulation de ces actions dans des sens inverses - de la société à l'Etat et de l'Etat à la société. On doit faire rappeler ceci quand on a en vue le parti politique et même certaines autres formes d'organisation politique dans les pays qui sont en processus de construction du socialisme.

A la suite des circonstances historiques, dans tous les pays socialistes on n'a formé jusqu'à présent que le système monoparti, avec une avant-garde et un parti au pouvoir qui n'a pas vis-à-vis de soi un parti rival ou un parti d'opposition. Ainsi, on a inconditionnellement créé à cet égard un monopole politique unique en son genre, ce qui imprime un cachet puissant sur l'ensemble du système politique, c'est-à-dire au processus politique des pays en question. Bien que des différences sensibles existent à la fois dans la structure organisationnelle, la position et le rôle des partis communistes, il ne fait pas de doute qu'il s'agit précisément de ce monopole politique qui contribue à la création de quelque chose qui leur est commun, et ce qui, malgré les tentatives accentuées d'observer des distances, fournit des preuves

convaincantes d'une grande similitude, de l'identité typologique des systèmes politiques respectifs, en tenant compte évidemment des autres caractéristiques des ordres sociaux existants. Cette circonstance a des conséquences de grande portée pour le processus politique dans son ensemble.

Le monopole politique d'un parti assure ce qu'aucun parti politique ne peut atteindre dans le système pluriparti, en effet, qu'une organisation politique s'intronise, de façon illimitée temporellement et fonctionnellement, et par ses méthodes d'activité et ses entreprises, aux positions sociales dominantes. Intronisée, elle concentre, c'est-à-dire que se concentre en elle une immense puissance politique, ou, pour être plus précis, toute la puissance de celles des forces qui optent pour le socialisme et qui sont de loin supérieures à celles qui se prononcent réellement ou potentiellement pour le capitalisme. Ainsi, le processus politique se tourne autour d'un seul parti politique, comme s'il tournait autour de son propre axe. Alors qu'il assume en même temps le rôle de force motrice de l'ensemble du processus politique. Ce faisant, une grande importance revient, de toute évidence, à la forme de liens entre le parti et l'Etat: là où on a établi une symbiose organisationnelle et fonctionnelle particulière de ces deux formations politiques, le système politique est nettement différent de la situation dans laquelle cette symbiose est plus atténuée. Cependant, dans une analyse plus profonde et avec une dose nécessaire d'objectivisme il n'est pas difficile de prouver qu'ainsi l'essence des choses ne change pas, c'est-à-dire que le monopolisme politique demeure partout le même, c'est-à-dire que sa nature ne peut être changée substantiellement, que sa nature ne peut être modifiée essentiellement et se transformer en quelque chose de différent.

La position de monopole du parti politique au pouvoir aboutit toujours à ce que sa puissance politique immense est toujours usée pour les tâches clés dans la politique. Elle est avant tout, un cadre organisationnel au sein duquel s'édifie la ligne politique au pouvoir, déterminée par des documents de programme et ensuite concrétisée dans les documents partiels, les décisions des forums supérieurs et inférieurs du parti. En outre, le parti devient le facteur le plus important dans la réalisation de la ligne tracée par le programme et des tâches particulières plus restreintes. Ce qui est important, c'est l'affirmation ainsi, et uniquement, de cette formation politique en tant qu'incarnation de l'avant-gardisme, de la nécessité réelle de placer à la tête des forces politiques, de tous les facteurs, groupes et particuliers qui participent au processus politique, une formation unique, celle qui est la plus organisée et la plus capable. Car, il ne peut y avoir de politique sans force organisée, capable de diriger, de poser les objectifs, d'arrêter des décisions politiques, de coordonner les actions en vue de leur mise en œuvre. D'où aussi la nécessité d'organiser au niveau du parti celles des forces qui mènent la politique et y participent.

Dès lors, le parti au pouvoir s'approprie également le monopole idéologique, c'est-à-dire qu'il érige son idéologie au piédestal de l'idéologie officielle qui jouit de tous les avantages sociaux, politiques, psychologiques, etc. sur tous les autres aspects de manifestation de la vie idéologique, et surtout si celle-ci se trouve à une distance

quelconque de l'idéologie au pouvoir, officielle. Le monopole idéologique signifie qu'une idéologie approvisionne les membres du parti, et le plus souvent de la manière la plus rigoureuse, en veillant au maximum que son respect soit aussi conséquent que possible et presque absolu, qu'il n'y ait pas de possibilité de déviation du fonds d'idées générales et de position déterminées sur les questions clés de la vie politique. Car toute déviation sur le plan idéologique devient signe de suspicion politique et est taxée, de ce fait, de déviationnisme à l'intérieur du parti. En outre, on met ainsi à profit tous les moyens d'influence idéologiques, et notamment les mass media qui, au degré actuel de développement, sont devenus une force gigantesque qui subordonnent et traitent la conscience des particuliers, souvent de façon brutale et agressive, et souvent subtile et pour ainsi dire inappercvable. Grâce à cette indoctrination intensive puissante et dirigée, il n'est pas étonnant que l'idéologie monopoliste devienne souvent extrêmement simplifiée, schématisée, dogmatique, unilatérale, intolérante, pétrifiée, stérile et presque caricaturale. Et encore: elle devient alors le refuge de divers mythes et préjugés politiques fascinants qui imprègnent la structure spirituelle de la communauté et des particuliers et déterminent non seulement les visions théoriques-abstraites du socialisme en général ou de certaines de ses composantes, mais deviennent aussi le point de départ exclusif, unique de l'activité pratique, ainsi que le critère de tout engagement théorique-pratique. Tout ceci, évidemment, a d'énormes conséquences sur l'ensemble de la politique.

La position monopoliste d'un parti est surtout caractéristique sur le plan de sa connexion avec l'organisation d'Etat, c'est-à-dire sur le plan de l'influence qu'elle a sur le pouvoir de l'Etat, de même que vice versa – de l'influence de l'Etat sur le parti politique respectif. Il existe là, en effet, une symbiose constitutive, symbiose qui n'est pas seulement durable, qui dépasse les brèves périodes mandataires entre les élections (tel que le cas avec la symbiose accidentelle Etat-parti au pouvoir dans le capitalisme, par exemple), mais qui est organique, car les mécanismes de parti et d'Etat s'entremêlent ou se séparent organisationnellement, tout en préservant l'unité personnelle dans la mesure où les mêmes personnes occupent des postes d'importance dans les forums du parti et les organes d'Etat. Même dans le cas de leur tendance à la séparation aussi complète que possible – comme c'est le cas chez nous ces quelques dernières années – son entremêlement de fait reste accentué par le fait même que par la-dite rotation la composition de dirigeants se transpose de la voie d'Etat sur la voie du parti, et vice versa, mais au même niveau et avec approximativement la même possibilité de possession du pouvoir et de l'influence politiques. Aussi a-t-on créé des garnitures de dirigeants à tous les niveaux, qui sont prédestinées à exercer les fonctions les plus importantes. Dans de telles circonstances, il est évident, les positions politiques ne peuvent pas être conquises en dehors de la ligne de la carrière établie, soit à travers le parti, à travers l'Etat ou, éventuellement, à travers une organisation socio-politique. Toutes les autres lignes sont soit des lignes d'outsiders ou décoratives et sans possibilité de conquête véri-

table des puissantes positions politiques. C'est ainsi que l'on a créé des murs qui ne peuvent pas être percés du dehors, car il n'existe pas de force politique qui pourrait l'entreprendre.

La position monopoliste du parti dans certains pays s'est transformée non seulement de fait mais formellement aussi en suprématie de cette formation sur l'Etat, si bien que les principales décisions politiques se transforment directement en actes juridiques des plus hauts organes de l'Etat. Ou alors, on arrête des actes avec l'acceptation commune des forums du parti et des organes d'Etat du même rang. Là où cette connexion entre le parti et l'Etat n'est pas si prononcée, souvent les situations de fait aboutissent au même ou semblable résultat, à savoir que l'exercice de la partie la plus importante du pouvoir politique s'appuie sur le mécanisme du parti et de l'Etat, ce en quoi le premier à l'avantage de la force en raisons des positions plus puissantes des forums du parti. Or, étant donné que l'on a construit le plus souvent un parallélisme entre les forums du parti et les organes de l'Etat – qui dans certains pays va tout droit à la symétrie réelle, et dans certains avec certaines déviations – du sommet à la base de ces formations organisationnelles, il est naturel que le pouvoir politique se lie organisationnellement et se manifeste à travers l'Etat, dans le même temps et dans la même direction. Il ne se sépare en rien, mais se comprime davantage encore en mécanisme puissant que constituent deux forces complémentaires, très édifiées et puissantes à tout égard. Centré ainsi et dans de tels mécanismes, le pouvoir politique reçoit inévitablement toutes les caractéristiques que possèdent le parti et l'Etat en tant que tels, et notamment les liens qui s'établissent entre eux. Il devient puissant, apte à des entreprises de taille, mais en même temps susceptible à diverses déformations.

C'est là que se trouve le centre et le foyer du pouvoir politique, et cela veut dire que c'est là que se constituent les tenants déterminés de la puissance politique qui dirigent les mouvements des cours principaux dans le processus volumineux qu'est toujours le processus politique, soit dans sa totalité, soit dans ses manifestations partielles. C'est aussi la raison pour laquelle tous les autres moments et facteurs du processus politique se voient repousser vers la périphérie, car c'est d'eux ou à l'aide d'eux que sont créés seulement les aspects complémentaires, et de ce fait auxiliaires, du pouvoir politique. Que cela se passe ainsi, c'est ce que prouve, entre autre, le fait que ce centre se maintient partout, même là où l'on modifie formellement cette structure et où l'on n'aspire pas à mettre en prominence le pouvoir politique en dehors des cadres que représentent le parti et l'Etat dans leur connexion organisationnelle ou seulement fonctionnelle. Cette connexion aboutit à la création d'un axe auquel s'acroche l'ensemble de la politique et l'entité du système politique.

L'existence du monopolisme de parti, n'est pas, évidemment, un hasard. Il ne fait pas de doute que des conditions particulières et extrêmement difficiles et une suite de circonstances dans le monde et dans certains pays ont rendu inévitable cette forme d'organisation du parti et la position et le rôle correspondant du parti au pouvoir. Or, cela ne veut pas dire aussi que tous les événements liés à ceci sont – une nécessité historique. Au contraire, à cet égard il y a eu toujours –

et on a partout confirmé d'une façon ou d'une autre qu'elles devaient se produire – différentes déformations, plus ou moins graves, durables et temporaires, plus générales et plus spécifiques. Grâce à tout ceci, on a vu se créer de riches expériences qui ont encouragé tant des options et acceptations apologétiques de ce système que la critique puissante de toute part, et avant tout de la part de ceux qui prenaient l'expérience du parlementarisme bourgeois et du système pluriparti comme l'unique expérience compétante pour l'évaluation du rôle du parti politique en tant que formation spécifique.

Si le système monoparti a pu jouer partout, et surtout dans certaines phases du développement, un rôle progressif, il est certain que, parallèlement et notamment dans certaines autres phases du développement il contenait de soi-même d'énormes dangers potentiels qui se sont manifestés, plus ou moins, dans la pratique sociale. C'est précisément ce qui avait éveillée la plus grande attention des analystes.

Le danger fondamental a été toujours le rétrécissement possible de la démocratie socialiste du fait même que le monopolisme politique du parti au pouvoir se consolidait. Seulement dans les périodes de la prise directe du pouvoir d'Etat et de sa consolidation, quand ce parti a déjà un rôle politique, étant à la tête de la classe ouvrière et des autres forces qui luttent contre l'ordre ancien, le parti joue inconditionnellement un grand rôle positif dans la fondation du système de la démocratie socialiste. Elle jouit de la confiance sans réserve des forces révolutionnaires et des masses, et apparaît ainsi et dans la même mesure comme protagoniste du démocratism socialiste. Alors précisément, le système monoparti, c'est-à-dire le monopolisme du parti, offre non seulement la plus grande, mais aussi la chance unique pour jeter les bases de la démocratie socialiste dans les conditions respectives des pays. Seulement sous condition que le parti joue ce rôle, il ne pourra devenir un danger pour le développement de la démocratie socialiste. Cependant, sortant de cette phase de développement de chaque pays, le monopolisme de parti se transforme, pour ainsi dire automatiquement et inévitablement, en source des plus grands dangers, surtout pour la démocratie socialiste. Il devient le barrage politique de la propagation de la participation réelle des masses aux processus politiques décisifs, et avant tout parce qu'il permet, comme nous l'avons déjà dit, qu'un groupe s'intronise aux positions dominantes. Ce faisant, il ne change en rien cette situation de fait, et se borne à dissimuler l'existence d'un mécanisme plus ou moins développé d'institutions et de formes organisationnelles du nouveau type historique de la démocratie.

Ce système assure des privilèges de facto d'un cercle relativement restreint dans la sphère de la politique, car on rétrécit à l'extrême la possibilité d'épanouissement naturel de cadres politiques capables. La base et limitée à ceux qui se sont, disons, affirmés dans le période de la conquête du pouvoir, et plus tard le rafraichissement et le rajeunissement normal de la composition gouvernante deviennent de plus en plus difficile. Et ceci d'autant plus, car dans de telles conditions ce n'est que par une structure de parti considérablement bureaucratisée, qui assure un succès graduel et certain seulement à des personnes médiocres et conformistes jusqu'au bout, que l'on paralyse pour

ainsi dire, totalement, la circulation normale des hommes et des équipes qui, dans les conditions nouvelles, peuvent accomplir des tâches nouvelles. Quand on sait que la politique – et notamment dans les mouvements tumultueux qui caractérisent le socialisme – est extrêmement dynamique, la nécessité de l'affirmation des politiciens capables, courageux et d'initiative devient encore plus grande que dans le capitalisme. Contrairement à ce besoin, ce système est tout à fait conforme au conservatisme, à l'inertie, au dogmatisme, à l'idéologie de la »direction sage«, et d'autres phénomènes négatifs qui accompagnent le système monoparti, et surtout quand celui-ci est rigidement posé.

Un danger particulièrement grand réside dans la réduction naturelle de la compacité intérieure, de l'enthousiasme politique, de l'esprit de principe, des grandes possibilités de réaliser de façon engagée et avec esprit de suite les grandes tâches, etc. Le parti est également exposé aux pressions des phénomènes négatifs dans ses propres rangs, à la création de peureux et de conformistes, de petits-bourgeois, de carriéristes, mêmes parmi les individus, dont le moral est en dissonance avec le moral d'un communiste moyen. Souvent, dans ses propres rangs, prennent de la vigueur de mauvais politiciens et des créatures (comme l'a prouvé la pratique de Staline) qui portent plus de mal au socialisme que les adversaires réels ou supposés en dehors du parti. Celui-ci et d'autres phénomènes ne sont que le signe de la bureaucratization du parti, ce qui aboutit à la paralysie de ses possibilités et de son activisme.

La pratique historique a prouvé la valeur limitée du système monoparti. D'où aussi les tentatives de palier aux lacunes que se déclarent dans l'application d'un modèle rigide de ce système. Par exemple, chez nous on a inauguré depuis longtemps le cours de la création d'un système sans partis, d'un système de séparation du parti et du pouvoir, de la transformation du parti en force politico-idéelle principale. En supposant que des conditions réelles assurent la disparition graduelle et enfin définitive du parti politique, il serait vraiment le plus souhaitable que l'on crée un système au sein duquel il n'y aurait aucun parti. On peut espérer que cela se produise dans l'avenir.

Cependant, il y a certains indices qui témoignent que le système biparti serait possible dans le socialisme aussi. Nombre de pays socialistes ont connu des crises et des règlements de compte brutaux dans les sommets du parti. Il est difficile de croire qu'il s'agissait toujours de quelque conversions subites de certains hauts fonctionnaires du parti en »adversaires du socialisme«, mais plutôt d'un phénomène de divergence possible et même naturelle autour des questions politiques majeures, ce qui était suivi non seulement d'excommunications mais aussi de liquidations (non seulement politiques mais physiques aussi) des oppositionnels. De tels cas ont provoqué partout une image angoissante et mauvaise du système monoparti, cependant que le système lui-même perdait nombre de ces traits démocratiques, notamment celui du démocratism à l'intérieur du parti. Aussi ne serait-il pas plus naturel que deux partis existent, dont chacun lutterait également pour le socialisme, en se différenciant, évidemment, dans sa structure, ses partisans et ses approches idéologiques à certaines questions concernant l'édification du socialisme? Dans ce cas, un parti

qui rassemblerait la majorité en tant que parti au pouvoir, aurait face à soi une opposition organisée, et chacun d'eux devraient tenir compte qu'il ne pourrait s'éterniser, ni les structures qui sont son oeuvre. Ou, par exemple, que l'on assure dans les cadres d'un parti l'action légitime de l'opposition organisée qui constituerait la minorité et qui pourrait, dans un dialogue politique normal avec la majorité, s'employer pour une politique proclamée et déterminée, agissant ainsi en tant que correctif de la politique de la majorité de parti. Ainsi seraient enravés les côtes les plus graves du système monoparti – sans atteinte aucune au socialisme en tant que tel. Les expériences du système biparti dans le capitalisme prouvent éloquemment que le système social et politique se stabilise réellement, c'est-à-dire que de cette manière ne s'exprime que la stabilité du système social. Or, d'autre part, la peur d'une opposition socialiste témoigne d'un sentiment d'instabilité, de manque d'homogénéité et de solidité organique de l'ordre. Et, l'on n'est pas encore certain quelle est la situation véritable, c'est-à-dire de savoir si un degré de stabilité nécessaire est présent ou non. Qui plus est, il n'est pas exclu, non plus, que jusqu'ici il n'y avait pas eu de possibilités pour le système biparti dans le socialisme, de même que l'on pourrait énoncer l'hypothèse de son instauration dans l'avenir. Ceci d'autant plus que les pays hautement développés, par leur passage sur la voie du socialisme, briseront avec leur pratique les mythes antérieurs, et contribueront à l'affirmation du socialisme dans ce sens également. En effet, on profiterait ainsi dans des conditions nouvelles, socialistes, des acquis positifs des traditions du système pluriparti et de la démocratie correspondante dans les pays capitalistes hautement développés.

Bien que le pouvoir politique se voit concentré entre les mains des gens englobés par l'organisation, et notamment dans le contexte de l'Etat et du parti politique au pouvoir, la puissance politique réellement la plus grande et la plus importante se trouve dans les groupes sociaux, dans les classes, les couches et autres. Bien qu'il ne s'agisse pas de formations organisationnelles, ces groupes possèdent effectivement la plus grande puissances sociales, c'est-à-dire qu'ils ont le plus grand rôle historique et sont les acteurs principaux dans les mouvements historiques. Par conséquent, le pouvoir politique qu'ils possèdent apparaît être la précondition réelle du pouvoir politique, organisationnellement formé et lié aux tenants de l'organisation. Donc, les tenants organisationnels-institutionnels du pouvoir politiques ne sont que les représentants de la puissance politiques, et sociale, des groupes sociaux correspondants. En effet, diverses déviations sont possibles à cet égard, déviations qui se manifestent en raison des particularités de la position et du rôle soit des groupes sociaux respectifs soit des formations organisationnelles.

Il est caractéristique que dans le socialisme chaque groupe social s'efforce de s'assurer la plus grande influence possible dans le pouvoir politique. La raison principale en serait, vraisemblablement, – l'importance extraordinairement grande de la politique et des possibilités qu'elle offre. L'impossibilité d'assurer dans l'économie des privilèges durables et ineffaçables (comme dans le système où la propriété privée est dominante), détermine l'orientation de chaque groupe social selon

le domaine de la politique. D'autre part, la politique, de son côté, devient plus importante que jamais auparavant: elle reçoit non seulement un champ d'action plus vaste, mais aussi des instruments plus puissants; elle est devenue source, directe ou indirecte, et le confluent de toutes les autres activités sociales. Dans un certain sens, comme l'a souligné Lénine, la politique a reçu le primat sur l'économie.

Etant donné que l'essence du pouvoir politique est d'habitude analysée de sorte à pouvoir découvrir les liens qui l'unissent à la société dans son ensemble, voire avec les groupes fondamentaux qui s'y trouvent, il s'avère nécessaire de souligner, cette fois encore, du moins les moments les plus importants. Ces moments se réduisent le plus souvent à la question suivante: si et dans quelle mesure le pouvoir politique est placé sous l'influence de la puissance politique des groupes et du milieu dans lequel elle se déploie, et, dans ce même ordre d'idées, si et dans quelle mesure on parvient à réaliser leurs intérêts?

A la différence de toutes les sociétés de classes antérieures, la société socialiste ne revêt pas cette structure de classe typique, et on pourrait même parler des classes conditionnellement, comme des groupements sociaux spécifiques. Sans considération des conditions particulières et de la façon de laquelle la révolution socialiste est accomplie, sa tâche principale et ses conséquences fondamentales c'est la destruction de la structure de classe antérieure, et cela veut dire en premier lieu, du système de propriété privée des moyens de production de base, qui fut la cause de la différenciation en classe des capitalistes et en classe ouvrière. Ces deux classes perdent leur fonds et la société socialiste les maintient dans une période relativement courte, non pas comme des classes typiques, mais comme des vestiges spécifiques des classes, qui, en perspectives et relativement vite, perdent ces traits. Ces vestiges des classes intérieures ont une position et un rôle tout à fait différents.

Cependant, aussi longtemps qu'il y aura des vestiges de classes et dans la mesure dans laquelle leur existence se manifesterait, il s'avère indispensable d'instaurer la domination de la classe ouvrière, que l'on appelle d'habitude la dictature du prolétariat. Sans considération de l'imprécision terminologique et du caractère inadéquat (pour la bonne et simple raison que le prolétariat s'abolit en tant que prolétariat, par sa révolution), on souligne de cette façon que la classe ouvrière, qui a été la force principale dans l'exécution de la révolution, demeure, selon la nature des choses, aux positions dominantes, dans la période de l'édification des bases de la société socialiste. Sa domination signifie, en effet, une tentative de réaliser ses intérêts de classe particuliers, et cela veut dire de refouler, d'opprimer de façon correspondante, et si nécessaire, les vestiges de la classe capitaliste. Toutes les formes et moyens de l'organisation politique, et notamment l'ordre étatico-juridique, le parti politique au pouvoir, diverses organisations sociopolitiques, etc., se mettent au service de la classe ouvrière et sont engagés, par conséquent, dans les formes de lutte de classe existantes. C'est dans cette mesure là qu'il s'agit de moyens à l'aide desquels se réalise la-dite dictature du prolétariat. Evidemment, elle diffère non seulement d'un pays à l'autre, mais aussi selon le degré de l'édification socialiste de la société. En principe, on pourrait dire qu'elle est

sur la voie de disparaître graduellement, de déperir proportionnellement et parallèlement avec la disparition des vestiges de classe, de la lutte de classe et des formes de classe qui en sont l'expression directe.

Bien que ces vestiges disparaissent, toutefois, ne disparaît pas, mais s'élargit au contraire la vaste couche de travailleurs industriels et autres. L'industrialisation et la croissance économique aboutissent à l'augmentation numérique de la nouvelle physionomie des travailleurs. Etant donné que les travailleurs sont de toute évidence les producteurs directs et les tenants fondamentaux de la production matérielle, l'on continue à compter sur les travailleurs comme sur la principale puissance politique. Ceci est souligné sans cesse, justement ou injustement, surtout dans l'activité politique, et c'est ainsi que l'on maintient la continuité caractéristique à la fois des structures politiques et de l'idéologie politique. Toutefois, des faits se dégagent de plus en plus souvent, sur la base desquels il nous est possible de placer sous un point d'interrogation des affirmations sans réserve selon lesquelles les travailleurs possèderaient la plus grande puissance politique. Il semble en effet, que c'est justement à travers la stabilisation sociale, c'est-à-dire la disparition de la-dite dictature du prolétariat, que se perd, de facto et proportionnellement à ceci la puissance politique des travailleurs en tant que groupement particulier. Qui plus est, il semble que les travailleurs peuvent se voir placés, et le sont, dans une position subordonnée par rapport à un nouveau groupe puissant — la bureaucratie. Comme on le sait, on a beaucoup discuté chez nous précisément des diverses questions relatives à ce fait.

Sous bureaucratie on sous-entend, entre autre, une couche qui émerge et se maintient dans la société socialiste grâce à la spécialisation, à la division du travail et l'engagement professionnel des gens dans la gestion des affaires publiques. Cette couche se forme de tous ceux qui se préoccupent essentiellement de l'administration dans le cadre de certaines formations organisationnelles dans l'économie, la politique et la culture. Evidemment, sont les plus importantes les parties de cette couche, qui sont recrutées de la gestion de l'économie et dans le contexte de l'organisation d'Etat, ainsi que du parti au pouvoir et des organisations socio-politiques. Or, il convient de souligner que la notion de bureaucratie ne doit en aucun cas être identifiée à la notion d'Etat. Car, d'après le volume, la structure et leur rôle, ce sont là des phénomènes très différents. Et ceci d'autant plus que la notion de bureaucratie est prise dans sa signification odieuse, c'est-à-dire comme une caractéristique du grand groupe de gestionnaires qui sont les protagonistes des caractéristiques négatives de tout système de gestion, c'est-à-dire de ce qui est convenu d'appeler le bureaucratisme.

Les bureaucrates sont à la fois le produit et les tenants de la gestion et l'organisation irrationnelle à tout point de vue. Or, vu qu'ils émergent et se développent dans les domaines les plus divers, ils ne représentent pas un groupe social homogène. Il y a, en effet, des différences considérables dans les positions des bureaucrates haut placés et des petits bureaucrates. Ils ne sont pas liés mutuellement, pas plus qu'ils le sont par les formes organisationnelles dans lesquelles ils vivent. Toutefois, ils s'intéressent également au maintien des conditions

dans lesquelles ils apparaissent et opèrent. Grâce à ceci, il représentent une couche particulière qui, par sa grandeur, son importance numérique et son rôle, surgit comme une des plus importantes couches. Dans cette couche s'alignent tous ceux qui, pour une raison ou une autre, ne se trouvent pas dans la production immédiate. alors qu'ils n'ont pas des qualités nécessaires pour exercer d'autres activités de gestion. Aussi deviennent-ils un fardeau pesant, d'autant plus qu'ils tentent de s'assurer quelques privilèges – matériels, professionnels, fonctionnels, etc. Les bureaucrates apparaissent dans tout système de gestion, et aucun d'entre eux n'est certain qu'il ne devienne le refuge de leur épanouissement. Ce n'est même pas le cas avec le système de l'autogestion sociale, comme la pratique l'a prouvé éloquemment.

La bureaucratie a une grande puissance politique par le fait même qu'elle ne se trouve pas en marge, mais au sein de la forme de l'organisation et de la gestion. Elle aspire, de toute évidence, à subordonner ces formes en question à ses besoins et ses intérêts. Il semble qu'elle y parvient, notamment quand les conditions sociales de la communauté sociale et de toutes les couches sont mauvaises. Tout de même, il semble que des obstacles objectifs et des limites objectives à ces aspirations existent. Même si la bureaucratie voudrait instaurer sa domination, elle se heurterait aux structures existantes et aux forces anti-bureaucratiques. Sa faiblesse fondamentale consiste en ce qu'elle n'est pas en mesure de détruire le mode existant, le mode socialiste de la production, et encore moins est-elle capable de mettre en place »son« mode de production, sur le terrain duquel elle pourrait se consolider durablement et assurer sa reproduction en générations. Par conséquent, sont exagérés, pour le moins, les assertions selon lesquelles la bureaucratie serait une nouvelle classe qui marquerait l'existence d'un nouveau système d'exploitation, etc.

Les autres couches sociales (paysannerie, intelligentsia, avant tout), couches qui ont été formées pour des raisons de propriété ou n'importe quelle autre raison, les différentes professions, et mêmes les-dits groupes d'intérêt, etc. peuvent avoir une grande influence dans certaines périodes de la construction du socialisme. Dans cet ordre d'idées, ces groupes aspirent à s'assurer une place correspondante dans le pouvoir politique, c'est-à-dire dans les formes organisationnelles et institutionnelles qu'il possède. Par leur présence même, ces groupes divers marquent de leur propre cachet la structure et le fonctionnement des formes du pouvoir politique. Elles se composent des membres et des représentants de ces groupes et aspirent par là même d'en profiter pour leurs intérêts particuliers, évidemment dans la mesure dans laquelle cela est possible dans les conditions de l'existence et de rivalité de nombreux groupes différents.

Chaque couche sociale devient objectivement, en effet, dans le processus même de la structuration de la société, la force ou le facteur avec lequel il faut compter. Si, par exemple, dans un pays retardataire nous avons une immense portion de paysannerie (c'était le cas en Union soviétique, et actuellement en Chine), l'ensemble du système politique et le rôle des instruments politiques fondamentaux doivent être ajustés non seulement conformément à l'orientation proclamée et effectuée dans l'édification du socialisme, mais aussi, et avant tout,

à cette structure sociale. Il ne fait pas de doute que la forme de collectivisation, par exemple, de la campagne en URSS représentait, peut-être, la tentation la plus cruelle et la source de maintes déviations stalinienne. Les thèses notoires sur l'alliance des travailleurs et des paysans, mais aussi de la lutte de classe contre les «éléments exploitateurs» véritables ou présumés, ont exercé une influence sur le façonnement et l'action du pouvoir politique et de ses instruments. Si le pouvoir politique dans la phase de collectivisation était globalement engagé, et l'appareil de contrainte était, avec ou sans raison, orienté contre la résistance des parties de la paysannerie – cela veut dire que cette couche contenait une grande puissance, qu'elle figurait comme une très grande force politique. De même, il est certain que la «mer de paysans» en Chine détermine essentiellement les courants des entreprises initiales dans l'édification du socialisme, et même la physionomie des formes organisationnelles et des protagonistes du pouvoir politique dans ce pays.

Les changements dans les couches d'une société socialiste, la disparition ou la transformation des couches antérieures et la création des couches nouvelles se reflètent inévitablement dans la structure politique. Par conséquent, le pouvoir politique s'adapte, dans son ensemble ou en partie, tôt ou tard, aux changements survenus. Leur puissance sociale et politique deviennent soit l'appui soit un barrage caractéristique à la manifestation du pouvoir politique, et notamment de celui de l'Etat.

A côté des couches mentionnées et d'autres couches qui se prolifèrent dans les cadres de toute la communauté sociale, on ne peut pas négliger les microgroupes qui se forment dans les cadres les plus restreints, et c'est justement le cas des groupes non-formels qui sont d'habitude appelés des cliques. Les cliques sont une forme particulière de rassemblement d'un cercle plus étroit de membres de certaines communautés ou formations organisationnelles plus vastes. Elles émergent dans le processus direct de l'organisation et de la gestion qui s'opèrent dans des cadres relativement étroits. Elles peuvent se former aussi dans le cadre de l'Etat, mais uniquement dans les cadres des unités organisationnelles déterminées, inférieures et supérieures, qui sont compétentes pour l'exercice des activités déterminées. Aussi peuvent-elles agir dans les unités organisationnelles du parti politique et des organisations socio-politiques. Evidemment, toutes les organisations de travail, dans les entreprises et les institutions, qui constituent le système d'autogestion, assurent un milieu propice à l'apparition et l'action des cliques. Peut-être qu'aucune autre forme de groupement humain dans la société socialiste ne signale avec tant de relief l'illusion d'une harmonie absolue, d'absence de conflits entre les parties de la communauté sociale, comme le démontre l'action des cliques. Car la prolifération des cliques et leur action dans le cadre des milieux étroits offre à tout un chacun la possibilité de ressentir dans son propre milieu la présence et l'action de ces groupes étroits.

Les cliques aspirent à usurper le pouvoir politique, le faisant ouvertement ou de façon dissimulée. Selon la règle, elles préconisent des intérêts égoïstes, raison pour laquelle elles dissimulent le plus souvent leur activité soit par les formes organisationnelles-institutionnelles

existantes, soit par leur prétendue action en vue d'un intérêt plus général. Les cliques agissent de façon analogue dans tous les milieux et à tous les niveaux. Elles sont les protagonistes des divisions tranchantes et des tensions et contradictions intérieures. Les conflits des cliques emportent le plus souvent une bonne partie de l'énergie et paralysent la productivité véritable de l'action politique. Les cliques ne peuvent pas se réconcilier avec l'existence des formes véritablement démocratiques et vastes de l'activité, raison pour laquelle elles les ignorent ou s'efforcent de les adapter de sorte qu'elles puissent servir pour masquer la manipulation par les cliques du pouvoir politique. Aussi peut-on dire que les cliques brisent de facto les structures démocratiques dans lesquelles elles se trouvent, c'est-à-dire qu'elles réduisent leur valeur dans la mesure dans laquelle elles réussissent à s'imposer.

Sur cette base et dans ce milieu, qui caractérise la communauté globale dans toutes les étapes du développement du socialisme dans tous les pays, se structure et fonctionne le pouvoir politique. Ses formes organisationnelles fondamentales et ses tenants se conforment totalement aux cadres dans lesquels ils apparaissent et agissent. Ce faisant, la place particulière et la plus importante incombe à l'ordre étatico-juridique, d'où découle aussi la plus haute importance de la connexion de cette formation et de l'entité sociale, c'est-à-dire l'importance de faire connaître et de réaliser les intérêts de cette entité par l'intermédiaire d'une telle formation.

L'ordre étatico-juridique socialiste est la forme la plus adéquate, et même la forme organisationnelle et politique la seule possible, dans laquelle s'exprime la gestion des affaires publiques de toute la communauté. Toutes les autres formes sont, dans un certain sens, étroites et inadéquates pour servir véritablement à la réalisation réelle des besoins généraux. Celle-ci est une formation globale, toutes les autres étant partielles. Par sa composition et les principes de son fonctionnement, cette formation présente des avantages considérables par rapport aux autres. Evidemment, elle reflète les besoins généraux seulement dans la mesure où ils sont réels, c'est-à-dire dans la mesure où la société n'est pas divisée en classes, mais possède une suite de préconditions réelles pour se former graduellement en société sans classes, stratifiée, mais tout de même assez solidaires. La possibilité en découle du fait qu'une telle formation se sépare le plus du partiel et du groupe. Par son existence, elle dépasse le groupe et impose, pour ainsi dire automatiquement, ce qui en moyenne se rapproche au général et du commun. Se trouvant dans le milieu divisé en couches et groupes, et se composant elle-même de parties (dans lesquelles on relève, entre autres, des groupes étroits sous forme de cliques), cette formation apparaît comme le résultat de la neutralisation réciproque de nombreuses parties qui sont inajustées et même réciproquement opposées. Cette formation s'affirme d'autant plus que la neutralisation réciproque devient plus réelle dans les rapports des parties différentes. Bien que dans les détails le partiel peut aussi être mis à profit pour la réalisation des objectifs de groupe concrets, cette formation peut, par son résultat final et en moyenne, davantage que n'importe quoi s'employer pour les intérêts sociaux. Evidemment, pour pouvoir

le faire dans la plus grande mesure possible, il s'avère nécessaire soit de prendre en considération les besoins de tout le peuple, soit la possibilité pour le peuple entier de contrôler véritablement l'Etat en l'entourant de corps démocratiques représentatifs et en l'édifiant sur des principes démocratiques. Il va de soi, le meilleur c'est quand l'Etat agit dans le cadre du système d'autogestion développé. Or, tout ceci n'est possible que sous condition qu'on ait atteint la mesure nécessaire de rationalisation de cette formation politique, c'est-à-dire qu'elle n'a pas été exposé à des déformations dangereuses.

Voilà, ce serait, grosso modo, une variante de traitement de l'essence du pouvoir politique dans diverses étapes du développement de la société socialiste, en prenant en considération avant tout l'ordre étatico-juridique qui contient le pouvoir d'Etat comme un de ses éléments essentiels.

THE JUNE STUDENT MOVEMENT AND SOCIAL REVOLUTION IN YUGOSLAVIA

Svetozar Stojanović

Belgrade

1

Every revolution, relatively quickly after the assumption of power, is followed by signs of its own entropy.¹ A revolution awakens the masse from their lethargy – the question is how to stop them from becoming passive again? The daily train of events surreptitiously attempts to reduce revolution to a short-term event – what is to be done to stop *political* revolution from swallowing the *social* revolution?

The great revolutionary Utopian, Ernst Bloch, asks the dramatic question: why has the bourgeois revolution succeeded so quickly whereas the socialist revolution is a succession of crises.² The answer, in my opinion, should be sought in the fact that the socialist revolution was conceived quite differently from all previous revolutions. It is the infant of the great Hope for the end class prehistory and the beginning of real history.

The light of an extinguishing revolution long shines on the participants and witnesses, whilst concealing entropy within it. Those who have been the most *enchanted* by revolution³ feel the most anguish at signs of its entropy. Not everyone, like Trotsky (*The Betrayed Revolution*), seeks a way out of disillusion through opposition to the entropy of revolution. Many retreat into an ironical passivity. Resignation is, of course, not only a consequence, but at the same time a

¹ As far as I know, only Kenneth Boulding (in *The Meaning of the 20th Century*, Harper & Row, 1964) used, and only incidentally, the concept of entropy to explain social phenomena. However, he only refers to the entropy of social institutions and social systems, and not to the entropy of revolutions.

² See *Praxis*, 1–2/1969, p. 4.

³ Leon Trotsky dreamed of communism this way: »Man will become immeasurably stronger, wiser and subtler; his body will become more harmonized, his movements more rhythmic, his voice more musical. The forms of life will become dynamically dramatic.« See his *Literature and Revolution*, Ann Arbor, 1960, p. 256.

cause of the entropy of revolution. The worst are those whom power makes incapable of seeing the symptoms of the waning of the revolution in those revolutionaries who try to open their eyes to the entropy. The original enthusiasm, the feeling of strength, youth and dynamism soon subsides in them. Tired out along the long and painful road to the revolutionary Rainbow, they gradually turn from revolutionaries into evolutionaries, and rationalize this as being the realism of the matured mind. The trivial observation that no revolution ever realized everything it proclaimed, and that each one of them had its twilight as well as its dawn, also serves to save them from a schizoid split.

2

The assessment whether or not there is entropy in a revolution is not only a matter of knowledge. It inevitably has the nature of a value judgement because it is dependent on how *concretely* the basic aims and ideals of the revolution are imagined. Hence some forces in the mainstream of revolution may see entropy in precisely those manifestations which other forces in the same mainstream see as the quickening of the revolution. Just as there are opposing views in the assessment of the fate of a revolution, there are also various methods of struggle against its entropy. Here we shall deal with two of those ways. The first is the Maoist »cultural revolution«.

Maoists seek a remedy against entropy of the revolution in a romantic attitude towards primitive communism as the substance of their revolutionary tradition. They believe that this tradition will best be preserved if an all-out effort is made *not to change it*. This is a kind of a permanent fixation for the initial phase of the revolution.

The »cultural revolution« is not the first attempt by the Maoists to consolidate, perpetuate and extend primitive communism. For the same reason Maoists once conducted the policy of the »Great Leap Forward«. However, its difficulties only strengthened the Liu Shao Chi faction, which was in favour of certain modernization. Let us mention in passing that the difference between these two conceptions and orientations is very relative and hence hardly visible from the height of those countries that are far more developed than China. In order to suppress the opposing faction, Mao sought support outside the party apparatus, projecting, initiating and organizing the »cultural revolution«. It was not difficult to win the youth masses (»Red Guards«) for the policy of continuity with the period of the »Great Leap Forward«, and, more generally, for the policy of the romantic return to »the good old days« of the revolution.

The fundamental principle of primitive communism are: asceticism, collectivism and levelling egalitarianism. In other words, this type of communism is characterized by a kind of a collectivistic and egalitarian asceticism. I have already written about this type of communism at some length,⁴ and have no intention of repeating it here.

⁴ In the book »Kritik und Zukunft des Sozialismus«, Carl Hauser Verlag, München, 1970.

It is quite certain that no hedonism, even a very moderate one, could be a realistic solution for China. A very backward country would have no prospects at all unless its population resigned themselves to the need of selfless sacrifices in favour of the future generations. However, it is questionable whether the true solution for such a country lies in the *absolutization* of ascetic communism: exhausting labour, exaggerated saving, a complete suppression of material incentives for the sake of moral-political stimulation.

In recent years Maoist ideology underwent an important internal change which is characterized by the absolutization of asceticism. At first Maoists justified the sacrifice of the present generations for the happiness of the future generations: »Ten years of suffering – ten thousand years of happiness!« This conception of sacrifice is sensible (*sacrifice for the sake of happiness* of future generations) but it conflicts with the principle of justice. The present generations, namely, are to live a life of sacrifice in order to secure happiness for the future generations, but could the burden of it not be distributed more justly among the generations? Furthermore, asceticism which has an exclusively instrumental value is not highly suitable for the ideological struggle against the USSR. The present generations in the Soviet Union want affluence, which has been made possible by the self-denials of the earlier generations. This is in accordance with the principle which was preached by Maoists themselves. Could they object to the USSR only that its population is unwilling to continue sacrificing themselves, this time for the sake of the happiness of the future Chinese generations and to relieve the burden now carried by the present Chinese generations?

In the »cultural revolution« Maoists absolutize asceticism: a rich life is *in principle* unacceptable, because it supposedly inevitably leads back to capitalism.⁵ Thus when pauperism is taken as a lasting model of living, then the mentioned difficulty with justice and the mentioned weakness in the ideological dispute with the USSR are done away with. However, another big problem arises: the crisis of the sense of sacrifices. An exemplary life implies a ceaseless sacrifice: the present generations sacrifice themselves »for the sake of« future generations which must also sacrifice themselves and so on *ad infinitum*. Since all generations, both the present and the future ones, are expected to live according to the principle of sacrifice, then this sacrifice must turn around in circles trying to find its purpose within itself, because it is not supposed to seek it outside.

However, independently of all these, the question arises whether the »cultural revolution« may constitute a sufficiently efficient way of fighting the entropy of the revolution. Sensing that aspirations for modernization will inevitably be renewed, Mao Tse-tung believes that some kind of a cultural revolution will be necessary in China once about twenty years. In fact, in order to preserve collectivistic and egalitarian asceticism as a permanent social atmosphere, it will not be

⁵ It is interesting that for Maoists it is the Twentieth Congress of the Soviet Communist Party, which initiated a certain de-Stalinization, that represents the beginning of an alleged restoration of capitalism in the USSR.

sufficient just to renew the campaigns; the trend for modernization, which will acquire its impetus, will demand ever stronger and more violent campaigns.

However, if the praetorians of the revolutions are to be ascribed this role, then they will gradually turn themselves into its grave-diggers. A lasting curbing of human nature's desire for comforts can only be effected by more ruthlessness. But, being men themselves, the ruthless praetorians have the same desire for comforts. After a certain time, they are bound to start satisfying this impulse within themselves, while at the same time curbing it through violence in others. In this manner, in the name of preserving the revolution, there will be an ever growing gulf in society between the oppressed masses and the oppressing apparatus. The latter will force the masses to live according to the principle of collectivist and ascetic egalitarianism, they themselves will be living a vulgar-hedonist and selfish life of privilege. The participation of masses in renewed political campaigns will continue creating the illusion of democracy, because their »spontaneity« will conceal the great string-pullers.

3.

Now let us consider the Yugoslav June student movement. There has still been no serious analysis of it.⁶ This is a good indicator of the state of social sciences in Yugoslavia. Not even the basic documents on student movement have been published, which just goes to show the level of democracy in our society. In the more advanced countries not only documents are published immediately, but also entire libraries of books and discussions on the student movements.

The most popular view is that our student movement is a reaction against the difficulties of the socio-economic reform, the serious socio-political »deformations«, the monopoly over social and political positions held by older generations, etc. It cannot be denied that these and similar factors are relevant in explaining the student movement. However, the real significance of this phenomenon cannot be understood unless it is considered against the entire background of the social revolution in Yugoslavia. In my opinion the fundamental significance of the Yugoslav student movement should be seen in the resistance to the entropy of the social revolution.

Long before students appeared on a large scale on the political scene, our society had had experience with the entropy of the revolution. The first symptoms appeared very soon after the revolutionaries had taken power in 1945. The main cause of the entropy at that time was the copying of the Stalinist model of social organization. I purposely said the *Stalinist* and not the *Soviet* model, since a certain continuity with the latter was established only with the introduction of workers' councils. The turning point was the Communist Party's conflict with

⁶ Two months after the demonstrative strike of university students and teachers in June 1968, several articles about it were published in the journal *Delo*, but this issue was suppressed. Recently the journal *Gledišta* (5-6/1969) printed the transcript of a rather interesting discussion about the student movement in the world and in Yugoslavia.

the Cominform in 1948. The most important consequence of this break was the introduction of the forms of self-management in the basic social groups. This was a kind of *revolution within the revolution*. As is always the case, the entropy of a revolution can only be combated by further revolutionization.

However, the golden age of this revolution within the revolution was a short one and had its ideological culmination in the adoption of the Programme of the League of Communists of Yugoslavia in 1958. It soon began to reveal its limitations. No matter how enthusiastically it was embraced by the working masses, the revolution within revolution was nevertheless initiated, directed and strictly controlled from above. Thus slowly but surely stagnation has set in. Social changes are still in evidence, but now they are more quantitative and do not extend to essential matters. The forms of self-government, established long ago, have still not been able to get out of the ghetto of small social groups and to develop into an *integral system* of self-management. This accounts for the hybrid system: self-management (such as it is) at the base and strong statism at all higher levels of social organization.

This statist structure is well accommodated by the obsolete system of political organization. Occasionally it is rightfully observed that the socio-political organizations are in a crisis and that they should be thoroughly reformed. No better illustration of this is needed than the fact that to this very day workers have not succeeded in democratically electing someone from their midst to the leadership of the trade unions. In the very best of cases they are still represented by people who were workers three decades ago, but even more so by the trade union apparatus that reproduces itself. Nevertheless, all the proclaimed *reforms* of the system of political organization end up as *reorganizations*.

To build up an integral system of self-government it is necessary to have a developed and democratic system of political organization and activities. But our socio-political organizations, despite declarations to the contrary, still are the transmissions of the League of Communists. And in the League of Communists itself, democracy is still in its infancy.

The common language of self-government and self-management, which even the statist use, creates an ideological screen around the real socio-economic system. Herein lies the special nature of statism in Yugoslavia. Everyday life, however, shows that the statist are fighting tooth and nail to retain control over the centres of decision-making power at all higher levels of social organization, since they have to tolerate the forms of self-management at the lowest level. When one group of statist carries off a political victory over another group, this is usually celebrated as the »definitive victory over statist forces«. That is why we have so far had so many such successive »definitive« victories. When the conflicts within the statist structure unexpectedly come to the surface, they create an illusion of revolutionary dynamism and cause serious political crises and shocks.

A *radically* conceived and implemented socio-economic reform could make an end to the present stagnation and entropy of the social revolution. However, of late less is being said about the *socio-economic*

reform, and more just about the economic reform. During the implementation of the economic reform there was a significant differentiation and even polarization of forces advocating it. At first it looked as though there was only a conflict between the statist, who were obstructing the economic reform, and those who supported it. Further developments, however, revealed that there were two basically different conceptions of the reform: one was petty-bourgeois and the other was democratic-socialist. There was a very sharp conflict between these two lines, especially immediately before the student demonstrations.

In the petty-bourgeois conception, the economic reform justly threw out the centralist-distributive, statist economic model, but unjustifiably made a fetish of uncontrolled market forces. On the eve of the student demonstrations the adherents of this view had sent up trial balloons in the press and in other ways on the introduction of stocks. A certain number of shares would, they said, be distributed to the producers, so that they would have closer involvement with their self-managing collectives. After this, of course, stock markets for the buying and selling of shares would have to be opened. Only we were not told what would happen to that little socialism in practice when the short idyll of a universal owning of stocks was over, and society had been divided into those producers without shares and the »producers« in whose hands shares would be concentrated. There had even been an ideological adjustment to the trend towards uncontrolled social differentiation as the essential feature of petty-bourgeois socialism«. The idea of social equality and solidarity had increasingly disappeared from theory and press. The illusion had spread that the revolution could survive even without a struggle to realize ideals.

The economic reform as conceived by the democratic-socialist forces should create a modern market economy controlled and planned by the self-governing society. This line advocates material incentives for professional work and distribution according to the results of work, but at the same time it resolutely opposes exaggerated social differentiation, since this would rapidly lead to a disintegration of the socialist society. According to this view, the finance from public funds, among them the finances of the Yugoslav community for the rapid development of undeveloped regions, should in the future be spent much more rationally, but should not be cut back. The burden of the economic reform should rightfully be distributed so that it would not be disproportionately borne by the working class, as has been the case so far.

The student action was directed against both lines – the statist and the petty-bourgeois – which jeopardize the social revolution in Yugoslavia. For this reason both forces united to combat the students. The students extended support to democratic-socialist forces working to create an integral system of social self-government and self-management based on an economy that would be simultaneously planned and market-oriented. When the documentation on the student movement is published, this will be quite clear.

People behave differently when they see the symptoms of entropy of the revolution. Some are surprised, disillusioned, and resigned.

There are many who recognize all »deformations« (which we refer to here as entropy), but because of their metaphysical conception of the social revolution still consider that there is still essentially a continuity of the revolution. The students joined those forces that are actively fighting to stop entropy and to revitalize the social revolution.

What was the *basic* reaction of the state and party leadership to the student demonstrations? Our politicians had previously met with numerous, albeit isolated, strikes. Now they were unexpectedly faced with mass demonstration and for this reason were nervous and frightened. They were particularly worried because they were aware that owing to the lack of democracy they did not have a proper idea of the forces at work beneath the social surface. They were particularly fearful of the possibility that the student movement would set off an eventual workers' movement. Therefore the first concern of the politicians was to isolate the students from the rest of the population, particularly from the workers, and gradually to reduce the student action to a political and cultural happening within the walls of the university. In this respect the misinformation that the students were only asking for an improvement in their material position (whereas »the working class was consciously bearing the burden of the economic reform«) came in handy. In other republics, the rumour was noised that the student movement in Belgrade had a nationalistic Serbian character.

It is well known that for an organization man a spontaneous social movement is a book with seven seals. Thus from the first moment the politicians feverishly tried to find the initiators and organizers of the student movement. One of the top politicians publicly stated immediately after the student demonstrations that it was backed by a »reactionary political conspiracy«. Rumours about the *Stalinist-statist* background of the student movement were spread on all sides. Of the politicians that came forward during and after the student action, there were some honourable but very rare exceptions to this rule.

The allusions, and afterwards increasingly open assertions that the student movement essentially had a primitive-communist and even Maoist character stood much better chances of success. As we have seen, primitive communism, including the Chinese type, is characterized by collectivism, asceticism and levelling egalitarianism. In our student movement, however, there was not one slogan or idea tinted with collectivism or asceticism. And if there were any ingredients of primitive egalitarianism at all, they were completely secondary. But still this was made the main charge against the student movement. The struggle of the students against uncontrolled and exaggerated social differentiation was cleverly portrayed as a primitive communist crusade against small entrepreneurs (artisans, truck owners etc.) in the tertiary activities.

However, even if primitive communism were a salient feature of the movement, its origin certainly could not be found in the influence of Maoism. Primitive communism was the dominant conception of Yugoslav communist movement during the armed revolution, war communism and reconstruction of the country. It should not be forgotten that between primitive communism and the modern communism that

we advocate today there is not only a conflict, but also in a certain degree a continuity. Thus the critics of the student movement should have more respect for our common revolutionary, primitive-communist tradition.

It should emphatically be made clear that the programme and manner of entering the political scene of our student movement basically differ from the youth movement in the Chinese »cultural revolution«. Our student movement is spontaneous and *democratic-communist* in character.

One of the common accusations has been deduced from the student slogan about a »movement within a movement«. This slogan was meant to convey that the student movement was a movement within the communist and socialist movement, and not a movement *outside* it. This slogan is deliberately interpreted as a desire to set up a new political organization or even party. The organization man simply cannot understand that someone can carry on a political struggle and at the same time not wish to found a separate political organization.

The student movement is often criticized for not being able to cope with a modern economy. This is meant to reinforce the accusation of primitive communism. There is no doubt that a modern socialist society cannot be built without the development of an efficient and rational economy. But in respect to this excuse, it should be pointed out that the economy is the weak side not only of the student movement, but also of the state-party leadership in Yugoslavia. Some of them accuse the student movement of utopianism, forgetting that before the war as young communist they were such great »realists« that they promised the people they would not have to pay taxes when they came into power!

What have been the results of the student movement? My answer to this question might sound paradoxical: the results have been small, but important.

The student movement was in many ways responsible for shaking – and this for the first time so publicly and on such a large scale – the prevailing ideological (distorted) vision of »our self-governing society«. The reaction to the student action indirectly revealed that in this country there is a degree of self-management exclusively in the social institutions at the base, but that above it, in spite of the theory of the »withering away of the state«, a state force is operating which has a *dominant* social position. The students have lost their political innocence; at first they were sincerely surprised to receive knocks on the head in answer to their revolutionary demands. The young revolutionaries also discovered the »justness« of the state: in addition to being beaten, they were charged with using violence. Finding themselves up against the wall of solidarity of the state apparatus, the student movement could not bring about the replacement or even resignation of a single, no matter how insignificant, official. One of its greatest successes nevertheless was that it forced some politicians to remove their democratic-socialist mask and to use brute force. Since such politicians always feel better behind a mask, it is no wonder that the student action has infuriated them so.

The student movement also forced some intellectuals to take off their leftist-democratic make-up. Some of them (e. g. D. Pejović in the journal *Kritika* 7/1969) revealed their true ideological-political face when they began to write about the world and the Yugoslav student movement in more pejorative terms than typically conservative intellectuals.

The student demonstrations levelled a significant ideological and political (although a less practical) blow against the petty-bourgeois conception of the economic reform. Among other things, under the influence of the students the »Guidelines of the Central Committee of the League of Communists of Yugoslavia« were adopted.

It should be said that in the given conditions the student movement could not produce any very visible results in the struggle for the development of integral self-government in Yugoslav society. The radical change of the system which is necessary is not possible unless revolution from above, which we have already discussed, grows into a revolution from below. This requires that the working class and the working masses in general come onto the political scene. The barriers to social revolution should be removed under pressure from below, since integral social self-government and socialist democracy cannot be dependent on someone's good will, least of all of those »above«. It must be the result of the relationships of social forces. Entropy of the revolution can be effectively stopped only by conscious and large-scale revolutionary engagement. Indeed this was the basic significance of the student action.

However, in Yugoslavia, particularly at the higher levels of social organization, forces are still dominant which find it in their interest to maintain the present hybrid system: a degree of self-management in everyday life, and statism in all the higher and more important centres of decision-making. The democratic socialist forces in these centres have still not become strong enough to be able to take a more energetic action and to rely more openly on pressure from below, including student pressure. Since this shifting of power in the basic centres have still not taken place, the student movement could not give any large results. For this reason there has been a »gentlemen's« agreement in the state-party hierarchy to avoid discussions of the student movement as much as possible. The entire 9th Congress of the League of Communists was held without a word being spoken about the student movement. The fateful show-down has been postponed for later. Only then will the anticipatory significance of such a social movement as was Yugoslav student movement be quite clear.

STREIKS IN DER GEGENWÄRTIGEN JUGOSLAWISCHEN GESELLSCHAFT

Nebojša Popov

Belgrad

»Der Sozialismus hat als Negation der kapitalistischen Negation einen metasindikalistischen Hokus-Pokus erdacht: Streikend streikt der Sozialismus gegen sich selbst und wirkt somit als Negation der anti-kapitalistischen Negation logischerweise antisozialistisch.« (*M. Krleža*)

Seit den ersten Streikerscheinungen in der heutigen jugoslawischen Gesellschaft sind bereits volle 12 Jahre verstrichen. Fast die Hälfte dieser Zeit hat die Öffentlichkeit darüber nicht einmal die elementarsten Informationen erhalten.¹ Erst im Jahre 1964 beginnen sie durch das Monopol der politischen Polizei zu sickern (auch die Gewerkschaftsfora beginnen sich mit ihnen zu befassen). Erst von da ab gelangen die ersten empirischen Erörterungen, die sich mit diesen Streiks befassen, in die wissenschaftliche und in die breitere Öffentlichkeit.

Die Streiks wurden zunächst als feindliche Aktivität angesehen, sei es nun, daß der »Feind« indirekt auf ihr Erscheinen einwirkt, sei es, daß er daraus Nutzen zieht (propagandistischen und dergl.). Dies ist jedoch in keinem einzigen Fall bewiesen worden (sonst wären zweifellos bestimmte Maßnahmen, auch strafrechtlicher Natur, unternommen worden).² Solche Interpretationen sind auch heute nicht völlig

¹ Es sind auch bereits früher einige Aufzeichnungen erschienen, die Streiks, jedoch außerhalb jeder Erfahrung, erwähnten – im allgemeinen als eine Erscheinung, die der Selbstverwaltung nicht entspricht.

² Lediglich eine Forschungsarbeit bestätigt, daß in zwei Fällen Arbeiter, die aus der wirtschaftlichen Emigration (aus der Bundesrepublik Deutschland) zurückgekehrt waren, bedeutenden Einfluß ausgeübt hätten, da sie durch ihre Erzählungen von dem dortigen Standard zum Schüren der Unzufriedenheit beitrugen, was sich schwer als feindliche Aktivität einordnen ließ. (Siehe R. Lampret, *Nekatera protislovja in navskrižja v gospodarskih organizacijah, protestne ustavitve dela, diplomatska naloga VSPV, Ljubljana, 1965*, Beilage, Tabelle 3.

verschwunden (sie sind im allgemeinen gegenwärtig in der Furcht, daß, gingen die Streikenden auf die Straße, sich unter sie sogenannte feindliche Elemente mischen könnten).

Eine weitere Tendenz in den Interpretationen dieser Erscheinung geht davon aus, daß in einer a priori Selbstverwaltungsgesellschaft Streiks absurd sind (indem man von der unbewiesenen Behauptung ausgeht, daß die Arbeiter tatsächlich Eigentümer der Produktionsmittel und damit faktisch Träger der politischen Gewalt sind) und damit, angeblich die Arbeiter gegen sich selbst streiken. Ein gewisser Neutralismus dieser Standpunkte hat dazu beigetragen, daß sich die Auffassungen, die am meisten gegenwärtig, und nach denen diese Erscheinungen das Ergebnis einer Diskrepanz zwischen den Möglichkeiten und der Realisierung der Selbstverwaltung sind, ein Konflikt zwischen dem Streben nach Selbstverwaltung und dem Hintertreiben ihrer praktischen Realisierung,³ weiter entwickeln. Diese Widersprüchlichkeit hatte in der überwiegenden Mehrheit der Interpretationen keine Sozialträger, noch wurden die realen Ausgangspunkte der Konflikte bestimmt. Mit der Entwicklung der Forschungserfahrungen zerfiel diese Orientierung in mehrere Varianten, die wir jedoch leider nicht zur Gänze interpretieren können. Wir werden sie daher an den entsprechenden Stellen dieser Arbeit berücksichtigen.⁴

Zu Beginn dieser Arbeit werde ich versuchen, mich hinsichtlich der Bezeichnung dieser Erscheinungen, festzulegen. In Umlauf sind drei: Arbeitseinstellung, Protesteinstellung der Arbeit und Streik.

Autoren, die den Gebrauch des Terminus Streik vermeiden, betonen, daß es sich auch um keine Streiks handele, weil diese für die kapitalistische Gesellschaft, in der ein antagonistischer Klassenkonflikt vorhanden ist, charakteristisch seien, wohingegen es einen solchen Konflikt in der sozialistischen Gesellschaft nicht gäbe. Ihnen zufolge stellen die Arbeiter im Sozialismus nicht ihre Arbeit ein, um neue Rechte zu erlangen, sondern nur zwecks Realisierung jener Rechte, die ihnen normativ zustehen, die jedoch aus verschiedenen Gründen nicht realisiert wurden.⁵

Zwei Forschungsarbeiten, die sich mit dieser Erscheinung ausführlicher befassen, versuchen diese genauer zu definieren. So bietet B. Kavčič z. B. eine der ersten Definitionen an: »Von einer Protestarbeitseinstellung können wir nur dann sprechen, wenn die Arbeit von einer (relativ) größeren Gruppe von Arbeitern eingestellt wird, die damit eines ihrer Rechte realisieren wollen, das ihnen von Gesetz wegen zusteht, im konkreten Falle jedoch nicht realisiert wurde – und zwar nach dem erfolglosen Versuch, im regulären Verfahren eine zufriedenstellende Antwort zu erhalten.«⁶ N. Jovanov akzeptiert im

³ M. Švab, Konflikt med možnostjo in uresničitvijo, Aufsatz zum Thema »Arbeitseinstellung«, *Teorija in Praksa*, 1964, Nr. 2.

⁴ Ausführlichere und relativ systematisierte Information zu den verschiedenen Stellungnahmen und Behandlungen von Streiks findet der Leser in: *Obustave rada*, Herausgeber: Zentrum für politische Studien und Bildung, Beograd, Mai 1967.

⁵ Siehe: M. Švab, Zitiertes Werk, S. 258. und R. Lampret, *Ang. Werk*, S. 9. Ähnliche Standpunkte vertritt auch O. Kozomara, nur daß sie die Streiks auch im Kapitalismus mit politischer Bewegung gleichsetzt (O. Kozomara, *Arbeitseinstellung gestern und heute*, *Kulturni radnik*, Zagreb, 1968, Nr. 3).

⁶ B. Kavčič, O protestnih ustavitvah dela, *Teorija in praksa*, Ljubljana 1965, Nr. 9, S. 1445.

Grunde die gleiche Definition, versucht jedoch umfassendere historische Erläuterungen für diese Erscheinung zu finden (er untersucht die Streik-Geschichte nach der Oktoberrevolution und besonders die Meinung Lenins zu den Streiks sowie sein Verhältnis zu ihnen).

Seine Bemühungen zielen auf eine präzisere Bestimmung der heutigen Streikerscheinungen. Er legt auf der Grundlage des Interessenkriteriums (eines dauernden und eines gegenwärtigen) das Bestehen zweier Varianten einer im Grunde gleichen Erscheinung fest.

Die erwähnten Erscheinungen resultieren wahrscheinlich aus der Orientierung des Autors auf empirische Forschungen, die vorhergehend im Rahmen der Arbeitsorganisationen stattgefunden haben. Hiermit läßt sich jedoch natürlich nicht der Grundgehalt der gesellschaftlichen Erscheinung identifizieren, da sie notwendigerweise in breiteren gesellschaftlichen Relationen zu sehen ist.

Ich bin der Auffassung, daß der Terminus »Streik« (in dieser Arbeit abstrahieren wir andere Formen der aktiven und passiven Resistenz) der Erscheinung entspricht, die wir untersuchen. Es ist die spezifische Form des Kampfes des Arbeiters für die Verbesserung der Lebens- und Arbeitsbedingungen im Rahmen der gegebenen Gesellschaftsorganisation. Streik ist mithin der Ausdruck der Lohnverhältnisse, bzw. des Konfliktes des Trägers dieses Verhältnisses um die Höhe des Lohnes. In diesem Konflikt tritt die Arbeiterschaft nach der Logik ihrer gegenwärtigen Interessen auf und nicht als Klasse gegen eine andere Klasse – und erst damit nähme die politische Bewegung ihren Anfang, die auf eine Abschaffung der Voraussetzungen der Lohnverhältnisse ausgerichtet ist.⁹

In dieser Arbeit werde ich zunächst den Streik als gesellschaftliche Erscheinung beschreiben und möchte dann versuchen, die Ursachen, und möglicherweise auch die Reichweite dieser Erscheinung in der heutigen jugoslawischen Gesellschaft festzustellen.

I. BESCHREIBUNG DER ERSCHEINUNG

Die Erfahrungen, über die wir verfügen, sind nicht völlig systematisch zusammengetragen, die Quellenangaben sind vielfältig (häufig sind sie der breiteren Öffentlichkeit auch nicht hinreichend zugänglich) und sie sind das Ergebnis verschiedener Notwendigkeiten, gewöhnlich im Auftrage von Geldgebern, die theoretischen Ausgangspositionen der Autoren sind jedoch natürlicherweise nicht einheitlich. Auf Grund der verfügbaren Angaben lassen sich jedoch die Grundkennzeichen der Erscheinung relativ wahrheitsgetreu rekonstruieren.

Zunächst werde ich in kürzesten Zügen zwei Streiks beschreiben, nicht weil sie für die gesamte Streikpraxis typisch wären, sondern aus

⁷ Siehe N. Jovanov, O protestnim obustavama rada, im Buche *Obustava rada*, Beograd, 1967.

⁸ N. Jovanov, Neka opšta pitanja protestnih obustava rada, *Gledišta*, Beograd, Nr. 2.

⁹ Siehe hierzu näher: K. Marx, Die Armut der Philosophie, Kultura, Beograd, 1946, S. 154–155; und V. I. Lenin, Was ist jetzt zu tun, Ausgewählte Werke, Kultura, Beograd 1960, Band III.

dem Grunde, weil sich daraus die Angaben, die später ausgeführt werden, leichter verstehen lassen. Und dies kann auf einige Tendenzen verweisen, von denen in diesem Teil der Arbeit besonders die Rede sein wird.

1. ZWEI BEISPIELE

Der Streik in den Gruben von Zasavljje wurde als erste Erscheinung dieser Art registriert, dagegen ist der Streik im Hafen von Rijeka einer der letzten Streiks (bei der Auswahl haben wir uns auch von der Quantität der verfügbaren Angaben bestimmen lassen).

a) *Bergwerke von Zasavljje (Januar 1958)*¹⁰

Angesichts des Tags der Republik im Jahre 1957 zahlten die Gruben in Trbovlje den sogenannten Überschuss aus, außer an die Bergarbeiter der Braunkohle Trbovlje-Hrastnik. Die Grube war wegen der Stromverteuerung und der sehr hohen Amortisierung, die die Produktionskosten belastete – die Kohleverkaufspreise jedoch durch positive Bundesgesetzvorschriften plafoniert waren, in einer sehr schwierigen Finanzlage. Die Bergarbeiter Funktionärsschaft, Gewerkschaftsverband und das Fabrikkommittee des Bundes der Kommunisten wandten sich unter dem Druck der Unzufriedenheit der Arbeiter um Hilfe an die Regierungsorgane, an die Funktionäre des Gewerkschaftsbundes und des Bundes der Kommunisten der Gemeinde, des Kreises, der Republik, sowie an den entsprechenden Zentralausschuß des Gewerkschaftsbundes Jugoslawiens. Da die zahlreichen Verhandlungen und Delegationen die kritische Lage nicht änderten, brach nach 40 Tagen der Streik aus.

Sämtliche im Bergwerk Trbovlje Beschäftigten, (rund 3.800 Arbeiter der Produktion und über 300 Angestellte, unter ihnen auch über 300 Angestellte des Bundes der Kommunisten) außer denjenigen, deren Arbeitsplätze vom Sitz des Unternehmens entfernt lagen, stellten ihre Arbeit für die Dauer von 52 Stunden ein (vom 13. Januar abends bis zum 15. Januar 1958 vormittags). Am 14. Januar schlossen sich ihnen auch die Bergarbeiter von Hrastnik aus Solidarität an. Der Streik wickelte sich im Rahmen des Unternehmens ab, es fanden keine Demonstrationen statt – weder in diesem Rahmen noch außerhalb der Arbeitsorganisation, noch wurde seitens der Streikenden Gewalt angewandt (weder gegenüber Personen noch gegenüber Sachen).

Während der Dauer des Streiks gab es keinen Streikausschuß, vielmehr verkündete im Augenblick der Arbeitseinstellung der Arbeiterrat gemeinsam mit dem Gewerkschaftsverband die Ergebnisse der geführten Gespräche, woraufhin die Grundforderungen festgelegt und den Trägern der politischen Gewalt außerhalb der Arbeitsorganisation, vor allem den Bundesorganen zugestellt wurden. Es wurde eine Erhöhung der persönlichen Einkommen, die Auszahlung einer einmaligen Zulage, die über den in den Tarifstatuten des Unternehmens festgelegten Grundlöhnen liegt, ferner Sicherheitsschutz am Arbeits-

¹⁰ Quellenangabe R. Lampret, S. 22–36 und REFLEKTOR der *Borba*, Beograd, 27. IX. 1969.

platz (Hygienisch-technischer Arbeitsschutz) und letztenendes wurde auf der Erörterung und Veränderung der Wirtschaftsbedingungen der Grube bestanden. Eine Delegation der Bergarbeiter reiste zweimal hintereinander nach Belgrad und erhielt nach der zweiten Reise das Versprechen, daß die Forderungen der Streikenden erfüllt würden, woraufhin der Streik eingestellt wurde.

Durch den Ausbruch des Streikes entstand eine konfuse politische Situation und beschleunigte Mobilisierung der oben bereits erwähnten und anderer Regierungsbehörden, sowie der Fora der gesellschaftlich-politischen Organisationen. Im Kurzverfahren wurde den Forderungen der Streikenden stattgegeben: Sämtlichen Kollektivmitgliedern wurde die Hälfte des Monatseinkommens als Zulage ausbezahlt. Es wurden Zusatzlöhne ausbezahlt, (teils aus Gemeindemitteln, was durch Bundesmittel ersetzt wurde). Es wurden auch die Tage im Ausstand bezahlt, die Arbeiter erhielten Schutzanzüge und der Kohlepreis wurde mit Beginn des laufenden Jahres erhöht. Die Nachricht über das, was sich in Trbovlje begab, verbreitete sich schnell über inoffizielle Kanäle in der unmittelbaren Umgebung von Trbovlje. Aus Solidarität mit ihren Kollegen in Trbovlje traten (am 16. und 17. Januar) rund 1.200 (von 1.861 Beschäftigten) Bergarbeiter in Zagorje ob Savi in den Streik. Die Lage in diesem Bergwerk war nicht so schwierig wie in Trbovlje. Initiatoren des Streiks waren einige Bergarbeiter, die auch auf die Streikorganisation bedeutenden Einfluß ausübten. In den Streik traten weiterhin auch die Arbeiter zweier Unternehmen in Trbovlje und eines Unternehmens in Zagorje.

An all diesen Streiks waren rund 5.500 Arbeiter beteiligt. Vermutlich aus Furcht, daß sich der Streik weiter ausdehnen könnte, wurden energische Maßnahmen gegen die Streikenden eingeleitet, um einer Erneuerung vorzubeugen und, eventuell, auch eine Ausbreitung der vergangenen Geschehnisse. So hat z. B. die Republikfunktionärschaft Sloweniens das Kreis- Gemeinde- und Bergbaukomitee des Bundes der Kommunisten aufgelöst und auch die Grundorganisation der Bergarbeiter entlassen.

Die jugoslawische Presse, Rundfunk und Fernsehen, brachten weder Informationen noch Nachrichten über den Streik, was auch in den kommenden Jahren die Praxis sein wird.

b) *Hafen von Rijeka (Juni 1969)*

In den dem Monat Juni vorausgegangenen Monaten des Jahres 1969 befand sich der Hafen von Rijeka in einer schweren Finanzlage, weshalb es bereits im Jahre 1968 zu vier kleineren Streiks gekommen war, die nur der Auftakt für den bald darauf ausbrechenden fünften Streik sein sollten.¹¹ Nach Einsicht in den Wirtschaftsplan des Unternehmens für das Jahr 1969 wurde festgestellt, daß eine Verringerung des Umfangs der Hafendarbeiten um 8,6%, eine Verringerung des Gesamteinkommens um 2,4%, eine Erhöhung der Wirtschaftskosten um 6,6%, eine Verringerung des Gesamteinkommens um 6,6%, und eine Verringerung des persönlichen Einkommens in der Masse um

¹¹ Information über Arbeitseinstellungen in Kroatien (vom 1. I. 68 bis 31. VII. 1969 RVSSJ für Kroatien, 9. X. 1969.

21,6% geplant waren. Darüberhinaus wurde das Urlaubsgeld aufgehoben, (das für jeden Tag des Urlaubs 30 n.D betrug), der Frühstückspreis wurde erhöht, die Entschädigung für einige Krankheitsfälle, und die Herabsetzung der Fahrgeldrückerstattung. Das traf am meisten diejenigen Arbeiter, die auch ansonsten ein niedrigeres Einkommen als die anderen Gruppen Beschäftigter hatten, womit ihr realer Standard um mindestens 30% abfiel. Damit hatten sich die auch sonst schweren Lebensbedingungen noch weiterhin erschwert, denn, wie es in dem Bericht der Gewerkschaftskommission heißt »wohnen viele Arbeiter mit ihren Familien in Bunkern, Ställen, leerstehenden Autobussen und anderen Unterkünften, die für die Zeit, in der wir leben, unbegreiflich sind und mit unserer sozialistischen Gesellschaft unvereinbar.« Die erwähnten Maßnahmen traten mit der Verabschiedung der entsprechenden Beschlüsse des Arbeiterrates, ohne vorhergehende Konsultierung des Kollektivs, in Kraft. Über einen solchen Vorgang wurde unter den Arbeitern längere Zeit gesprochen. Der Unmut wuchs und der latente Konflikt wuchs sich unmittelbar bevor die gefaßten Beschlüsse ausgeführt werden sollten, zum Streik aus.

Der Streik begann am 1. Juni als 300 Arbeiter des Hafenwerkes ihre Arbeit niederlegten. Am darauffolgenden Tage ging die erste Schicht, (1.500 von insgesamt 4.600 im Hafen Beschäftigten) anstatt zu den Hafendocks, zum Verwaltungsgebäude des Betriebes. Sie drangen in das Gebäude ein, eroberten Stockwerk für Stockwerk und warfen die Angestellten, und andere Funktionäre auf die Straße. Sie begannen den Generaldirektor und den Finanzdirektor tätlich anzugreifen, sowie den Vorsitzenden der Gewerkschafts- und Parteiorganisation, den Hauptanalytiker, sowie einige andere Führungspersonlichkeiten und Angestellten des Betriebes. Einige von ihnen jagten sie die Straße entlang und schlugen sie.

Am gleichen Tag fand eine Sitzung der Arbeitervertreter der im Streik stehenden (es gab einen Streikausschuß) mit den Gewerkschaftsvertretern der Stadt statt. Es wurde besprochen, daß am folgenden Tage eine Sitzung der Vertreter aller Werkseinheiten des Hafens mit den Regierungsbehörden, mit Regierungsvertretern und Fora der gesellschafts-politischen Organisationen Rijekas stattfinden sollte, wozu auch Republikvertreter hinzugezogen werden sollten. Am nächsten Tag fand auf den Hafendocks eine Kundgebung statt, an der über 3.000 Arbeiter teilnahmen. Einzelne, die sich dazu hatten hinreissen lassen, Funktionäre tätlich anzugreifen, wurden kritisiert und diese Tatsache wurde bedauert, der Streik wurde eingestellt und die Forderungen der Arbeiter erfüllt, das gerade erst angenommene Statut über die Verteilung der persönlichen Einkommen wurde für ungültig erklärt und die Gültigkeit des alten verlängert. Ferner fand eine Auszahlung der Einkommensdifferenzen in einer Höhe von 10% für die ersten vier Monate des laufenden Jahres statt, die persönlichen Einkommen für Monat Mai wurden zur Gänze ausgezahlt, was auch für Monat Juni garantiert wurde, es wurde die volle Fahrgeldbeihilfe erstattet und eine Verbesserung der Arbeitsorganisation und der Arbeitsteilung zugesagt, sowie eine Überprüfung der Möglichkeit, die Differenzzahlungen der persönlichen Einkünfte zu erhöhen. Bei der Bank wurde ein kurzfristiger Kredit für die Erfüllung der erwähnten

Verpflichtungen aufgenommen. Es wurde eine Notverwaltung eingeführt und vorgeschlagen, die Organisation des Bundes der Kommunisten aufzulösen. Sieben Streikende wurden wegen Gewaltanwendung gegenüber der Funktionärschaft des Betriebes verhaftet.

Presse, Rundfunk und Fernsehen brachten mehrere Informationen und Kommentare zu dem Streik.

2. VON TRBOVLJE (1958) BIS RIJEKA (1969)

a) Räumliche und zeitliche Verbreitung der Erscheinung.

Im Laufe von mehr als 11 Jahren (auf diese Zeitspanne beziehen sich die Angaben), wurden auf dem Gebiet Jugoslawiens 1.732 Streiks registriert (alle Untersuchungen besagen jedoch, daß es erheblich mehr waren).¹³ Sie tauchten zunächst in Slowenien, der wirtschaftlich am meisten entwickelten Republik auf, um sich schnell nach Kroatien, Serbien und auf die anderen Republiken auszubreiten. Es ist mithin von einer allgemein jugoslawischen Erscheinung die Rede. (Streiks wurden in mehr als 2/5 der Gemeinden jugoslawischen Territoriums registriert).¹⁴ Sie haben allerdings nicht das gesamte Territorium Jugoslawiens erfaßt, sondern zeigen sich gewöhnlich in Gebieten mit entwickelter Industrie, besonders in größeren Städten, bzw. Industriestädten.

Unvollständigen Angaben zufolge waren es im Jahre 1958 – 28, im Jahre 1959 – 35, im Jahre 1960 – 61. Im darauffolgenden Jahr 1961 hatte sich die Zahl der Streiks bereits verdoppelt, es wurden 130 gezählt und im Jahre 1962 sogar 225.¹⁵ In den darauffolgenden zwei Jahren waren die Veränderungen weniger stark: 1963 – 213 und 1964 – 273 Streiks. Von 1965 bis 1967 ist die Zahl der Streiks abfallend: (1965 – 231, 1966 – 153, 1967 – 113), um erneut anzusteigen, im Jahre 1968 waren es 135 und in den ersten acht Monaten des laufenden Jahres 136. Zu einem Anwachsen der Streiks kam es, wie ersichtlich, immer dann, wenn größere Wandlungen im Wirtschaftssystem mit tiefgreifenden gesellschaftlichen Implikationen im Gange waren.¹⁶

¹² Angaben entnommen aus dem Bericht der Studiengruppe des Zentralausschusses der Gewerkschaft für Verkehr, Bgd. 27. VI. 1969, ferner *Borba* vom 3. VI. 17. VI. und 27. IX, *UUS* 11. VI, sowie *Večernje novosti* 8. VI. 1969.

¹³ Quelle: Konfliktsituationen in den Werkseinheiten und die Rolle der Kommunisten bei ihrer Lösung, Kommission des Präsidiums des BdKJ für innere politische Fragen und Entwicklung der gesellschaftlichen Beziehungen, für Wirtschaftspolitik und für die Entwicklung des Bundes der Kommunisten und der Rat des Bundes der Gewerkschaften Jugoslawiens für gesellschaftlich-wirtschaftliche Beziehungen, Beograd, 6. Oktober 1969, Beilage 1.

¹⁴ Angaben nach einer Umfrage des Bundesarbeitsrates und des Rates des Bundes der Werktätigen, die in der ersten Hälfte des Jahres 1969 durchgeführt wurde. Die Fragebogen wurden an 478 Gemeinden gesandt, wovon 403 Antworten schickten. 202 führten Angaben über Streiks an. (Konfliktsituationen... Anlage 1) 9/10 fanden von Beginn des Jahres 1966 bis August 1969 statt, als es in Jugoslawien zwischen 516 und 500 Gemeinden gab. (Siehe: Statistisches Jahrbuch Jugoslawiens, 1969, S. 62).

¹⁵ Konfliktsituationen... Beilage 1.

¹⁶ Das war in den Jahren 1961 und 1962 zur Zeit der sogenannten neuen Wirtschaftsmaßnahmen und im anderen Falle handelt es sich um die Jahre der Wirt-

Vom Januar 1964 bis zum Dezember 1966 ist (von insgesamt 654 Streiks) die Reihenfolge der Republiken beim Auftreten der Streiks wie folgt: Serbien (30,3^o/o von der Gesamtstreikzahl für Jugoslawien), Slowenien (28,7^o/o), Kroatien (16,4^o/o), Bosien-Herzegowina (13,5^o/o). Mazedonien (8^o/o), Montenegro (2,4^o/o). Vom Januar 1967 bis zum August 1969 änderte sich bei insgesamt 384 Streiks die Reihenfolge: Serbien steht mit 42,7 immer noch an erster Stelle, Kroatien kommt an die zweite Stelle mit 25,0^o/o, an dritter Stelle stehen Slowenien und Bosnien-Herzegowina mit je 13,5^o/o und am Schluß rangieren auch weiterhin Mazedonien 4,7^o/o und Montenegro mit 0,6^o/o.¹⁷ In der Gesamtbilanz steht an erster Stelle Serbien, dann Kroatien, ferner Slowenien und Bosnien/Herzegowina, und am Schluß Mazedonien und Montenegro.

Nach den einzelnen Wirtschaftszweigen kam es von insgesamt 513 Streiks, über die genauere Angaben vorhanden sind, im Bergbau am häufigsten zu Streiks. Am zahlreichsten sind die in der Metallindustrie (22,7^o/o), in der Textilindustrie (9,3^o/o), der Holzindustrie (9,5^o/o), ferner im Bauwesen (7,4^o/o), der Industrie von Baumaterial (4,9^o/o), der Elektroindustrie (5,7^o/o), in den Bergwerken (5,8^o/o), im Verkehrswesen (5,1^o/o); am seltensten treten sie in der Chemieindustrie mit lediglich 1^o/o auf.¹⁸ Gleichfalls wurden Streiks von Ärzten in Kraljevo, des medizinischen Personals des Krankenhauses in Ljubljana, der Richter und Justizangestellten in Lazarevac, der kulturell Schaffenden in Ptuj und Osijek, usw. registriert.¹⁹

b) Zahl der Beteiligten, Dauer und Ort

In den ersten sechs Jahren, (von Anfang 1958 bis 1963) ist es fast unmöglich, die Zahl der an den Streiks Beteiligten festzustellen. Von der Gesamtzahl (1732) bewegte sich die Zahl der Streikenden, unvollkommenen Angaben zufolge, (in den Jahren, in denen die Angaben zusammengetragen wurden) zwischen 9 (1965) und 20.000 Beteiligten (in den ersten neuen Monaten des Jahres 1969).²⁰ Etwas zuverlässiger sind die Angaben, die an Hand einer Umfrage in 403 Gemeinden gesammelt wurden:²¹

DAUER DES STREIKS	ZAHL DER STREIKS	ZAHL DER BETEILIGTEN		
bis zu 3 Stunden	175	34,2 ^o /o	19522	26,8 ^o /o
von 3 bis 7 Stunden	109	21,2 ^o /o	15284	21,0 ^o /o
1 Arbeitstag	111	21,6 ^o /o	12852	17,6 ^o /o
2 Arbeitstage	50	9,7 ^o /o	10541	14,5 ^o /o
3 Arbeitstage	14	2,7 ^o /o	7169	9,9 ^o /o
4 Arbeitstage	7	1,4 ^o /o	1082	1,5 ^o /o
mehr als 4 Arbeitstage	23	4,5 ^o /o	2396	3,3 ^o /o
Ohne Angaben	24	4,7 ^o /o	3933	5,4 ^o /o
Insgesamt	513	100	72779	100

schaftsreform. In beiden Fällen läßt sich denken, daß zu einem Ansteigen der Streiks die Unsicherheit und Ungewißheit hinsichtlich des Ausgangs der Maßnahmen beigetragen haben.

¹⁷ Konfliktsituationen . . . , Beilage 1.

¹⁸ Ebenda

¹⁹ *Politika*, 5. VII. 1968, 3. IV. 1968 und 2. VI. 1968; *Borba* 25. V. 1968.

²⁰ Konfliktsituationen . . . , Beilage 1.

²¹ Ebenda

Am meisten Teilnehmer hatten die Streiks, an denen die Arbeiter der Metallindustrie (21,2%) von der Gesamtzahl der Streikenden und der Textilindustrie (16,4%) teilgenommen haben. Es folgen die Bergarbeiter (12,5%), die Arbeiter der Holzindustrie (9,5%) des Bauwesens (4%) usw.

3. ANLASS, FORDERUNGEN UND ERGEBNISSE

Über die Ursachen, die unserer Meinung nach zu Streiks führen, werden wir später sprechen. An dieser Stelle wird nur die Rede von den jeweiligen Anlässen (den unmittelbaren Ursachen) der Streiks sein.

Die bisherigen Untersuchungsergebnisse haben gezeigt, daß die Anlässe für Streiks zumeist in zwei Grundbeziehungen in der Arbeitsorganisation zu finden sind: bei der Verteilung der persönlichen Einkommen (niedrige persönliche Einkünfte, nicht ausgezahlte persönliche Einkommen, nicht ausgezahlte Differenzzahlungen, große Unterschiede in den persönlichen Einkommen, zu hohe Normen, Nichtanerkennung des realisierten persönlichen Einkommens, usw.: dies sind in $\frac{3}{4}$ der Fälle die Anlässe sämtlicher untersuchter Erscheinungen), sowie auch ein Nichtfunktionieren der Selbstverwaltung (unzureichende Informiertheit, Konflikte mit der Führerschaft des Unternehmens, Konflikte zwischen einzelnen Gruppen, usw.) Die übrigen unmittelbaren Anlässe sind vielgestaltig (Überschuß an Arbeitskräften und Entlassungen, schlechte Wohnbedingungen, Aufhebung von Vergütungen und ähnliches).²²

Zur ersten Gruppe der Streikanlässe ist zu sagen, daß es sich nicht allein um die Summe der Geldleistungen handelt und auch nicht allein um die Forderung, das persönliche Einkommen zu erhöhen oder den realen Lebenshaltungskosten anzugleichen. Grund ist auch die Mißbilligung bestehender wesentlicher Unterschiede in den Grundvoraussetzungen für den Anteil der verschiedenen Beschäftigungsgruppen an der Verteilung der persönlichen Einkommen. Gewöhnlich haben nur die unmittelbaren Erzeuger Normen zu erfüllen oder andere konkret ausgearbeitete Vorschriften, auf Grund derer ihr Verdienst bestimmt wird, wohingegen diejenigen, die außerhalb der unmittelbaren Produktion stehen, einen festen Grundlohn haben, was unter solchen Verhältnissen einem garantierten Gehalt gleichkommt. Die unmittelbaren Erzeuger sind von solcher Sicherheit ausgeschlossen (es kommt vor, daß alle, außer den Arbeitern, ihre vollen persönlichen Einkommen ausgezahlt erhalten, nur sie allein bekommen es mit Abzügen). Dies ist vermutlich einer der Hauptgründe, weshalb es bei Streiks auch zu Konflikten innerhalb der Arbeitsorganisation kommt. Außerdem haben auch die Qualifikationen auf die Höhe des Verdienstes einen großen Einfluß (dieser Einfluß ist um so größer um so weniger Richtlinien über den tatsächlichen Arbeitsbeitrag und Arbeitsergebnis vorhanden sind), so daß Arbeiter mit geringer Qualifi-

²² Siehe hierzu ausführlich: R. Lampret, Über Protestarbeits Einstellungen, auch N. Jovanov, Kennzeichen und Tendenzen der Streikentwicklung in Jugoslawien.

kation, und somit auch geringeren Einkünften, am häufigsten zum Streik Zuflucht nehmen. Daher läßt sich sagen, daß die Aufteilung der Werkseinheiten nach Qualifikationen ebenfalls zu Konflikten zwischen den Gruppen innerhalb der Arbeitsorganisation beiträgt. Die Arbeiter und die außerhalb der Produktion beschäftigten genießen nicht nur bei der Verteilung der persönlichen Einkommen einen unterschiedlichen Status, sie nehmen auch ungleich an der Verteilung des politischen Einflusses innerhalb der Werkseinheit teil (später werden wir noch sehen, daß die Arbeiter auch global bei der Verteilung der einflußreichsten Determinanten des Lebens und der Arbeit benachteiligt sind: bei den materiellen Gütern und der politischen Gewalt). Die Polarisierung innerhalb der Werkseinheit beschränkt sich nicht allein auf den Konflikt zwischen Arbeitern und Angestellten, sondern die Konflikte sind häufig verschiedener Herkunft. Es besteht eigentlich eine Tendenz der Konstituierung und Intensivierung des Konfliktes in Form eines Dreiecks, das von folgenden Gruppen gebildet wird: der Gruppe der Produktionsarbeiter, die streikt und die nur schwachen Einfluß auf die Beschlußfassung, die schlechten Arbeitsbedingungen und die Realisierung der Einkommen hat; die Faktoren in der Werkseinheit, die entscheidenden Einfluß auf die Fassung der Beschlüsse hat und schließlich eine weitere Gruppe von Produktionsarbeitern, die nicht streikt, weil sie stärkeren Einfluß auf die Beschlußfassung sowohl hinsichtlich besserer Arbeitsbedingungen, als auch auf die Realisierung der Einkommen hat.

Die Forderungen der Streikenden entsprechen der Häufigkeit ihres Entstehens. Am häufigsten geht es um die Höhe und die Auszahlung der Löhne, darauf folgen die Forderungen nach einigen Personalveränderungen in der Werkseinheit, bessere Werkseinheit und Verwaltung, es geht auch um allgemeine Geschäftsbedingungen der Werkseinheit und einige Tendenzen in den gesellschaftlichen Beziehungen.

Die bisherigen Forschungen geben nicht vollkommen Aufschluß darüber, in welchem Maße den Forderungen der Streikenden stattgegeben wird. Trotzdem läßt sich ziemlich zuverlässig behaupten, daß ihre Forderungen zumeist erfüllt werden, nahezu ausschließlich werden Forderungen erfüllt, die mit den persönlichen Einkommen in Verbindung stehen, weitaus seltener solche, die sich auf andere Veränderungen in der Werkseinheit beziehen. Ausnahmsweise werden auch Veränderungen außerhalb der Werkseinheit zugesagt. Zu Veränderungen in den Gesellschaftsbeziehungen in größeren gesellschaftlichen Gemeinschaften kommt es im Grunde auch nicht. Wie wir später noch sehen werden, reproduzieren sich die Ursachen auf dem gleichen Niveau und so ist es auch nicht verwunderlich, daß sich die Streiks in den gleichen Rahmen wiederholen, obwohl die Anlässe, in der Regel, beseitigt werden.

4. ALLGEMEINE TENDENZEN IN DER STREIKPRAXIS

Die verfügbaren Angaben und detaillierten Beschreibungen zweier Streiks eröffnen einen Einblick in einige allgemeine Tendenzen der Erscheinung, die wir untersuchen.

(1) Es ist Tatsache, daß sich die Streiks zunächst in der entwickeltsten Republik gezeigt haben, von wo aus sie sich ausbreiteten, was auf eine Korrelation zwischen Industrialisierung und der Entwicklung der Arbeiterklasse verweist, die ihrer Stellung immer bewußter wird, sowie der Interessen und Möglichkeiten ihrer Realisierung. Eine relative Isolation der Wirtschaftssphäre von anderen Sphären des gesellschaftlichen Lebens behindert das Übergreifen des Gesellschaftlichkeitspotentials der Arbeiterklasse, so daß die Streiks durch die Macht der Verhältnisse in der Wirtschaftssphäre lokalisiert bleiben. Erst unlängst begannen sie sich auch außerhalb der Wirtschaft auszudehnen (Bildungsschaffende, Richter, Studenten, medizinisches Personal, private Fuhrunternehmer usw.)

(2) Die Streikanlässe sind auf dem Gebiet der Arbeitsbeziehungen zu suchen und betreffen vor allem die Höhe der persönlichen Einkommen, sowie die Art ihrer Festlegung und Auszahlung. Die Streiks sind unmittelbar auf die Lösung von Augenblicksproblemen ausgerichtet und hören mit deren Lösung auf. Die Ursachen der Unzufriedenheit werden in der Regel von der Wirkung des Streiks nicht erfaßt. (Die Geschäftsführungsbedingungen der Unternehmen und Wirtschaftszweige, die Beziehungen der Werkseinheit sowie der Organe der größeren Gesellschaftsgemeinschaften bei der Verwaltung der Produktionsmittel und der Verteilung der Arbeitsüberschüsse, Interessenkonflikte in der globalen Gesellschaft und ähnliches), und somit bleiben sie zumeist auch ungelöst. Unter ihrer Wirkung wiederholen sich Konfliktsituationen in der Werkseinheit und in kurzen Intervallen kommt es zu wiederholten Streiks.²⁴ Streiks sind das letzte Mittel im Kampf um die Realisierung der unmittelbaren Interessen der Arbeiter, durch außerinstitutionellen Druck auf die offizielle Machtstruktur, nachdem zuvor versucht wurde, durch diese legal hindurchzudringen und die wesentlichen Probleme auf diese Weise zu lösen.

(3) Nur ausnahmsweise kommt es zur Solidarität der Arbeiter einer Werkseinheit und noch seltener zur Solidarität einer größeren Zahl von Arbeitern (ein gewisser inoffizieller Einfluß und eine latente Solidarität sind vorhanden); gewöhnlich sind verschärfte Konflikte innerhalb der Werkseinheit zwischen den in ihr vertretenen verschiedenen Interessengruppen gegeben. Solche Konflikte sind immer häufiger, auch Gewaltanwendung. Der enge Rahmen der Werkseinheit, ferner der Druck der offiziellen öffentlichen Meinung (unter der Parole: jeder löse die Probleme in seinem eigenem Hause) heizen den Konflikt in diesen Relationen noch mehr an und so wird auch tatsächlich nicht über den eigenen Zaun (wirtschaftlicher, politischer und ideologischer Indoktrination) der lokalisierten Konflikte geschaut.

²³ N. Jovanov, Über Arbeitseinstellungen . . . , S. 14.

²⁴ Außer dem bereits erwähnten Fall des Hafens von Rijeka, wo in weniger als einem Jahr fünf Streiks verzeichnet wurden, ist auch der Fall der Motorenfabrik in Rakovica von Bedeutung, wo es in weniger als einem halben Jahr zu vier kleineren Streiks kam, an denen einige Teile des Kollektivs teilnahmen, bis der fünfte Streik ausbrach, an dem dann nahezu alle beschäftigten Arbeiter teilnahmen. (*Politika*, 11. V. 1969)

(4) Die Streiks beschränken sich nicht in sämtlichen Fällen auf die Werkseinheiten, die Arbeiter gehen immer öfter auf die Straßen und demonstrieren.²⁵ Immer häufiger sind sie besonders organisiert (unter Umgehung der offiziellen Funktionärsstruktur), bilden ihre Streikausschüsse, die die Arbeiter im Streik bei den Verhandlungen um die Erfüllung ihrer Forderungen vertreten. Hiermit entwickelt sich eine besondere Eigenschaft des Streikkampfes, die diese Erscheinung, den Generalstreik mit inbegriffen, zu einer politischen Arbeiterbewegung umformen kann. Hierzu kommt noch die Tatsache, daß es Massenstreiks sind, an denen eine immer größere Zahl von Arbeitern teilnimmt.²⁶

(5) Über die Streiks wird mehr und mehr öffentlich gesprochen, es kommt jedoch nicht zu echten Dialogen. Charakteristisch für sämtliche Arbeiten ist auch die Tatsache, daß sie sich auf die Werkseinheiten beschränken und nur ganz ausnahmsweise schwache Anzeichen dafür vorhanden sind, daß sie umfassendere gesellschaftliche Relationen annehmen.

(6) In einigen Fällen werden einzelne Streikteilnehmer auch vor Gericht gestellt (in Niš, Jesenice, Rijeka, Slavonski Brod), was wahrscheinlich ein Symptom dafür ist, daß der frühere inoffizielle Druck auf die Arbeiter (Verhöre, etc.) in neuerer Zeit auch in die institutionelle Struktur einbezogen wird (Justiz).

II. URSACHEN UND MÖGLICHE REICHWEITE DER STREIKS

Bisher haben wir uns auf die Beschreibung der Erscheinung als solche beschränkt. Wir wollen jedoch versuchen, weiter zu gehen und auf Grund der Tatsachen und Möglichkeiten auf eine grundlegende Frage zu antworten: Warum kommt es in der heutigen jugoslawischen Gesellschaft überhaupt zu Streiks? Wenn wir hierauf nicht gerade eine Antwort geben können, die sämtliche Leser zufriedenstellt, so lassen sich immerhin einige Ideen für weitere Untersuchungen und Überlegungen zu dieser sehr komplizierten gesellschaftlichen Erscheinung suggerieren. Dieser Teil der Arbeit beruht überwiegend auf den Untersuchungsergebnissen anderer Soziologen und nur teilweise auf Material, das von mir im Verlauf meiner bisherigen Untersuchungen zusammengetragen wurde. Die Betrachtung der Tendenzen und ihre Auslegung als Folge unzureichender Erhellung der Problematik, von der hier die Rede ist, trägt daher vorwiegend Arbeitscharakter und

²⁵ Streiks wurden in mehreren Fällen zu Straßendemonstrationen; zu den ersten gehört der Streik des Krankenhauspersonals in Ljubljana, ferner der Streik der Bildungsschaffenden in Ptuj – und von den bereits angeführten, der Streik in Rijeka, zuvor noch in Koper, als die Arbeiter des *Tomos*-Werkes am 17. und 18. Mai 1968 auf den Straßen demonstrierten. In diesem Fall kam es auch zu Schlägereien mit den Funktionären, jedoch nicht so heftig wie in Rijeka (*UUS* 29. V. 1968)

²⁶ Die Untersuchungen N. Jovanovs zeigen, daß »Tendenzen einer Verringerung der Streiks mit kleiner Teilnehmerzahl zu verzeichnen sind, jedoch eine Zunahme der Streiks, an denen eine größere Anzahl von Arbeitern teilnimmt«. (N. Jovanov, Kennzeichen und Tendenzen . . . , S. 11 und 12).

kann nur Beitrag zur Untersuchung der Struktur der globalen Gesellschaft sein, vor allem jedoch der Integrations- und Desintegrationsprozesse (in erster Linie der Widersprüche und Konflikte) in ihr.

Bereits der Einblick in die Erscheinungsformen und ihre Beschreibung zeigt, daß es sich hier um eine Erscheinung von globaler Bedeutung handelt, die, obwohl zumeist auf partielle Strukturen begrenzt, trotzdem die Struktur der globalen Gesellschaft durchdringt. Es ist ein besonderer Konflikttyp der Interessengruppen. Die Streiks sind nur eine der Konfliktformen durch die sich die tiefgreifenden Konflikte spontan artikulieren.

Wenn wir nun eine Antwort auf die gestellte Frage suchen wollen so müßten wir die Differenzierungen (Stand und Tendenz) der Globalstruktur der Gesellschaft feststellen. Versuchen wir demnach eine Untersuchung der wesentlichen Unterschiede der einzelnen Gesellschaftsschichten und zwar vor allem in drei Grundrichtungen: Verteilung des materiellen Reichtums, Distribution der politischen Gewalt (als bestimmter historischer Form der gesellschaftlichen Macht) und die Unterschiede hinsichtlich ihrer Wertorientierungen. Nachdem wir bereits festgestellt haben, daß in der Regel Arbeiter streiken, werden wir überwiegend nach Determinanten ihrer gesellschaftlichen Lage suchen, aus der die Streiks im Grunde auch hervorgehen. Eine gründliche Untersuchung des anderen Konfliktpols, sowie auch Breite und Intensität der Konflikte gehen über den Rahmen dieser Arbeit hinaus.

1. MATERIELLE STANDARDUNTERSCHIEDE

Wenn moderne gesellschaftliche Unterschiede angesprochen werden, so werden zumeist in erster Linie die Unterschiede im materiellen Standard betont und zwar in der Regel die Spanne der persönlichen Einkommen in den einzelnen Werkseinheiten. So kommt man gewöhnlich zu einer Manipulation mit Angaben, mit denen man einen angeblichen Gleichstand »beweist«.

Die realen Verhältnisse schließen jedoch, wie wir sehen werden, die Begründung einer solchen Behauptung aus. Sie gilt nicht für umfassendere Gesellschaftsgruppierungen, am allerwenigsten, wenn es sich um Verhältnisse der globalen Gesellschaft handelt. Die Angaben, über die wir verfügen, wurden nicht systematisch für diese Arbeit zusammengetragen, sie sind jedoch, wie ich hoffe, ausreichend indikativ, um einen Einblick in die realen Unterschiede der materiellen Lage der verschiedenen Gesellschaftsschichten zu bieten, besonders deutlich machen sie jedoch die materielle Lage des Arbeiters.

Die Unterschiede im Lebensstandard der Bürger beruhen auf der ungleichen wirtschaftlichen Entwicklung der einzelnen Gebiete Jugoslawiens, woher die Widersprüche in der Struktur der globalen Gesellschaft rühren. Eine Angabe, die die erwähnten Widersprüche impliziert, bezieht sich auf das Volkseinkommen. Es betrug im Jahre 1967 auf jugoslawischem Raum 1(636 nD): 55(35064 nD), am niedrigsten war es in der Gemeinde Dragaš auf Kosovo, am höchsten in Lju-

bljana-Zentrum (die Einwohnerzahl stammt aus dem Jahre 1961).²⁷ Gleichen Angaben zufolge betrug diese Spanne in Serbien zwischen der erwähnten Gemeinde und der Gemeinde Beograd-Altstadt 1:43. Eine Betrachtung der Spannen der persönlichen Einkommen allein im Rahmen der einzeln genommenen Werkseinheiten führt zu dem Schluß, daß diese Spannen 1:2 bis 1:5, und seltener darüber betragen. Wenn man jedoch aus diesem Rahmen herausgeht in breitere Räume so sind die Spannen um ein mehrfaches größer. So bewegten sich die Spannen in der Wirtschaft der jugoslawischen Teilrepublik Serbien im 1967 in einer Relation von 1:20, wenn die maximalen Durchschnittseinkommen mit den geringsten persönlichen Einkommen der Werkseinheit verglichen werden.²⁸ Wenn es innerhalb der Werkseinheit solche Spannen gibt, so kann man annehmen, daß die erwähnten Unterschiede bedeutend größer sind, denn »man kan damit rechnen, daß das größte Einkommen in der Werkseinheit fast dreimal so hoch ist wie ein Durchschnittseinkommen in der Werkseinheit und daß das kleinste persönliche Einkommen ungefähr bei der Hälfte des Durchschnittseinkommens liegt.«²⁹

Da bekanntermaßen die persönlichen Durchschnittseinkommen außerhalb der Wirtschaft, wo gewöhnlich nicht gestreikt wird, höher sind als innerhalb der Wirtschaft, so sollte man in erster Linie die Entwicklung der persönlichen Durchschnittseinkommen im Auge behalten, die für die jugoslawische Wirtschaft unter dem Durchschnitt liegen.

Das jugoslawische Durchschnittseinkommen betrug im Jahre 1968 862 nD. In der gleichen Zeit erhielten 335.200 Arbeiter in der Textilindustrie (9⁰/₁₀₀ der Gesamtbeschäftigtenzahl auf dem gesellschaftlichen Sektor der Wirtschaft) ein Einkommen, das bedeutend unter dem Durchschnitt lag – 659 Din. und etwas darüber. Jedoch noch immer bedeutend unter dem allgemeinen Durchschnitt von 715–794 nD lagen die persönlichen Einkommen von 939.300 Arbeitern in anderen Wirtschaftszweigen (was 27,8⁰/₁₀₀ der Gesamtzahl der auf dem gesellschaftlichen Sektor der Wirtschaft Beschäftigten ausmacht.)³⁰ Dem

²⁷ Quelle: Veränderungen bei der Entwicklung einiger Elemente des Lebensstandards von 1964 bis 1969, Rat des Sozial. Gewerkschaftsbundes Jugoslawiens (VSSJ), Beograd, Juni 1969, S. 9.

²⁸ Siehe: Statistik der persönlichen Einkommen. Sonderveröffentlichung Nr. 5 für September 1967. Institut für Statistik der jugoslaw. Teilrepublik Serbien, Beograd, November 1967, S. 3. Da es sich um Durchschnitte handelt, ist die Bevölkerungsschichtung indikativ: »Für die Distribution der Arbeitsorganisationen und des beschäftigten Personals nach der Höhe des persönlichen Durchschnittseinkommens der Arbeitsorganisationen ist im Grunde charakteristisch, daß der größte Teil der Arbeitsorganisationen (37⁰/₁₀₀), in denen auch die Grundmasse der Beschäftigten arbeitet (43⁰/₁₀₀), ein persönliches Durchschnittseinkommen zwischen 500 und 700 nD hat ... 22⁰/₁₀₀. AO mit 19⁰/₁₀₀ der Beschäftigten hatten ein persönliches DEI unter 500 nD ... auf 3⁰/₁₀₀ der insgesamt in den Arbeitsorganisationen Beschäftigten mit einem persönlichen Durchschnittseinkommen von über 1.200 nD entfällt etwas über 6⁰/₁₀₀ der Gesamtmasse der ausgezahlten persönlichen Einkommen in Industrie und Bergbau bzw. das persönliche Einkommen der in Werkseinheiten Beschäftigten mit einem Durchschnitt über 1.400 nD (nur 1⁰/₁₀₀ der Gesamtbeschäftigtenzahl) macht fast 3⁰/₁₀₀ der Gesamtmasse der persönlichen Einkommen aus. S. 3 u. 4.

²⁹ Ebenda, S. 3.

³⁰ Veränderungen und Entwicklung einiger Elemente des Lebensstandards... S. 46.

nach erhielt bedeutend mehr als ein Drittel der Gesamtbeschäftigtenzahl auf dem gesellschaftlichen Sektor der Wirtschaft, persönliche Einkommen, deren Durchschnitt unter dem allgemeinen Durchschnitt liegt. Wenn man hierzu noch das Verhältnis von 1:2, 3, 4, 5, hinzu-rechnet, so erhält man erst dann ein etwas realeres Bild der tatsächlichen Unterschiede.

Manipulationen mit Spannen und Durchschnitten vernebeln jedoch die realen Verhältnisse zwischen Reichen und Armen, die entgegengesetzte Pole im materiellen Standard der Bürger darstellen. Die Gruppe der armen Arbeiter ist jedoch nicht klein und keinesfalls zu vernachlässigen.

Und zwar nicht allein vom moralischen Standpunkt her, sondern vor allem vom wirtschaftlichen: es handelt sich ganz einfach um eine Gefährdung der erweiterten Reproduktion der Arbeitskräfte, was bedeutende Folgen für die Wirksamkeit des Produktionsprozesses hat. Die Zahl der armen Arbeiter ist im Ansteigen begriffen, wie die nachfolgenden Angaben beweisen. 89.567 Arbeiter in 500 Werkseinheiten erhielten 1968 minimale persönliche Einkommen. Allein im ersten Drittel des Jahres 1969 waren es – 65.475 Arbeiter in 336 Werks-einheiten.³¹ Über die realen Spannen im materiellen Standard geben berechtigt die Angaben einer Umfrage über den persönlichen Verbrauch der Einwohnerschaft im Jahre 1968 Auskunft: 16,5% von vierköpfigen Landhaushalten realisierten Einkommen von 499 Din oder 120 pro Familienmitglied, 38,8% der Landhaushalte realisierte 799 Din und 11,9% der Haushalte über 2.000 nD.³²

In der gleichen Zeit steigen unerwartet schnell die Lebenshaltungskosten (hier soll nicht die Gesamtsituation des Standards behandelt werden, nur das unerwartete Tempo), so daß man annehmen kann, daß, besonders bei einigen Arbeitergruppen, die Situation noch schwieriger ist. Mit der Reform wurde nämlich ein Anstieg der Lebenshaltungskosten von 28% vorgesehen, ohne eine Frist für diesen Anstieg festzulegen. Dieser Anstieg war jedoch bis Ende des Jahres 1965 bereits erreicht (21,5%). Im Jahre 1968 sind die Lebenshaltungskosten auf 51% angestiegen, was fast das Doppelte des mit der Reform geplanten Anstiegs ausmacht.

Im Jahre 1969 stiegen die Lebenshaltungskosten weiter. In sechs Monaten des Jahres 1969 sind sie im Vergleich zu 1968 um 9% angestiegen.³³ Nach Analysen der Gewerkschaften sind die realen persönlichen Einkommen im Jahre 1968 gegenüber 1964 um 28% angestiegen.³³ Nach Analysen der Gewerkschaften sind die realen per-zu (1968) jedoch um 20%.^{33a} Auch Perzeptionen der Arbeiter über die Entwicklung der Unterschiede zwischen Reichen und Armen sprechen zugunsten der Behauptung, daß diese Erscheinung sehr auf ihre Stimmung einwirkt. Bei einer von mir Ende des Jahres 1967 durchgeführten Untersuchung sind die Befragten (845 Arbeiter aus allen

³¹ Ebenda, S. 48.

³² Ebenda, S. 52.

³³ Ebenda, S. 51.

^{33a} Unterschiede bei der Realisierung der persönlichen Einkommen und ihre Implikationen auf Unterschiede der Pensionsgrundlagen, VSSJ, Beograd, Oktober 1969, S. 7.

Wirtschaftszweigen Serbiens) der Meinung, daß diese Unterschiede nicht durch Arbeit gerechtfertigt seien, noch für die Entwicklung der gesellschaftlichen Beziehungen fördernd.³⁴

Bei der Zuteilung von Wohnungen bestehen zwischen den Arbeitern und anderen Gesellschaftsgruppen wesentliche Unterschiede. Arbeiter kommen verhältnismäßig seltener zu Wohnungen, was häufig bei verschiedenen Anlässen festgestellt wurde, worüber jedoch leider keine systematisierten Angaben vorliegen. Daher werden wir uns auf zwei Angaben beschränken; die erste bezieht sich auf die Mittel für den Wohnungsbau, die zweite auf die sozialen Implikationen der Städteplanungs- und Wohnungspolitik.

Der Anteil der einzelnen Träger und Quellen der gesellschaftlichen Mittel war für den Wohnungsbau war, in Prozenten ausgedrückt, im Jahre 1965 für die Sozialistische Föderative Republik Jugoslawien wie folgt:³⁵

Wirtschaftsorganisationen	18,6
Sonstige Werkseinheiten	6,2
Banken	2,1
Gesellschaftspolitische Gemeinschaften	72,8
Bürger	0,3

Ein weiteres Beispiel impliziert die legalisierte gesellschaftliche Ungleichheit in der urbanistischen Politik. So zeigt z. B. die Entwicklung der Städte am Muster von Sarajevo im Jahre 1967, daß hinsichtlich der Wohnfläche wesentliche Unterschiede bestehen – die einen haben 2,5 qm, andere 35 qm pro Person zur Verfügung (der Durchschnitt beträgt 8 qm). Die Untersuchung kommt auch weiterhin zu folgender Feststellung: Der Prozeß der gesellschaftlichen Differenzierung spiegelt sich legal auf dem Gebiet des Städtebaus wider und führt zu Segregationserscheinungen. Von fünf neuen Wohnsiedlungen (in Sarajevo) sind drei segregationistischen Typs, eine ist vollkommen eine Siedlung der »Elite« und eine ist ein Armenghetto.³⁶

Wir haben hier nur einen Teil der verfügbaren Angaben für eine kurze Zeitspanne angeführt. Eine Evolution der materiellen Unterschiede kann wesentlicher Gegenstand umfassenderer Untersuchungen sein. Hiermit in Verbindung möchten wir nur die Aufmerksamkeit auf die Notwendigkeit von Untersuchungen dieser Art über eine längere Zeitspanne hinweg lenken, denn die vorhandenen materiellen Unterschiede sind weder heute noch gestern entstanden, noch fallen sie mit den ersten Versuchen oder auch der heutigen Phase der Selbstverwaltung zusammen. Sie sind früheren Datums, nicht allein, weil sie ihre Wurzeln in der vorrevolutionären Gesellschaft haben, sondern weil sie in unmittelbarer Korrelation mit einem entsprechenden Typus

³⁴ Siehe N. Popov, Arbeiter und Prinzip der sozialen Ungleichheit, *Polet*, Zagreb, 1969, Dreierausgabe 25, 26, 27.

³⁵ Material für Vorkongressdiskussion, SSJ (jug. Gewerkschaft), Beograd, Februar 1968, Heft 4, S. 21.

³⁶ M. Zivković, Ein Beispiel der Segregation bei der Entwicklung unserer Städte. *Sociologija*, Beograd, 1968, Nr. 3, S. 54.

einer politischen Organisation stehen (Berufsrevolutionäre), nach dem Beispiel die gesellschaftlichen Verhältnisse während und nach dem Volksbefreiungskrieg geformt wurden.³⁷

Prokopfeinkommen, persönliches Einkommen und Wohnraum sind jedoch nur ein Teil der Indikatoren für die realen Unterschiede im materiellen Standard. Hier können weitere hinzugefügt werden, die lediglich Erwähnung finden sollen: Anstieg der Arbeitslosigkeit (vor allem der Arbeiter), Unterschiede bei anderen Geldzuwendungen (Urlaubsgeld, u. ä.), ferner die Abschaffung der Fahrgeldermäßigung, Zahlung von Gesundheitsleistungen u. ä., wodurch das Bild der tatsächlichen sozialen Unterschiede abgerundet wird.

All dies verweist auf die Feststellung, daß in der Gesellschaft hinsichtlich der materiellen Lage, die sich vor allem in der Reproduktion (und Erweiterung) der Gruppierung widerspiegelt, die im Armut oder am Rand der Armut lebt, während am anderen Pol der Gesellschaftsstruktur eine Gruppierung besteht (und wächst), die im allgemeinen oder überhaupt nicht in ihrer materiellen Existenz bedroht ist – bedeutende Differenzierungen vorhanden sind. In der ersten Gruppierung befinden sich überwiegend Arbeiter (nicht allein geringer Qualifikation) und nicht nur Arbeitslose und Arbeitsscheue. Daher behauptet M. Vojnović sehr zu Recht, daß »ein breiterer Begriff der Armut akzeptiert werden muß, der die Armut mit den Produzenten in Verbindung bringt, der die Grundlage der Pauperisierung gerade im Produktionsprozeß und weiter im politischen Prozeß findet.³⁸ Eine solche Lage des Arbeiters muß, wenn er keine klare Perspektive für Veränderungen der Augenblickssituation sieht, natürlich in einen bestimmten gesellschaftlichen Verhalten resultieren. Zum anderen haben die gesellschaftlichen Unterschiede und die auf ihnen beruhenden Konflikte wesentlichen Einfluß auf die Möglichkeit ihrer legalen (mittels der offiziellen Behördenstruktur) positiven Lösung.

2. DIE ARBEITER AM RANDE DER OFFIZIELLEN BEHÖRDENSTRUKTUR

Wie wir bereits im ersten Teil der Arbeit gesehen haben, zeigen sich die Streiks außerhalb der institutionellen Ordnung, wo sich auch ihre unmittelbare Wirkung erschöpft. Es gelingt ihnen nicht, durch

³⁷ Siehe hierzu ausführliche Ausführungen M. Caldarović' in einer Diskussion über die Theorie der Partei, *Pregled*, Sarajevo, 1964, Nr. 6, S. 626. Dieser Autor weist in einer anderen Arbeit auf das gleiche Phänomen hin: »Im Gegensatz zu dem Einfluß der revolutionären Veränderungen wirkte das fest gefügte und detailliert ausgearbeitete System der wirtschaftlichen und politischen Privilegien, sowie auch das ideologische Monopol der Führungsschicht, der revolutionären Elite, negativ. Die Verslossenheit, Illegalität und die Bemäntelung von Sonderzuteilungen in einer Zeit des allgemeinen Mangels, häufiger Mißbrauch und viele gesetzwidrige Vorgehen bei der Sicherung von Privilegien, führten zur Festigung einer oligarchischen Hierarchie und zur Mystifikation der Autorität...« (Gesellschaftliche Prozesse und gesellschaftliche Werte, Institut für gesellschaftliche Forschungen, Universität Zagreb, 1968, S. 18).

³⁸ M. Vojnović, Diskussion bei den Kongreßgesprächen, III Psychologenkongreß Jugoslawiens, Beograd, 1969, S. 62. Auf dem Kongreß wurde eine umfassende Diskussion über die Armut geführt, siehe: gleiche Publikation, S. 46–83. Zum gleichen Thema wurde auch häufiger in der Zeitschrift *Susret* geschrieben. Siehe Nr. 78 und 79, vom 20. III. und 3. IV. 1968.

die politische Hülle hindurchzudringen, innerhalb derer sich die Konfliktsituationen reproduzieren.³⁹ Wenn diese Hülle so festgefügt ist, so fragt man sich natürlich, wie hoch der Anteil der Bevölkerung, der sich für den Streik entscheidet, bei der Distribution der politischen Macht ist. Vor allem ist es die Frage, inwieweit die Arbeiter in den Institutionen vertreten sind, die Grundträger der tatsächlichen politischen Gewalt sind – in den Vertretungsorganen und gesellschaftlich-politischen Organisationen – und wie stark ihr politischer Einfluß in den Werkseinheiten selbst ist.

Unter der arbeitenden aktiven Bevölkerung, nach Angaben des Jahres 1953 (7,390.000) und im Jahre 1961 (7,960.000) ist der Anteil der Bauern von 67,8 auf 55,4% zurückgegangen. Die Zahl der ansonsten in der Wirtschaft Beschäftigten (unter ihnen Bergarbeiter, Industriearbeiter und Handwerker) ist von 26,2% auf 36,3% angestiegen. Die Zahl der außerhalb der Wirtschaft Beschäftigten ist von 3,1 auf 5,1% angestiegen, die Zahl der Angehörigen von Staatsorganen von 3,0% auf 3,1%.⁴⁰ Da uns Bergarbeiter, Industriearbeiter und Handwerker als Hauptteilnehmer der Erscheinung, die wir untersuchen, am meisten interessieren, so soll man im Auge behalten, daß auf diese Gruppe im Jahre 1969 42,6% der beschäftigten Bevölkerung Jugoslawiens entfällt.⁴¹

a) Vertretungskörperschaften

Die Statistik gibt erst seit kurzem solidere Angaben über das soziale Gefüge der Vertretungskörperschaften, der Versammlungen. Daher werden wir nur Angaben über die letzten sechs Jahre machen.

ANTEIL DER BERGARBEITER, INDUSTRIEARBEITER UND HANDWERKER IM SOZIALGEFÜGE DER VERSAMMLUNGEN (IN %) ⁴²

Versammlung (Parlament)	Mittlerer Wert	Wahljahr			
		1963	1965	1967	1969
Bundesversammlung	3,0	5,5 (670)	3,9 (670)	1,9 (670)	0,8 (610)
Republiks- und Provinzversammlungen	4,8	7,0 (2887)	4,6 (2621)	2,8 (2880)	keine Angaben
Kreisversammlungen	13,1	13,3 (4486)	13,0 (2734)	abgeschafft	
Gemeindeversammlungen	14,9	14,6 (42994)	15,4 (41445)	14,6 (40279)	keine Angaben

³⁹ Siehe hierüber auch: S. Šuvar, *Weit von der Macht, UUS*, 25. XII. 1968, *Weit von der Polemik, UUS*, 5. II. 1969, *Elite, Masse und Macht, Omladinski Tjednik* (Wochenzeitung der Jugend) Zagreb, 29. XI. 1969, Nr. 70–71.

⁴⁰ Siehe: B. Horvat, *Der Versuch über die jugoslawische Gesellschaft, Mladost*, Zagreb, 1969, S. 225.

⁴¹ *Jugoslavenski pregled*, Beograd, 1969, Nr. 7–8.

⁴² Quellen: Statistisches Bulletin, Beograd, Januar 1964, Nr. 206; SB, November 1965, Nr. 372, Oktober 1968, Nr. 491; *Jugoslavenski pregled*, Juli–August, Nr. 78. Diese Tendenzen wickelten sich nach den gleichen Angaben so ab. Bei der Wahl

Der Anteil der Arbeiter im sozialen Gefüge der Versammlungen zeigt nach den ausgeführten Angaben zwei Grundtendenzen: zunächst ist die Zahl der Arbeiter von der Gemeinde zum Bund rückläufig. Unter Berücksichtigung der bedeutenden Unterschiede in der materiellen Basis der verschiedenen Machtebenen (wesentlich unterschiedlicher Anteil bei der Verteilung des Arbeitsüberschusses) und demnach auch der Unterschiede in der tatsächlichen politischen Gewalt, bedeutet dies, daß mit dem Wachsen der politischen Macht der Vertretungsorgane, der Anteil der vertretenen Arbeiter in ihnen rückläufig ist.⁴³ Zum zweiten, bei den Wahlen, für die wir Angaben vorliegen haben, sinkt die ansonsten schon geringe Zahl der Arbeiter in den Versammlungen über den Gemeindeversammlungen (in denen sie im Grunde auf dem gleichen Niveau stagniert) kontinuierlich.

b) *Werkseinheiten*

Zur Festlegung der Distribution der politischen Macht im Rahmen der Werkseinheiten ist auch die Natur ihrer Beziehungen mit breiterem Sozialkontext, vor allem jedoch mit den höheren Machtorganen, von Bedeutung. Ich möchte im Zusammenhang hiermit an die allgemein bekannte Tatsache erinnern, daß der überwiegende Teil des Arbeitsüberschusses außerhalb der Werkseinheiten konzentriert und auch außerhalb in andere Fonds abgezweigt wird. Das zeigt wie wenig die Wirtschaft von der Machtsphäre emanzipiert ist, daß sie sich noch immer nicht aus der staatlichen Schutzsphäre befreit hat (die industrielle Struktur erwuchs aus der politisch-administrativen und ist tief mit ihr verbunden).⁴⁴

Außerdem besteht auch ein sehr tiefer personeller Zusammenhang. Der reguläre Kanal nämlich, durch den man zu den Führungsfunktionen gelangt (insbesondere Direktorposten) verbindet die Wirtschaft mit dem Staat. Das ist einer der Gründe für ihren verstärkten Einfluß in den Werkseinheiten selbst »weil sie im größten Maße über politisch-administrative Informationen verfügen, sowie über Kenntnisse, die für die Kommunikation der Werkseinheit mit ihrer Umgebung von größter Bedeutung sind.«⁴⁵

Um diese Achse, die eine vertikale Linie der Formierung informell strukturierter Machtträger ist, entstehen verschiedene Varianten personeller Zusammensetzung der Gruppen und sie legen die informel-

im Jahre 1963, 1965, 1967 und 1969 betrug die Zahl der Arbeiter im Bundesrat 2,1; 1,1; 0,5. Im Jahre 1969, als der Nationalitätenrat gegründet wurde, sind in ihm 0,2 Arbeiter vertreten und in dem gleichfalls neu formierten gesellschaftlich-politischen Rat findet sich kein einziger Arbeiter. Ferner im Wirtschaftsrat 18,3; 14,2; 5,8; 0,6, im Bildungsrat waren weder vorher Arbeiter vertreten, noch sind sie es jetzt. Im Sozial- und Gesundheitsrat waren es im ersten Jahr 0,8, späterhin verschwanden sie. Im Organisations-politischen Rat – solange er bestand – waren es 8,3; 5,8; 4,2. Nach Republiken und Wahljahren sah der Prozentsatz der Teilnahme der Arbeiter folgendermaßen aus: Bosnien/Herzegowina (5,7; 4,5; 2,3), Montenegro (3,6; 1,2; 0,8), Kroatien (4,1; 4,1; 3,2), Mazedonien (10,3; 4,4; 3,3), Slowenien (12,8; 6,8; 1,7), Serbien (7,7; 5,2; 4,0), Kosovo (4,4 für das Jahr 1965, Angaben fehlen und 3,7).

⁴³ Über die Wirtschaftsentwicklung und die Distribution des Arbeitsüberschusses siehe: »Summarische Analyse der Wirtschaftsentwicklungen und Vorschläge für die Wirtschaftspolitik« Ausgabe Jug. Institut für Wirtschaftsforschungen, Beograd, 1968.

len Transmissionsmechanismen politischen Einflusses fest. Derartige Transmissionen stärken den Einfluß der formellen Führungsgruppen noch mehr, was darüber hinaus die Möglichkeiten demokratischer Initiative im Rahmen der formellen Selbstverwaltungsstruktur einengt, so daß man ohne weiteres sagen kann, daß eine Kluft »zwischen Sozialprozessen und Organisationsstruktur besteht«. ⁴⁵ Wenn man weiterhin einzelne Werkseinheiten als isoliertes Ganzes betrachtet, dann stellt man, trotz bedeutender Präsenz der Arbeiter in den Organen der Arbeiterselbstverwaltung und in den gesellschaftlich-politischen Organisationen, bei allen Untersuchungen fest, daß ihr politischer Einfluß nicht realisiert ist. Einer der Indikatoren für den realen Stand in dieser Hinsicht ist in der Perzeption von Befragten über die faktische Verteilung des politischen Einflusses enthalten. Die Untersuchungen zeigen hier gewöhnlich, daß die Befragten der Meinung sind, daß den größten Einfluß bei der Fassung von Beschlüssen die Funktionäre haben (und zwar, wie in einer Untersuchung ersichtlich, nicht allein in der »Führungs-« sondern auch in der Vertretungshierarchie) und die Arbeiter den geringsten Einfluß. ⁴⁷

Für unser Thema ist besonders die Angabe von Bedeutung, da bei den von den Umfragen der letzten zwei Jahre erfaßten Arbeitern, der Wunsch nach tatsächlicher Teilnahme an der Beschlußfassung laut wurde. Früher war nämlich die Stimmung vorhanden, die bestehende autokratische Einflußstruktur mit einer entgegengesetzten demokratischen zu ersetzen, wohingegen sie sich später mit der bestehenden Einflußdistribution abfanden und erklärten sich mit gewissen Korrekturen einverstanden. ⁴⁸ Eine solche Stimmung – wenn sie eine stärkere und umfassendere Tendenz darstellt – verweist auf eine mögliche Resignation durch die gemachte Erfahrung von der Undurchdringlichkeit der offiziellen politischen Struktur, was unter bestimmten Bedingungen nicht nur zu einer Ausweitung der Streiks führen könnte, sondern auch zu stärkeren gesellschaftlichen Erschütterungen, die die Ruheperiode und das Einverständnis zur Unterwerfung unterbrechen könnten.

c) *Der Bund der Kommunisten*

Auch die Angaben über das Sozialgefüge des Bundes der Kommunisten sind nicht solider verfolgt worden.

— — — — —
⁴⁴ J. Zupanov, Selbstverwaltung und gesellschaftliche Macht, Ausgabe *Nase teme*, Zagreb, 1969, S. 107.

⁴⁵ Ebenda, S. 107.

⁴⁶ V. Rus, Sozialprozesse und Machtstruktur in der Werkseinheit, *Sociologija*, Beograd, 1966, Nr. 4, S. 111.

⁴⁷ Die Untersuchungen J. Zupanovs zeigen, daß die Funktionäre die einflußreichste Gruppe in beiden Hierarchien sind: in der ersten (der Vertretungshierarchie) folgen hinter ihnen die Funktionäre der Wirtschaftseinheiten, danach die direkten Funktionäre und Arbeiter. In der zweiten Hierarchie (der Führungshierarchie) rangiert hinter dieser Gruppe der Arbeiterrat und der Verwaltungsausschuß. Angef. Werk, S. 173.

⁴⁸ Siehe umfassender: J. Jerovšek, Mißverständnisse über die Modelle der Selbstverwaltung in den Werkseinheiten, *Teorija in Praksa*, Ljubljana, 1969, Nr. 3, S. 432 u. ff.

Über die Beziehungen innerhalb des Bundes der Kommunisten wurde erst angesichts der letzten Kongresse etwas mehr geschrieben. Bereits bei der Einführung der Selbstverwaltung, bzw. beim VI. Kongreß, kommen widersprüchliche Tendenzen in ihm stärker zum Ausdruck. Zwei sind davon am bedeutendsten: Eine ist auf eine Realisierung einer Konzeption einer parteilosen Selbstverwaltungsdemokratie ausgerichtet, die andere strebt zu einer Fortführung der klassischen politischen Beziehungen (Monopolisierung der Gesamtmacht in den Spitzen der Parteihierarchie). Danach zu urteilen, daß sich die allgemein akzeptierten Voraussetzungen der Finalisierung der demokratischen Ausrichtung der politischen Avantgarde der Arbeiterklasse nur schwer realisieren lassen, scheint die zweite Tendenz noch immer sehr stark zu sein.

Eine der Schlüsselvoraussetzungen für die Realisierung der ersten Tendenz, ist, wie man das längst erkannt hat und worauf man auch hartnäckig bereits jahrelang besteht, nicht allein im Bund der Kommunisten, sondern auch außerhalb – die steigende Mitwirkung der Arbeiter im Bund der Kommunisten, damit sich die realen Aussichten erhöhen, daß ihr Einfluß nicht nur auf die Aktivität des Bundes der Kommunisten übergreift, sondern auch auf die Politik umfassenderer gesellschaftlicher Gemeinschaften.

Diese Tendenz realisiert sich jedoch nicht in Richtung einer demokratischen Orientierung, was nachfolgende Angaben beweisen: Von 1946 bis 1966 ist der Prozentsatz der Arbeiter im Bund der Kommunisten unmerklich angestiegen, wohingegen sich in der gleichen Zeit die Zahl der Angestellten bedeutend erhöht hat (ihre Zahl hat sich vervierfacht). Die Bauern sind siebenmal seltener unter den Mitgliedern des Bundes der Kommunisten anzutreffen.⁴⁹ Von der aktiven Bevölkerung finden sich im Jahre 1964 in der Mitgliedschaft des Bundes der Kommunisten 2% Bauern. 19,5% sind Angehörige der sonstigen Wirtschaftszweige (auch Arbeiter mit inbegriffen) und 60,4% sind aus dem Gefüge des Staatsapparates.⁵⁰ Wenn man diese Gruppen weiterhin erklärt, dann ist, der gleichen Quelle nach, der Stand im gleichen Jahr folgender: Im Bund der Kommunisten waren 60% des gesamten Führungskaders vertreten, 50% Intellektuelle, 40% Routine-Angestellte, 25% hochqualifizierte und ungelernete Arbeiter, 2% Bauern. Neueren Angaben zufolge, waren Ende des Jahre 1968 im Bund der Kommunisten 31,1% Arbeiter vertreten, was 13,4% von der Gesamtzahl der beschäftigten Arbeiter ausmacht.⁵¹

d) *Gewerkschaftsbund*

An Stelle von Durchschnittswerten und Prozenten wollen wir ein Ereignis beschreiben, daß gleichermaßen von der ausgeprägten Notwendigkeit und Bereitschaft der Arbeiter spricht, auf der vertikalen

⁴⁹ Die Zahl der Arbeiter bewegte sich von 27,6% (im Jahre 1946), über 32,2% (1952) bis zu 33,9% (1966), in der gleichen Zeit verringerte sich die Anzahl der Bauern um das Siebenfache (von 50,4% im Jahre 1946 über 42,8% 1952 bis 7,4% im Jahre 1966. Die Zahl der Angestellten vervierfachte sich dagegen von 10,3% über 18,9 zu 39,1%. Siehe B. Horvat, angeführtes Werk, S. 248.

⁵⁰ Ebenda, S. 255.

⁵¹ M. Tripalo, Über die Probleme der weiteren Entwicklung und Aktivität des BdkJ, *Komunist*, Beograd, Nr. 664, 11. XII. 1969.

Linie der politischen Organisation der Gesellschaft einen Einfluß zu erlangen, sowie von den realen Grenzen bei der Realisierung dieser Bestrebungen.

Die Reden einiger Delegierter auf dem VI Kongreß des Gewerkschaftsbundes Jugoslawiens (im Juni 1968, unmittelbar nach den Studentendemonstrationen) haben die Temperatur ansteigen lassen. Der Beitrag eines Arbeiters der Motorenindustrie in Rakovica, M. Kićović (der nach Beratungen mit den Delegierten der Metallindustrie Skopje, Zagreb, Ljubljana und Beograd auftrat), erhielt die Zustimmung einer großen Zahl der Delegierten, besonders, als er von der Bürokratisierung der Gewerkschaft sprach («wir brauchen in der Gewerkschaft keine Profis, sie behindern die Aktionen der Arbeiter nur und stumpfen die Schärfe unserer Forderungen ab. Der Funktionär denkt häufig nur an seine Stellung und hält sie sich verständlicherweise warm»)⁵² Er sprach ferner davon, daß die Gewerkschaft »als Surrogat der Selbstverwaltung für die Arbeiter nicht notwendig ist«, weil das nur zu einer Amortisierung der Konflikte und zu einer Hinauszögerung ihrer Lösungen führe. Über das Gleiche sprach auch I. Gregurinčić, Drucker aus Zagreb. Indem er die Bürokratie im Rahmen der umfassenden gesellschaftlichen Gemeinschaften behandelte und nicht nur über die Bürokratie in der Fabrik, mit der man, wie er meinte, noch irgendwie fertig werden kann, verwies er auf die Macht der Bürokratie außerhalb der Arbeitsorganisationen («... Kopfschmerzen machen mir jedoch die Bundes- und Republiksverwaltung, die uns den ganzen Arbeitsüberschuß aus der Tasche ziehen»)⁵³ Beide Redner suggerierten auch einige konkrete Maßnahmen, unter andern auch solche, die zur Lösung der grundlegenden Gesellschaftsprobleme führen können. M. Kićović: »Sind nicht einzelne auf unsere Kosten reich geworden? Wenn sie das sind – und sie sind es, dann gehört ihnen dieses Vermögen fortgenommen«. I. Gregurinčić suggeriert die gleiche Haltung: »Es ist mit aller Kraft zu versuchen, ein Gesetz über die Konfiszierung des auf unehrliche Weise oder durch Korruption erworbenen Vermögens zu erbringen und zwar ohne Rücksicht darauf, um wen es sich handelt«.⁵⁴

In einer solchen Atmosphäre sollten die neuen Mitglieder des Zentralrats des jugoslawischen sozialistischen Gewerkschaftsbundes gewählt werden. Die beauftragte Kommission schlug eine geschlossene Kandidatenliste vor, was auf den Widerstand einer großen Zahl von Delegierten stieß, die eine Erweiterung der Liste forderten, womit sie jedoch nicht durchdrangen. Der Streit dehnte sich auch auf die Art der Wahl aus: öffentlich oder geheim (das Statut sieht geheime Wahl vor). Die Funktionärsschaft schlug öffentliche Wahl vor. Da kam es zu einer Konfusion. Bei der Auszählung der Stimmen zu diesem Vorschlag wurden die Stimmen angeblich nicht genau ausgezählt, schließlich wurde trotzdem geheim gewählt; jedoch für die geschlossene Liste. Ein solcher Ausgang stellte eine Zahl der Delegierten nicht zufrieden, so daß rund 300 Delegierte den Kongreß verließen und

⁵² UUS, Zagreb, 10. VII. 1968.

⁵³ Gregurinčić, Aufgaben der Gewerkschaft nach dem VI Kongreß des jugoslawischen Gewerkschaftsbundes, *Kulturni radnik*, Zagreb, 1968, Nr. 5, S. 44–45.

⁵⁴ UUS, gleiche Nummer und *Kulturni radnik*, gleiche Nummer, S. 50.

nicht für die Liste der 107 von der Kommission vorgeschlagenen Kandidaten stimmte.«⁵⁵ Einen solchen Verlauf des Streits über die Wahlweise resümiert I. Gregurinčić: »Einzelne haben ihre bezahlten Stellen als Funktionäre »ausbetoniert« und fürchteten sich, daß mit einer Erweiterung der Kandidatenliste ihr Posten verlorengehen könnte, was sicher auch geschehen wäre.«⁵⁶ Zum Schluß sagt er: »Ich frage mich nur, wessen Kongreß das gewesen ist?«⁵⁷

Den angeführten Angaben zufolge haben die Arbeiter keine realen Möglichkeiten an Ort und Stelle, innerhalb der institutionellen Machtstruktur, auf den Inhalt der politischen Beschlüsse einzuwirken. Der Einfluß anderer sozialer Gruppen ist in dieser Sphäre dominant. Diesbezüglich ist zu bemerken, daß sich parallel zur Ausweitung der normativ-pluralistischen Institutionen, die einen Einfluß der Interessen in Richtung ihrer Kompromißlösung bewirken könnten, trotzdem die oligarche Distribution reproduziert, bzw. eine Konzentration der politischen Macht, die ein starker Wall gegen die Realisierung der Interessen der Arbeiter darstellt.

Die inoffizielle Machthierarchie und die Transmission des Einflusses in die offizielle Struktur ist nicht nur in unseren Bedingungen vorhanden, sondern auch in hochentwickelten Industriegesellschaften. Das, was für dieses Phänomen unter unseren Bedingungen charakteristisch ist, ist die Tatsache, daß eine solche Hierarchie nicht allein aus der industriellen Organisation hervorgeht, sondern aus einem bestimmten Typ politischer Organisation, die eine lange Tradition hat. Für einen solchen Typ politischer Organisation ist das Vorhandensein engerer Gruppen charakteristisch, die in sich nahezu die ganze Organisationsmacht konzentrieren. »Diese Formel, sagt J. Zupanov, ist ein wesentlicher Teil der Struktur der revolutionären Gruppen vor dem Kriege und wurde von dort zunächst in die Zeit des Befreiungskrieges übertragen und danach auf die Nachkriegszeit.«⁵⁸ Der Einfluß dieser

⁵⁵ Gregurinčić, ebenda, S. 47.

⁵⁶ Ebenda, S. 49.

⁵⁷ Ebenda, S. 50. Anlässlich einer so gestellten Frage möchte ich die Aufmerksamkeit auf eine weitere Angabe lenken, die in gleicher Weise indikativ für das Verhältnis der Arbeiter und der Gewerkschaften ist. Der Gemeinde-Gewerkschaftsrat Požarevac forderte, daß das Präsidium des Rates des jugoslawischen Gewerkschaftsbundes, das auf dem erwähnten Kongreß gewählt worden war, den Rücktritt einreicht, da es angeblich Beschlüsse des Kongresses umgewandelt habe und weil »Mitglieder höherer Gewerkschaftsfora ohne größeren Widerstand, wohlwollend die Verabschiedung vieler Beschlüsse der Bundes- und Republikverwaltung hingenommen hätten, obwohl diese die Lebensinteressen berührt und Auswirkungen für sämtliche Arbeiter gehabt hätten. Man ist der Meinung, daß eine so tolerante Haltung aus dem hohen persönlichen Lebensstandard der Mitglieder der höchsten Gewerkschaftsfora hervorgeht. ... (Politika, 26. II. 1969)

⁵⁸ J. Zupanov, angeführtes Werk, S. 138. Die gleiche Erscheinung beschrieb auch M. Čaldarovič in der bereits zitierten Arbeit: »Subordination der Fora, Machtkonzentrationen, Initiative und Verantwortung in der Funktionärerschaft, drastische Unterschiede bei der Information, – das sind die Grundcharakteristika der revolutionären Organisationen in der Bewegung zwischen zwei Kriegen« (S. 13). Nach dem Kriege kommt die im Verlauf des Krieges herauskristallisierte Hierarchie zum Ausdruck: »Die schon formierte bürokratisch-hierarchische Struktur in der avantgardistischen politischen Partei – gleichfalls verschmolzen mit Merkmalen militärischer Ordnung – gerät nach Beendigung des Krieges in Konflikt mit dem Revolutionserlebnis der breiten Masse, besonders in den befreiten Städten, die weniger dem „ideologischen Training“ während des Krieges ausgesetzt waren.« (S. 17)

Monopolgruppen verbreitet sich strahlenförmig in alle Beschlußzentren und engt damit die realen Möglichkeiten demokratischer Initiative ein. Diese Kanäle sind die Achse der vertikalen Strukturierung der Sozialgruppen, aus denen die Interessenkonflikte erwachsen.

3. WERTORIENTIERUNGEN

Die dritte Differenzierungsrichtung der globalen Gesellschaft betrifft die Wertorientierungen der verschiedenen Gesellschaftsschichten, aus denen Wertsysteme erwachsen, die unter gewissen Umständen auch miteinander in Konflikt geraten können, was nur einer der Sonderaspekte der Globalkonflikte ist.

Die Diffusionstendenzen der Wertorientierungen können wir über ihr Verhältnis zum normativen Grundwert der proletarischen Bewegung verfolgen: die integrale, freie Persönlichkeit und die kommunistische Gemeinschaft freier Menschen; und zum zweiten über ihr Verhältnis zu einem im Verhältnis zu dem ersten, instrumental, deshalb aber nicht weniger bedeutsamen Wert: die soziale Gleichheit. Die Komplexheit dieses Gebietes des gesellschaftlichen Lebens stellt ein delikates und relativ sehr wenig erforschtes Gebiet dar, weshalb wir uns hier nur mit seinen Grundkonturen befassen wollen.

Die Absolutisierung der politischen Macht in den bisherigen Bauer-Arbeiterrevolutionen (von der Oktoberrevolution an) trägt die Tendenz einer Transzendierung der Bedingungen, die seinerzeit ihre gesellschaftliche Rolle überdimensioniert haben. In diesem Rahmen kommt es unausweichlich zur Degradierung der Persönlichkeit zu einem politischen Tier, jedoch nicht im ursprünglichen Sinn (als *zoon politikon*) sondern im Rahmen des Dominierungsverhältnisses und der Unterordnung innerhalb der verknöcherten hierarchischen politischen Organisation der Gesellschaft. Auf diese Weise wird die Persönlichkeit in nur eine ihrer möglichen Ausdruckssphären – in die politische Sphäre gedrängt, in der sie, ohne Rücksicht ob nun als Diener oder Herrscher, auf verkehrte Weise zum Ausdruck gelangt.

Auf weiterem sozialen Plan stellt der Besitz von Macht die Grundlage der vertikalen gesellschaftlichen Differenzierung dar, womit eine neue Reproduktionsgrundlage der klassischen Interessensunterschiede und der Konflikte innerhalb der Gesellschaft realisiert wird. Das autoritäre Potential politischer Macht, durch alte und neue Impulse inspiriert, führt in einigen Fällen auch zur physischen Vernichtung von Menschen. Nicht allein das materielle Interesse (die Früchte des politischen Monopols), sondern irrationale Wurzeln des Machtwillens (nicht nur durch die kulturelle Zurückgebliebenheit forciert, sondern auch durch die anxionistischen Eigenschaften der modernen Zivilisation) können häufig zu einer Ausartung erforderlicher Selbstverteidigung gegenüber denjenigen führen, die die erlangte Freiheit auf verschiedene Arten bedrohen. In diesem Falle, wo es sich um ideologische Unterschiede handelt, können diese die exklusiven Eigenschaften von absolut Gut und Böse annehmen.

Wenn es jedoch bis dahin gekommen ist, dann bleibt bis zu drastischen Abrechnungen nunmehr ein kleiner Schritt. Da – und im Ver-

hältnis zu solcher Erfahrung kommt es zur Herauskristallisierung divergierender Wertorientierungen – vor allem jedoch von zwei grundlegenden: der demokratischen (Selbstverwaltungsorientierung) und der autoritären. Die Polarisierung zwischen diesen Tendenzen, die zu einer Reduktion der Persönlichkeit auf die politische Sphäre streben, sowie das Bestreben nach einer immer breiteren Entfaltung der potentiellen Möglichkeiten der Persönlichkeiten, kommt in Gegensätzen zum Ausdruck: Gleichstellung oder soziale Unterschiede? Das ist das Dilemma des überwiegenden Teils der offiziellen Modelatoren der öffentlichen Meinung (wir haben bereits gesehen, wie begründet es ist, von der Verbreitung der Gleichmacherei in der Gesellschaft zu sprechen, wo die tatsächlichen Unterschiede in der materiellen Lage der verschiedenen Gesellschaftsschichten, um ein vielfaches größer sind als man das vorstellt oder aufzuzeigen versucht.) Zahlreiches Erfahrungsmaterial zeigt, daß dieses Bestreben zu einer Verringerung der vorhandenen materiellen Unterschiede, besonders bei den Arbeitern weit verbreitet ist. So stellt z. B. J. Zupanov in seiner Untersuchung eine Diskrepanz zwischen der Lage und den Aspirationen der Befragten fest. Die faktische Spanne in den Nenn-Löhnen beträgt 1:5, die gewünschten Löhne würde diese auf 1:3 herabsetzen.⁵⁹ Die größte Erhöhung ihrer Löhne wünschten diejenigen Befragten, die die kleinsten Löhne hatten (bis zu 45.000 alten Dinar) – 94%, von 45.000 Din. auf 60.000 – 73%. Diejenigen, die die höchsten Löhne hatten, wünschten eine viermal geringere Aufbesserung, – 23%, womit sich, wie man sieht, die Unterschiede nicht beseitigen lassen. Bei der weiteren Untersuchung der Korrelation zwischen dem gewünschten Lohnanstieg und anderen Varianten (Höhe des nominellen Verdienstes, Qualifikation, Arbeitsplatz, familiäre Lage des Arbeiters, techno-ökonomische Wirksamkeit der Unternehmen) haben die Forscher festgestellt, daß diese weniger bedeutsam ist, als daß sie von einem unvor-gesehenen Faktor abhängt.⁶⁰ Diesen Faktor haben sie in der »Norm der Egalität« entdeckt, die zur impliziten Kultur der jugoslawischen Gesellschaft gehört und nicht nur als internalisierte sondern auch als äußere Norm wirksam ist.⁶¹

Die bereits erwähnte Untersuchung Ende 1967 suggerierte mir ein ähnliches Ergebnis, jedoch mit etwas konkreterenhaltungen.⁶² Diesen Ergebnissen zufolge sind die Arbeiter vor allem daran interessiert, durch eine Vermehrung des gesellschaftlichen Reichtums, progressiv die Armut in der Gesellschaft zu beseitigen – und solange es diese noch gibt, die Maximaleinkommen zu begrenzen. Die Begrenzung der Maximaleinkommen hat demzufolge eine Bremsung und Kontrolle der Bereicherungstendenz des einen Teils der Gesellschaft – auf Kosten der Pauperisierung des anderen Teils, zum Ziel. Das bezieht sich vor

⁵⁹ J. Zupanov, *angf. Werk*, S. 279. Siehe hierzu ausführlicher: D. Tadić-J. Zupanov, *Wirtschaftliche Aspirationen und gesellschaftliche Norm der Egalität, Sociologija*, Beograd, 1969, Nr. 2. Die Untersuchung ist zusammengestellt von 10 Unternehmen eines Industriezentrums in Kroatien (1.156 Befragte) und die Untersuchung wurde im Jahre 1966 durchgeführt.

⁶⁰ J. Zupanov, *angf. Werk*, S. 297.

⁶¹ *Ebenda*, S. 299.

⁶² N. Popov, *angf. Werk*.

allem auf die Träger politischer Funktionen (die, wenn sie sich professionalisieren, danach streben, der Gesellschaftskontrolle zu entgleiten und für die Demokratie ein bedeutendes Hindernis sind). Der Egoismus dieser Schicht, der sich unter bestimmten Umständen auf Privilegien bzw. Einkommen, die direkt aus der Machtverfügung resultieren, gründet, findet einen Verbündeten im Egoismus jener Gesellschaftsgruppen in preferierter Wirtschaftslage, aus der sie ein Sondereinkommen (Profit) ziehen können.

Das Verhältnis dieser Gesellschaftsgruppen gegenüber der Idee der gesellschaftlichen Gleichheit ist negativ. Da sie jedoch auf die öffentliche Meinung einen dominierenden offiziellen Einfluß ausüben, so braucht man sich nicht zu wundern, wenn sie die Angst vor dem Gespenst der Gleichmacherei und allem, was damit verbunden ist, ausbreitet. Die tatsächlichen Werte jedoch, für die sich diese Gesellschaftsgruppen einsetzen, sind nur implizite gegeben: man kann sagen, daß sie die bestehenden materiellen Unterschiede akzeptieren oder sich für noch größere einsetzen, hierbei auch die daraus hervorgehenden gesellschaftlichen Folgen mit unbegriffen.

Es ist nicht überflüssig, hinsichtlich des bereits Erwähnten auf frühere Fälle zu verweisen, wo man sich der Gleichmacherei energisch entgegenstellte. Nach den Leninschen Versuchen, einige bedeutende Intentionen und Lösungen der Pariser Kommune zu realisieren (Arbeiterlohn für die öffentlichen Funktionäre, begann Stalin, zu Beginn der Dreißiger Jahre, einen entschlossenen Kampf gegen die, wie er es selbst nannte, Gleichmacherei (uravnilovka), gegen die Linksnivellierung bei den Löhnen.

Die Kritik an der »Gleichmacherei« wurde, wie M. Životić bemerkt, »zum Paravent, hinter dem sich der Kampf der Bürokratie für immer größere materielle Privilegien verbarg.«⁶³ Ein solch jäher Abbruch erst begonnener Experimente (es handelt sich ja gerade um die ersten Versuche, eine Lösung zu finden, was nicht heißt, daß die ersten auch die günstigsten sind) hat es bis auf den heutigen Tag dauernd unmöglich gemacht, Lösungen zu suchen, die ein fundamentaler Beitrag zur Realisierung von Wertorientationen der proletarischen Bewegung und zu gleicher Zeit der demokratischen politischen Organisation des Prozesses der sozialistischen Transformation der gesellschaftlichen Beziehungen sein können.⁶⁴

Gleichmacherei, wie man sie darstellen möchte, hat es nie gegeben und auch in einer unterschiedlichen materiellen Lage waren, vielbewegung oder in der Organisation der Gesellschaft, die nach der Revolution entstanden ist. Hierüber sprachen wir schon in den beiden vorangegangenen Abschnitten. Es kommt der Wahrheit näher, zu sagen, daß es innerhalb der gesellschaftlichen Gruppierungen, die wesentlich unterschiedlichen und nicht gleichen politischen Einfluß haben und auch in einer unterschiedlichen materiellen Lage waren, vielleicht kleine Unterschiede im materiellen Standard gegeben hat, was aber keinesfalls bedeutet, daß es eine Gleichmacherei in der Gesell-

⁶³ M. Životić, *Mensch und Wert*, Prosveta, Beograd, 1969, S. 159.

⁶⁴ Siehe hierzu ausführlicher: S. Stojanović, *Zwischen Ideal und Wirklichkeit*, Prosveta, Beograd 1969, S. 201–221.

schaft gegeben hätte, die, in dieser Hinsicht, immer geteilter Ansicht war. Man darf hierbei auch nicht jene Unterschiede vergessen, die vorgefunden wurden und die die Revolution, mit Rücksicht auf das bereits Erwähnte, nicht beseitigen konnte. All dies müßte, verständlicherweise, weiter untersucht werden.

Die erwähnten Unterschiede in der Gesellschaft – die vorgefundenen ausgeschlossen – liegen nicht in der Arbeit begründet, noch war das je der Fall, vielmehr ist die Stelle in der Machthierarchie der wesentliche Faktor, der die materielle Lage der Gruppen und des einzelnen in ihnen bestimmt, was eine Folge der Tatsache ist, daß »die politische Sphäre zu einem Gutteil in sich viele wirtschaftliche Funktionen des einstigen kapitalistischen Staates enthält, so daß sich die politische Ungleichheit als eine Totalität sämtlicher anderen Aspekte der Ungleichheit zeigt.«⁶⁵

Auf Grund des hier Gesagten kann mithin das Bestreben nach der Affirmation der Idee der sozialen Gleichheit keine Aufforderung sein, zum alten Stand der Dinge zurückzukehren, da es eine Gleichheit niemals gegeben hat. Es kann nur das Streben nach seiner fortschrittlichen Realisierung sein (jedoch dieses Prinzip – und dies sei hier nur nebenbei bemerkt – wurde auch in Ländern ohne sozialistische Orientierung deklarativ angenommen). Im übrigen läßt sich nach einer gesellschaftlichen Integration nicht streben, indem man auf Unterschiede insistiert. Einigen Interpretationen zufolge sieht es so aus, als könnten diese erst nachdem sie vergrößert wurden, verringert werden!?

Ein Durchdringen der politischen Hülle der modernen Gesellschaft würde einen realen Ausweg auf eine umfassendere Ebene gesellschaftlicher Affirmation der potentiellen Mehrbedeutung der Persönlichkeit eröffnen.

Eine solche gesellschaftliche Entwicklung bedroht jedoch natürlicherweise die Nutznießer der Macht dieser Hülle. Aus diesem Grunde stehen diese beiden Tendenzen in einem realen Konflikt. Da sie gegenseitig an vitale Interessen rühren stellt der Konflikt der Wertorientierungen nur ein relativ selbstständiger Ausdruck dar, sowie ein Beitrag zu umfassenderen Gesellschaftskonflikten. Die bisherigen Ausführungen bieten, wie wir hoffen, hinreichend Grundlagen dafür, daß wir zwei Grundursachen für Streiks in der modernen jugoslawischen Gesellschaft herausstellen:

(1) Die Arbeiter, die fast den ganzen Streik tragen, leben am Rande der wirtschaftlichen und politischen Prozesse in der Gesellschaft, weshalb sie nicht in der Lage sind, innerhalb dieser Prozesse ihren gesellschaftlichen Status zu ändern. Der relative Verarmungsprozeß (vom Standpunkt des erreichten Niveaus der Entwicklung der Gesellschaft und vom Standpunkt der aktuellen Möglichkeiten) verleihet ihrem Widerstand und Kampf für die Sicherung oder Erhöhung der augenblicklichen Löhne, die für die Reproduktion der Arbeitskraft bzw. für das tägliche Leben erforderlich sind, einen zusätzlichen Impuls.

⁶⁵ M. Janičijević, Sozialismus und die Idee der gesellschaftlichen Gleichheit, *Sociologija*, 1967, Nr. 3-4, S. 52.

(2) Die Streiks bleiben im Vorfeld der offiziellen politischen Struktur, in der Sphäre der politischen Ökonomie da die Arbeiter in den bestehenden politischen Machtzentren als Sozialfaktor nicht adäquat vertreten sind. Im gleichen Rahmen bleiben auch die Streikergebnisse. Als Folge der tiefen gesellschaftlichen Differenzierung ist die offizielle politische Struktur paralytisch und für Einflüsse von außen verschlossen. Das behindert jedoch nicht eine Reproduktion der gesellschaftlichen Verhältnisse mit unveränderten Voraussetzungen.

Beide Haltungen führen uns, weiterhin, zur Frage des Charakters des Produktionsverhältnisses, in erster Linie jedoch der dominanten Form der Eigentumsverhältnisse in der modernen jugoslawischen Gesellschaft. Normativ und formalrechtlich betrachtet, ist das Monopol (die Ausschließlichkeit) des Besitzes von Produktionsmitteln ausgeschlossen. Von diesem Standpunkt her gesehen stehen diese im Gesellschaftseigentum. In Frage steht jedoch der Charakter der Eigentumsbeziehungen als der wirtschaftlichen Beziehungen.⁶⁶

Die Aufteilungsverhältnisse als Ausdruck der Eigentumsbeziehungen (Marx) suggerieren uns als Antwort, daß die noch nicht beseitigten Lohnverhältnisse ein bedeutendes (jedoch nicht auch einziges) Charakteristikum der Produktionsbeziehungen sind. So aufgefaßt, stellen die Eigentumsverhältnisse die Scheide der gesellschaftlichen Beziehungen und die Achse der Vertikalstrukturierung in der Gesellschaft dar. Etwas vereinfacht gesagt, stellen die gegensätzlichen Pole in der gesellschaftlichen Struktur auf der einen Seite die Arbeiter (mit bestimmten Untergruppen) und die Politokratie auf der anderen Seite (gleichfalls mit Untergruppen, von denen die bedeutendste die Bürokratie ist).⁶⁷

Das Gesellschaftseigentum als wirtschaftliche Beziehung (Verfügung, d. h. Nutzung, Einsatz des Arbeitsüberschusses), das durch die politische Machthülle gebremst wird, befindet sich noch immer erst im Keim, allerdings muß hier gesagt werden, mit einem starken Realisierungspotential. Es kann zu einer wesentlichen gesellschaftlichen Tendenz werden, wenn es die Globalgesellschaft durchdringt. Eine der Grundvoraussetzungen einer tatsächlichen Realisierung dieses Prozesses ist, daß die Arbeiter Schlüsselpositionen der politischen Macht erhalten. Hiermit würde der erste entscheidende Schritt zu einer Entprofessionalisierung gemacht, bzw. zu einer Sozialisierung der Politik,

⁶⁶ Siehe hierzu ausführlicher: A. Bajt, Gesellschaftseigentum, kollektives und individuelles, *Gledišta*, 1968, Nr. 4.

⁶⁷ Politokratie ist ein besserer Terminus als Bürokratie, weil unter Bürokratie gewöhnlich das Sozialgefüge des Staatsapparates verstanden wird – und hier ist die Rede von einer Gruppe, die sich gegenüber der Bürokratie als politische Gewalt verhält (weiterer Begriff) gegenüber der Verwaltung des Staatsapparates (engerer Begriff). Darüberhinaus kommt durch den Gebrauch des Begriffs Politokratie stärker das Prinzip zum Ausdruck, nach dem sich die Gesellschaftsbeziehungen bilden (Stellung in der Hierarchie der politischen Macht im Ganzen). Dies ist natürlich nur die Arbeitsdefinition. Solidere Bestimmungen müßten sich auf intensivere Untersuchungen stützen. Erst so könnte man auf die Frage antworten, ob es sich um einen ganz neuen historischen Gesellschaftstyp, der nicht in Klassen im traditionellen Sinn aufgeteilt ist, sondern ob es sich um eine neue Gruppierung handelt, die analog für die Kasten, Stände und Klassen Anwendung findet, jedoch nicht auf eine dieser Gruppierungsformen zurückgeführt werden kann.

der weiterhin zu einer Änderung des Charakters der politischen Macht führen würde, was im wesentlichen Gegensatz zum sogenannten Ektatismus stünde.

Solange in der Gesellschaft Lohnverhältnisse vorhanden sind, gibt es keinen Grund dafür, weshalb es nicht auch Streiks als deren natürliche Begleiterscheinung geben soll. Sie bestehen und bleiben im Rahmen der Lohnverhältnisse.⁶⁸ Das heißt jedoch nicht, daß sie nicht auch die Möglichkeit enthielten, zu einer politischen Bewegung als einer höheren Form des Einsatzes der Arbeiter, auszuwachsen. Besonders unter Verhältnissen, wo die Idee der Selbstverwaltung – die bisherigen Resultate ihrer Realisierung mit inbegriffen – einer der dominanten integrierenden gesellschaftlichen Werte ist.

Zum Schluß dürfen zwei weitere bedeutende Eigenschaften der Erscheinung, die wir untersuchen, nicht außer Acht gelassen werden, daher möchten wir versuchen, soweit das möglich ist, auch auf die Frage zu antworten: warum tauchen die Streiks erst seit 1958 auf und wie sieht ihre mögliche Zukunft aus?

(1) Die jugoslawische Gesellschaft ist – wie auch jede andere Gesellschaft – nicht homogen. Sie hat, obwohl man dies entschlossen angestrebt hat, die vorgefundenen sozialen Unterschiede nicht beseitigt, es sind sogar neue entstanden, die, wie wir gesehen haben, ihren Ausgangspunkt in dem spezifischen Typ der politischen Organisation haben, nach deren Vorbild die politische Organisation der Gesellschaft geschaffen wurde und in der auch heute noch die politische Macht dominiert. Jedoch auch trotz der dauernd gegenwärtigen gesellschaftlichen Differenzierung, kommt es erst seit kurzem zu Streiks.

Die Gründe hierfür sind sicher zahlreich und kompliziert. Einer, der am häufigsten angeführt ist, daß die Macht des Polizeiapparates so stark war, daß die realen Unterschiede nicht zum Ausdruck gebracht werden konnten.⁶⁹ Dies ist jedoch kein hinreichender Grund, denn es kam auch dann zu Streiks als die Macht dieses Apparates auch offiziell unverletzlich war. Ein weiterer Grund, der ihr Erscheinen hätte begünstigen können, ist die Erweiterung der normativen Rechte und der materiellen Grundlage der Selbstverwaltung, nach dem ersten (und bisher auch einzigen) Kongreß der Arbeiterräte (parallel hierzu erhielt die Idee der Arbeiterselbstverwaltung immer stärkeren sozialen Rückhalt) und die Rationalisierung des Verhältnisses zur Macht und zu den Gesellschaftsprozessen (Warenwirtschaft und Prinzip der wirtschaftlichen Wirksamkeit).⁷⁰

Hier sind noch zwei weitere Gründe hinzuzufügen: Zunächst einmal haben wir gesehen, daß die Streiks ihre größte Intensität erreicht ha-

⁶⁸ Siehe hierzu: Stärken Streiks die Rolle der Arbeiterklasse, Diskussion in der Zeitschrift *Susret*, Beograd, 1969, Nr. 98.

⁶⁹ Ein eklatantes Beispiel für den Umfang der Polizeimacht ist die *arbiträre* Anwendung des Übertretungsgesetzes aus dem Jahre 1947 (es wurde erst 1967 abgeschafft). Nach den Studentendemonstrationen hat es Versuche gegeben, diese Praxis wieder einzuführen (Vorschlag bekannt unter der Chiffre AS 1139 – siehe *Susret* 2. IV. 1969, Nr. 97 und *NIN* Nr. 944 und 945 für das Jahr 1969) was nicht zur Gänze realisiert wurde (nur teilweise in dem neuen Gesetz über die Übertretungen Teilrepublik Serbiens).

⁷⁰ Hierüber haben die bereits erwähnten Autoren geschrieben, besonders R. Lampret und B. Kavčić, in den zitierten Arbeiten.

ben, als versucht wurde, wesentliche Änderungen im Wirtschaftssystem durchzuführen, wobei eine bedeutende Anzahl der Arbeiter von einem Gefühl gesellschaftlicher Instabilität erfaßt worden war (Anstieg der Arbeitslosigkeit, usw.) Ferner barg das immer eifrigere Insistieren auf den »fatalen« Folgen der Gleichmacherei Bestrebungen zu einer Legalisierung der bestehenden sozialen Unterschiede in sich (sowie einer Legalisierung ihrer Grundlagen), was in einer Gesellschaft mit einem spezifischen Dualismus politischer und wirtschaftlicher Privilegien die Grundlagen für die Erlangung politischer und wirtschaftlicher Renten zu dauernden werden ließe. Das würde angeblich mit einer Emanzipierung der wirtschaftlichen Sphäre der Gesellschaft erreicht, aber unter der Bedingung, daß das Monopol der politischen Sphäre nicht aufgehoben wird (vielleicht sind hier in erster Linie die tatsächlichen Hindernisse für die Realisierung der Reform zu suchen). Eine solche Situation rief eine immer stärkere Welle von Arbeitsstreiks hervor.

(2) Noch schwerer ist es auf den anderen Teil der gestellten Frage zu antworten. Trotzdem wollen wir auf drei, vermutlich realste Möglichkeiten, hinsichtlich des weiteren Schicksals der Streiks in der jugoslawischen Gesellschaft antworten.

(a) Ein Aufleben der Arbeiterbewegung und die Entwicklung des progressiven Gesellschaftsbewußtseins können zu einer Affirmation einer modernen kommunistischen Bewegung führen, die auf der dialektischen Durchdringung traditioneller Wertorientierungen der proletarischen Bewegung und auf den Ergebnissen der wissenschaftlichen und technischen Revolution beruht. Eine solche Bewegung könnte ein wesentlich neuer Versuch sein, Beziehungen des Verstandes und der Vernunft, der Spontaneität und der Instrumentalisierung der historischen Möglichkeiten der Bewegung herzustellen (von diesem Standpunkt aus ist das Dilemma: Radikalisierung oder Funktionalisierung deplaciert). Eine spontane Arbeiterbewegung, deren Autonomie nicht von einer politischen Apparatur absorbiert würde, könnte ständige Durchbrüche zu einer Sozialisierung der Politik mit sämtlichen wesentlichen Konsequenzen dieses Prozesses möglich machen.

(b) eine zweite Möglichkeit ist eine Reproduktion des status quo und zwar auf diese Weise, daß die außerinstitutionellen Konflikte in einen positiven institutionellen Mechanismus eingebaut werden, womit eine Kontrolle der außerinstitutionellen Konflikte gewährleistet würde, was, wie man sich das bereits vor einigen Jahren vor Augen hielt, faktisch die Ohnmacht bedeutete, Politik und Wirtschaft zu sozialisieren.⁷¹ Hierüber sind die Polemiken vor kurzem wiederaufgelebt.⁷²

⁷¹ Hierzu schrieb bereits im Jahre 1964 V. Rus. Er ist der Auffassung, daß sofern eine Sozialisierung von Plan und Markt nicht möglich ist – was einzig und allein zur Realisierung der Selbstverwaltung in der Werkeinheit und in der Globalgesellschaft führen kann – dann eine optimale Demokratisierung nur als Institutionalisierung der Oppositionstendenzen möglich ist (V. Rus, *Simbioza dela in lastništva, Perspektive* 1963–1964, Nr. 36–37, S. 858).

⁷² Siehe J. Jerovšek, Konflikte in unserer Gesellschaft, *Sociologija*, 1968, Nr. 4, J. Perko-Separović, Konflikteinteressen in der sozialistischen Gesellschaft, *Gledišta*, 1969, Nr. 1 und Z. Vidaković, Zwei Untersuchungen der Protestarbeitseinstellungen (Streiks), *Gledišta*, 1968, Nr. 1, S. 32–33.

Einerseits wird auf den positiven Seiten der Institutionalisierung bestanden (die wirksame Lösung der Konflikte, die komplizierte Prozedur eines Schiedsgerichts, würde die Bedingungen für einen Streik komplizieren und ihre Zahl zurückgehen lassen, die Vollmacht und die Verantwortung der Führungskörperschaft und der gesellschaftlich-politischen Organisationen würde sich vergrößern und ein Gleichgewicht zwischen Funktionären und Arbeitern hergestellt). Einen entgegengesetzten Standpunkt vertreten diejenigen, die der Meinung sind, daß eine Institutionalisierung der Streiks die Anerkennung bedeute, daß der Selbstverwaltungsweg zur Lösung der Konflikte nicht wirksam ist.

Eine Institutionalisierung der Konflikte, besonders wenn ihr Herd und die Entwicklung in der Globalgesellschaft nicht erfaßt werden, garantierte eine Reproduktion der bestehenden Gesellschaftsstruktur, hierbei sogar die Möglichkeit einer dauernden Symbiose von Politik und Wirtschaft auf dem Prinzip des schon erwähnten vereinten Egoismus mit eingeschlossen.

(c) Eine weitere Möglichkeit, deren reale Aussichten mit der Verringerung der Wahrscheinlichkeit, daß die ersten beiden realisiert werden, wachsen, ist nicht auszuschließen. Es ist nämlich möglich, daß der verarmte Teil der Gesellschaft, im Augenblick der Hoffnungslosigkeit und wegen des ungewissen Morgen zu machtwilligen Zuflucht nimmt, die einen Ausweg aus den Schwierigkeiten versprechen könnten, unter der Bedingung, daß sie faktisch und rechtlich unbegrenzte Gewalt erhalten.

Obwohl wir überzeugt sind, daß die erstere Möglichkeit die progressivste ist, sollen die letzten beiden nicht ausgeschlossen werden. Klar ist ferner, daß nicht eine der erwähnten Möglichkeiten in Reinform überwiegen wird, es handelt sich mithin nur darum, welche dominant wird.

DEUX CONTRIBUTIONS A L'ANALYSE DU STALINISME TCHECOSLOVAQUE

Jozef Čemerník

I

L'auteur de cet article tentera de décrire et d'analyser la technique des investigations de la Sécurité de l'Etat en Tchécoslovaquie, ces quelques dernières années. Il tentera aussi de résoudre le problème des-dits aveux des prisonniers politiques arrêtés, qui ne savaient ni en quoi consistait leur culpabilité ni pourquoi ils avaient été arrêtés. Les raisons de l'intérêt que l'auteur porte à ce sujet, nous pouvons les trouver dans des expériences personnelles déterminées: dans les années 50, l'auteur travaillait comme psychologue clinique. En cours d'exercice de ce métier, il a eu l'occasion de s'entretenir »tête-à-tête« avec des personnes, qui après avoir été arrêtées en vertu de l'article 231, avaient sollicité l'aide d'un établissement psychiatrique. Menant ces conversations, l'auteur a été en possibilité de vérifier sur le matériel vivant l'information professionnelle de deux psychiatres américains (publiée dans »Archives of Neurology and Psychiatry«, en avril 1956), évoquant le »brain washing« et »l'effacement de la personnalité« au cours des procès d'investigations politiques, c'est-à-dire le-dit menticide. Cependant, dans l'étude de ce sujet l'auteur a un autre avantage, peut être le plus important: ses propres connaissances traumatiques datant de 1949, et des années d'après . . ., de sorte qu'il pouvait dès lors se joindre à ceux qui savaient que la *Nuit à Midi*, le célèbre roman de A. Koestler, traduit parfois de façon aussi antinome que *Zéro et l'illimité*, roman qui entre autre parle de la procédure des interrogatoires des prisonniers politiques, que ce roman est davantage littérature des faits que fiction littéraire.

Les circonstances de l'arrestation, de l'investigation, du jugement et de l'exécution de Roubashov, héros principal du roman, sont une image intentionnelle et documentée de l'expérience absurde qu'ont subie les victimes des repréailles staliniennes.

Comment est-il possible que les prisonniers et les détenus politiques envisageaient si souvent avec tant de résignation leur défense? Qu'est-

ce qui décidait de leurs »aveux«, aujourd'hui déjà légendaires? Enfin, quelles étaient ces méthodes qui ont contraint des personnalités intelligentes et civilisées à se soumettre à la volonté des hommes primitifs occupant les positions des chefs de la sécurité d'Etat secrète? On se pose donc la question de savoir comment peut-on tuer la dignité humaine à l'aide d'interrogatoires policiers?

Tout d'abord, il convient de prendre en considération l'action de circonstances particulières: la-dite *situation de prison*. Deuxièmement, dans le menticide (c'est-à-dire assassinat de la personnalité humaine) participent des pressions *physiques, psychiques et »physiologique«*. Et enfin, troisièmement: au succès des méthodes d'enquête de la police politique contribuaient divers *trucs criminalistiques* traditionnels et non traditionnels. C'est en effet la routine qui constitue la stratégie de l'interrogatoire et son style. routine qui est acquise par entraînement avec pour base l'expérience de certaines méthodes étrangères, déjà vérifiées, d'arrachement des »aveux«. Tout ceci, employé ensemble devait servir un seul but: obtenir l'aveu du soupçonné. Et cet objectif ne pourrait être réalisé qu'en brisant l'homme, en tuant sa personnalité – comme à l'époque de la Sainte Inquisition. Seulement des »hérétiques« et des »sorcières«, on en comptait chez nous, en Tchécoslovaquie, a peu près dix a quinze fois de plus qu'au Moyen Age. Et la Commission de Kolder en définitive n'était pas soi-disant en mesure d'établir la responsabilité de nos Ignace de Loyola nationaux.

Chez les détenus politiques le menticide est réalisé graduellement: à l'aide de procédés projetés d'avance depuis l'arrestation jusqu'à la sentence. Ces procédés pourraient être interprétés techniquement, de sorte que leur planification rationnelle provoque une sorte de respect froid. Il est caractéristique que la *technique de l'interrogatoire* se fonde sur une variante d'emploi du reflexe conditionné de I. P. Pavlov. L'expression mentionnée »brain washing« a été forgée par un reporter qui a interviewé des réfugiés de Hongkong. Cette expression décrit assez bien ce qui se passait avec des personnes intelligentes et capables, des hommes de volonté tenace qui, comme par exemple, des éléments communistes des années trente ou cinquante, ont avoué des crimes qu'ils n'avaient pas commis et qui, par-dessus le marché, exprimaient leur gratitude à leurs persécuteurs.

Avant que la police politique n'ait abordé sa tâche d'annulation des reflexes antérieurs des questionnés et d'»effacement« de tout ce qui constituait leur personnalité, les victimes futures avaient été, selon toute apparence, classées en catégories déterminées d'après les moyens qui devront être utilisés aux fins d'obtenir les »aveux«.

Bien que cette *évaluation* routinière ne se basait du tout sur une connaissance psychologique scientifique quelconque des types psychologiques, elle a été, et c'est ce qui est le plus étrange, dans la plupart des cas exacte. L'évaluation scientifique des types est lente, cependant que l'on exigeait de l'enquête d'agir rapidement et avec succès. Dans la mesure où l'investigation se déployait rapidement dès le début jusqu'à l'»aveu« complet, c'est dans la même mesure qu'augmentait

la valeur de l'«agent» en charge. Et vice versa, la renommée et les capacités de l'«agent» se voyaient sensiblement menacées s'il ne parvenait pas à arracher l'«aveu» du questionné.

Bien que la violence physique ait été employée dans les cas qui étaient «urgents» et dans les cas qui devaient être le premier maillon de la chaîne de l'arrestation ultérieure, la méthode de loin plus efficace a été la pression psychologique et tout ce qui en éte lié. Des gens perspicaces et rapidement adaptables étaient plus battus que les gens simples, alors que pour les compromis, selon la règle, la menace suffisait. Il importe de signaler le fait que les personnes avec un puissant sentiment de culpabilité devenaient proie facile de l'enquêteur. Ce fut aussi le cas avec, par exemple, des personnes d'orientation religieuse. A ces gens on prouvait facilement que leur conduite n'était pas «chrétienne», si bien que l'enquête atteignait assez facilement son but en approfondissant leur sentiment de péché. Ces gens avouaient facilement que leur actes «non chrétiens» avaient porté atteinte au «peuple», cependant que l'aveu du «crime contre le peuple» était une preuve suffisante dans le procès préparatoire.

Toutefois, les techniques d'interrogation se combinaient. Pour toutes les catégories de victimes était, au fonds, en vigueur un procédé selon lequel l'aveu était arraché par *l'hétérosuggestion*. Parallèlement, les enquêteurs s'efforçaient à ce que l'hétérosuggestion se transforme graduellement en autosuggestion: que la victime elle-même commence à croire en sa culpabilité. Un mensonge répété mille fois, et un mensonge appris à la perfection, devenait partie de la conscience de l'accusé. Il commençait à croire dans ce mensonge – évidemment, dans des conditions qui intensifiaient cette autosuggestion jusqu'à la folie.

C'est le schéma principal de l'aboutissement à l'«aveu». Or, ce n'est pas tout. Ce schéma a sa méthodologie particulière très élaborée, que nous tenterons d'éclaircir maintenant.

Que la foi en général, et surtout la foi magique, est de toutes les capacités spirituelles le facteur le plus important dans le sort de l'homme, c'est là vraisemblablement une des plus anciennes théories socio-psychologiques. Le fait du «fidéisme» était devenu décisif, avant tout, pour les communistes arrêtés ou les hommes qui faisaient confiance au régime. S'il s'est révélé que la foi déclarée dans l'humanisme n'était, en effet, qu'un simple mensonge hypocrite, alors à la place de la foi antérieure s'instaurait un état libéré d'illusions. Le changement subit du contenu de la conscience religieuse crée le sentiment de chaos et de déjouement. Je suis convaincu que ce n'est que dans ce sens que les communistes et les «fidéistes» étaient dans une situation plus difficile que les autres qui n'avaient aucunes illusions du stalinisme.

Lévy-Bruhl et Blondel ont prouvé que l'homme civilisé ne comprend pas le primitif, tout comme l'homme sain ne comprend pas un fou. Les arrêtés étaient placés dans une situation analogue de séparation. Ils ont cessé de comprendre les hommes autour d'eux. C'est une donnée de notre expérience personnelle. Or, ainsi nous avons cessé de nous comprendre nous-mêmes, car – *per analogiam* – l'homme civilisé ne peut pas se comprendre soi-même s'il se trouve dans le milieu des

primitifs, comme l'homme sain ne l'est plus tout à fait dans le milieu des fous. Les ruines de la personnalité de l'homme commencent à naître sur cette *perte d'identité personnelle*.

La seule façon par laquelle un détenu politique peut prouver son appartenance à soi-même et aux autres c'est sa réaction à la violence et l'injustice. Cependant, dans notre situation il se produisait souvent que tout espoir en la possibilité de ce genre de réaction était perdu. Toutefois, il faudrait envisager la chose tout à fait théoriquement. Pour ce qui est du mode de réaction à l'injustice et la violence, les hommes peuvent être répartis en deux groupes. Puisque pour notre objectif il serait approprié de différencier les caractéristiques psychologiques (en faisant abstraction des critères moraux), nous répartirons les victimes des représailles en «romantiques» et «existentielles». Nous employons, donc, des modèles plus ou moins littéraires. Dans la situation de prison, peu de gens sont «romantiques», comme le fut l'historique Dimitrov. Les intellectuels sont plutôt «existentiels», comme Mersault de la nouvelle «L'Étranger» de Camus. Le sentiment d'outsider, caractéristique pour les intellectuels, s'accroît dans la situation de prison, de concert avec la résignation.

Un moyen de pression spécial, c'est le cachot – *l'isolement*. L'Homme est un être social. Depuis sa naissance jusqu'à la mort il vit parmi les hommes. Quand il est totalement isolé, il est dépourvu de tous rapports inter-humains qui sont très importants pour sa personnalité. Il est ainsi dépourvu de son rôle social qui le maintient en équilibre. Quand en prison il est placé dans l'isolement total, il développe en soi un groupe de symptômes qui caractérisent dans certains cas ce qui est convenu d'appeler la psychose de prison. La consternation est la première réaction de l'arrêté. Il passe plusieurs heures dans sa cellule dans un état perdu et agité. Mais, après un certain temps, chez la plupart des détenus l'espoir revient. Ils se comportent comme si la vie leur a été redonnée: ils s'intéressent à leur entourage. Au début ils refusent la nourriture. Ils dorment très peu, avec interruption. Toutefois, quelques jours après le prisonnier conclut que toute hyperactivité ne vaut rien. Au bout de trois semaines, le prisonnier, selon la règle, cesse de s'occuper de son apparence. Il mange toute la portion de nourriture. Ce faisant il mélange tout comme si les règles habituelles de comportement ne l'intéressent pas du tout. Il accomplit automatiquement les activités de la vie intérieure d'une prison, ou le fait sans sentiment aucun. À côté de tout ceci, il donne l'impression de désirer ardemment l'interrogatoire, sans considération de son courage ou de sa peur. Au cours des premiers interrogatoires, il dit tout ce qui, à son avis, ne pourrait aller à sa charge. Dans cette phase de disposition de parler du prisonnier il suffit à l'enquêteur d'appliquer des trucs relativement simples.

Cependant, nombre de prisonniers restent tenaces même après un isolement prolongé, alors qu'il y a de ceux (et ce sont avant tout ceux qui avant l'arrestation avaient des dispositions anormales) qui tombent vite dans la psychose de prison: ils ont des hallucinations ou ils pleurent, parlent à eux-mêmes ou prient à haute voix. Les gardiens de prison suivent l'évolution des symptômes mentionnés avec un

intérêt presque professionnel. Cette longue expérience les rend aptes à évaluer le moment quand l'isolement doit être interrompu. Ce moment intervient, selon la règle, lorsque se manifeste le danger que le prisonnier auquel on veut arracher son «aveu» ne devienne fou.

La peur qui agit parfois comme réaction alarmante est chose permanente dans la prison. Cette peur peut être difficilement remplacée par le sentiment de camaraderie qui se crée entre les hommes partageant la même cellule. L'affaiblissement de la volonté du prisonnier est en proportion directe avec la durée de cette peur. Le manque de nourriture et la mauvaise nourriture sont la cause de l'affaiblissement physique, alors que selon certaines théories, qui cherchent l'origine organique des neuroses dans le diencéphale où sont logés aussi les centres de la faim, la faim aboutit aux multiples *neuroticismes* et avec eux à l'approfondissement de la peur.

Le matraquage était appliqué dans les prisons tchécoslovaques comme punition directe pour les péchés de classe ou hérétiques commis. Les membres du «groupe pour le matraquage» de Brno utilisaient un tuyau de caoutchouc qu'ils appelaient, par rapport aux associations les plus vulgaires, le «rêve des filles». Le but pratique principal était d'implanter chez le prisonnier le sentiment de la peur et de l'impuissance. Ce fut là une *leçon générale*. Tout d'abord, on mettait une bande sur les yeux du prisonnier. La victime ne devait savoir d'où partaient les coups. Ainsi, on augmentait ce sentiment de la peur et de l'impuissance. Le plus souvent, on frappait les plantes nues des pieds. Ceci était, soi-disant, un vieille coutume de châtement originaire d'Asie.

Le rendement du mauvais traitement physique était augmentait par la ridiculisation ainsi que par le «jeu» auquel les enquêteurs se livraient avec le détenu. Quand ils contraignaient le prisonnier, bande au yeux, de marcher en rond, ce «jeu» s'appelait «carrousel». Les coups pleuvaient de toute part. Parmi les enquêteurs il y a eu beaucoup de «homo ludens» avec un goût pour l'exploration. Cependant, sur la base de nombre de témoignages semblables, il nous est possible de conclure que ces «jeux» faisaient partie des méthodes généralement appliquées.

L'action des drogues (vraisemblablement une certaine mixture de benzodrine) qui ont été utilisées dans certains cas, peut être imaginée seulement par celui qui les a employé et dans des quantités considérables. Les états cliniques des brèves psychoses, dites expérimentales, démontrent le changement de la structure de la personnalité: l'homme tout à coup perd son identité de caractère. Quelque chose de semblable se produisait chez les prisonniers politiques dans les moments d'autoaccusation. Après l'action de la drogue, l'homme demeure dans l'état de désorientation.

Un des anciens détenus m'a décrit cet état de désorientation: «C'est quand l'homme commence à sentir, comme d'une certaine distance, que quelque chose disparaît de son intérieur et que tout, en lui et dehors, reçoit une autre physionomie en raison de laquelle il n'est plus en mesure de se retrouver dans la réalité.» Depuis l'enfance nous construisons des systèmes de notions qui nous permettent de commu-

niquer avec les autres hommes. Nous sommes contraints de modifier notre premier système de symboles privés pour que les autres puissent les comprendre. L'homme doit accepter ce rapport entre son langage et les phénomènes extérieurs qui serait conforme aux règles déjà existantes dans le reste du monde. Cependant, l'expérience personnelle est plus importante que ces règles, expériences qui, dans des conditions déterminées, peuvent nous blesser si des règles changées ne correspondent pas à ses données. Les neurophysiologues l'appellent «écroulement» (détachement).

Pour atteindre la désorientation de l'arrêté et du questionné, les enquêteurs recouraient, par exemple, à l'emploi systématique du mensonge: ils donnaient de fausses promesses, de fausses déclarations. Après l'interrogatoire qui comprenait la violence physique, on disait au prisonnier: «La prochaine fois tu seras battu encore plus!» Or, contrairement à ce que l'on s'attendait, l'interrogatoire suivant se déroulait sous le signe de la persuasion calme. En revanche, il se passait que l'on dise au prisonnier: «Eh bien, vous vous en êtes débarrassé, la prochaine fois il ne vous reste qu'à signer le protocole, et tout sera en ordre». Dans ce cas, on procédait à l'interrogatoire pendant la nuit et au maltraitement nocturne obligatoire. Or, avant de pouvoir saisir le paradoxe de la signalisation de l'enquêteur, le prisonnier était déjà, selon la règle, à bout de ses forces.

Etre à bout de forces – ce devait être, en effet, le sort logique de chaque «pêcheur» interrogé de façon rationnelle. Au menticide on ne parvient que par l'effrayante *exhaustion* (épuisement). C'était, dirions-nous, la deuxième méthode conceptuelle généralement acceptée, elle aussi. Ayant devant soi une victime totalement épuisée, l'«enquêteur» parvenait à construire des stéréotypes introduits suggestivement. En ce sens, la formule habituelle que la prison est en fait «rééducation» correspondait parfaitement. L'idée de cette dressure mentale conditionnée (rendue possible par l'«effacement» de la personnalité primaire) tire son origine, selon certaines sources, de la pratique de dressure des faucons de chasse. Ces faucons sont utilisés en effet par les chasseurs de Gruzie pour la chasse au petit gibier. Ces oiseaux sauvages, comme les chevaux au rodéo, sont dressés par épaissement systématique. Ainsi dressés, ils sont facilement dominés par leur maître. L'époussement prête également concours aux méthodes pratiquées encore par l'inquisition de Venise, telles que par exemple, le réveil systématique au cours de la nuit, ou les interrogatoires nocturnes longs et très fréquents. Un autre moyen d'épuisement consistait à maintenir les gens debout: après 24 heures les pieds enflent en raison de l'extravasation des liquides et des vaisseaux sanguins. La peau se tend sur les pieds et devient très douloureuse. La circulation est perturbée, les attaques cardiaques se répètent suivies par le collapsus cardiaque. La fonction des reins est atteinte: l'urine ne se produit pas et le prisonnier a terriblement soif; il boit de l'eau qui n'est pas sécrétée mais augmente l'enflure des pieds. Les personnes qui ont été contraintes de rester debout pendant quelques jours tombaient dans des situations délirantes qui se caractérisaient par la perte d'orientation, la peur et les hallucinations visuelles.

Tous les moyens et techniques décrites, depuis la désillusion par la peur jusqu'au matraquage et les réveils nocturnes systématiques, servaient le même but: l'épuisement. Une fois au bout de ses forces, et une fois que sa personnalité est en effet morte et sans volonté, l'homme ne perd pas seulement son identité mais souvent son *instinct de vie* fondamental.

Il existe cependant, une autre carte dans le jeu – la dernière carte, l'acte final: l'*attitude »amicale« de l'enquêteur*. Il découle de l'analyse même de l'isolement que le détenu désire éviter, à tout prix, que l'interaction psychologique entre l'enquêteur et le détenu devienne plus importante que les aspects physiques. Plusieurs fois au cours de l'interrogatoire, et de toute façon vers la fin de celui-ci, les enquêteurs affichent leur *»visage humain«*. Ceci se passait, selon la règle, au moment où l'interrogé était à bout de forces. L'*»enquêteur«* faisait alors part de son désir – qui est semblable à celui du prisonnier – de terminer toute l'affaire. Il lui disait qu' il n'était pas absolument content de la situation de devoir prouver à l'arrêté ses *»crimes«*. Rarement le prisonnier fut si têtu pour refuser les cigarettes offertes, la bonne nourriture, ou l'amélioration du régime dans la cellule. Pour l'arrêté, cette *»amitié«* subite et la réduction de la tension et des moyens de contraintes avait un effet palliatif. Comme s'il menait une conversation de tous les jours, l'arrêté s'entretenait avec son *»agent«* de sa famille, de ses enfants, de sa femme, de ses parents; il lui parlait de ses sentiments et de ses idéaux. Sans le savoir, l'arrêté offrait ainsi des informations lesquelles, dans le contexte des *»lois«* très largement conçues, pouvaient servir à des fins d'accusation ultérieure.

Cependant la *fausse projection* a été déjà durablement et en tant que segment introduite dans l'âme de l'interrogé. Ce n'est qu'ainsi qu'il pouvait lui devenir *»ami«*: l'enquêteur de la sécurité d'Etat devient un *»copain«*. Le coupable en est le système qui les a contraint, comme le prisonnier commence à penser, à jouer le rôle qu'ils ont joué. Le prisonnier ressent un terrible besoin pour la société des hommes et la camaraderie qu'il va jusqu'à oublier la violence que l'enquêteur pratiquait à son égard. C'est avec indulgence qu'il *»comprend l'ami«*, le premier à lui adresser une parole amicale, agissant en tant que force de l'extérieur, après plusieurs mois de détention. Cette absurdité kafkaïenne assumait parfois de telles dimensions que l'interrogé politique insistait, pendant son jugement, sur son *»aveu«* en raison seulement de sa conviction intime qu'il aurait été impossible de trahir son *»ami l'agent«*.

Les condamnés à mort remerciaient les bourreaux quand ils leur mettaient la corde au cou, à l'image de Roubashov dans le roman de Koestler. On dit que cela n'est que le signe du désir de fuir de la réalité dans le néant, de mettre fin aux souffrances. Tout est possible dans de telles conditions. Il est possible aussi, que cette dernière amabilité du condamné vis-à-vis de son bourreau soit le résultat de la *»rééducation«*. D'autres explications peuvent exister également. De toute façon cet *acte final du menticide* dérobe à nos yeux la métaphysique de la récente histoire tchécoslovaque.

II

Dans la vie d'une nation il y a nombre de détails que l'individu est susceptible d'oublier, mais que la société préserve. Il existe ce qu'on appelle la «mémoire sociale» (Maurice Halbwachs). Cependant, la société, c'est-à-dire ses institutions filtrent ces mémoires laissant survivre seulement celles qui sont en conformité avec ses points de vues d'actualité. En ce sens agissent, avant tout, les instruments idéologiques du pouvoir: on tire à la lumière du jour, ci et là, des traditions et des mythes qui, sous la condition de la-dite interprétation politique correcte, peuvent justifier le cours donné. Rappelons-nous dans quels buts le stalinisme en Tchécoslovaquie recourait à l'idée traditionnelle du panslavisme, en mettant l'accent sur la position géographique de la plus grande nation slave. Quand chez nous on écrivait jusqu'à présent qu'un pays de l'Europe centrale était, en effet, un pays de l'Europe de l'Est, alors il ne s'agissait pas de connaissances insuffisantes de la géographie, mais d'une déficience de la mémoire sociale cultivée des années durant (pendant vingt ans au moins).

Etant donné que la politique n'est pas seulement l'art du possible, mais aussi l'art de faire des promesses qui ne seront jamais remplies, étant donné que la tactique politique s'efforce de réfaçonner la mémoire de la réalité politique quotidienne selon ses besoins, il faudrait toujours trouver des moyens appropriés pour que les souvenirs sociaux, de quelle époque que ce soit, soient vérifiés et soient remis à la lumière du jour. J'estime que l'actuel principe, généralement proclamé, de l'expertise sociale scientifique dans la politique devrait être appliqué de sorte à rappeler à nos organisations politiques et à certains de nos représentants leur mémoire assez courte.

L'histoire, comme on le sait, aime bien l'ironie. Compte tenu des deux dernières guerres mondiales, nous avons appris à traiter les Allemands en militaristes, en dépit du fait que cette caractéristique aurait été erronée, il y a un siècle, car à l'époque les Français étaient considérés de militaristes par excellence. Au cours des cent ans suivants les Suédois étaient connus comme une nation belligérante, bien qu'ils soient aujourd'hui des pacifistes exemplaires et possèdent même un complexe de neutralité.

Comment les choses se présentent-elles avec les Tchèques et les Slovaques? Depuis le printemps 1968, dans tout le monde civilisé on apprécie positivement les caractéristiques de nos deux nations respectives. On a en vue, en effet, les événements bien connus. Cependant, l'appréciation actuelle et en fin de compte les preuves historiques que nous étions toujours un peuple «bon» et «perspicace», semblent négliger ce qui se passait avec nos nations au cours des 50 dernières années, ce qui se passait pendant ces années avec notre culture et notre caractère national.

Presque chacun d'entre nous a ressenti sur sa propre peau une certaine interruption, un déplacement du développement ou la censure dans la «bonne» tradition de nos nations. Il s'agit d'un côté pas tout à fait non essentiel de notre pratique politique des cinquante dernières années: de la-dite *pratique de cadres*. Grâce à celle-ci, nombre de fonctionnaires, aujourd'hui peut-être déjà anonymes, parvinrent

à diviser les citoyens de l'Etat en « mandarins » de cadres (Trotzky) et le plebs de cadres. C'est ainsi qu'on a cultivé en Tchécoslovaquie un genre particulier de « philistin rouge (Koestler). Dans cette pratique se passait vraiment des choses dignes de la sensibilité absurde contemporaine. A titre d'illustration, nous donnerons un exemple de mai 1968. C'est un exemple représentatif. Un certain ministre a envoyé des documents de cadres à un homme qui a regagné son poste important après un intervalle de vingt ans. L'homme incriminé a commencé à feuilleter ce document dans lequel il a trouvé aussi un dossier qui le concernait. Toutefois, rapidement il a cessé de le lire. Il l'a retourné au ministre avec remarque qu'il ne désire pas détruire les dernières illusions sur ses amis et ses anciens copains qui, il y a vingt ans, avaient écrit ses caractéristiques.

La pratique de cadres n'est pas – comme d'ailleurs la majeure partie du mal antérieur – une invention tchécoslovaque. Cette pratique a été inventée et élaborée par le bureaucrate du parti soviétique Malenkov, le premier disciple de Staline. Cette invention semble avoir apportée, en dernière ligne, à son inventeur la victoire dans la lutte de vie ou de mort avec le deuxième héritier potentiel de Staline – Voznesensky.

La pratique de cadres était appliquée en Tchécoslovaquie selon le modèle habituel. Ainsi, il était possible de soumettre chaque citoyen au contrôle, le faisant dans le point le plus vulnérable: dans son existence matérielle. Dans de telles conditions, les entreprises deviennent des lieux dans lesquels se manifeste le pouvoir impersonnel et sans merci sur l'homme. Il n'y a pas de possibilités – à peu d'exceptions près – de se procurer un emploi en dehors de l'entreprise. Personne ne peut éviter d'être tenu en évidence. Chaque entreprise possédait un département de cadres, et celui-ci détenait en sa possession des documents secrets décidant irrévocablement du sort de l'homme. La ruse complétait ce que les départements de cadres ne pouvaient apprendre. Personne n'a pu, et ne le peut vraisemblablement encore, se débarrasser des commérages, des demi-vérités et des mensonges. Ceci rappelle certainement les thèmes de Kafka, les situations d'autant plus vaines et plus absurdes que la victime de la pratique des cadres ne recherchait pas d'explications. Il arrivait parfois que quelqu'un parvenait à pouver le non-fondée de l'accusation, à l'aide, par exemple, de documents qui contestait l'accusation. Toutefois, le faux document de l'accusation demeurait dans le dossier de la victime. Ce matériel était conservé pour toute éventualité, pour être un baton à la portée de la main en cas d'exécution du chien d'affaires.

Cette pratique de cadres ne crée pas seulement un système d'obéissance et de peur. Aujourd'hui il est déjà possible de dire qu'elle a été inscrite dans l'histoire de nos nations comme la *mémoire sociale* du stalinisme. De ce fait, il convient de s'en rappeler aujourd'hui sans cesse comme, au moins, d'une relique tristement célèbre – en tenant compte de l'impératif du développement d'après-juin: « que cela ne se répète jamais ».

Prenons en considération deux connaissances de la psychologie sociale plus récente. Si une nation n'est pas en mesure de donner à quelque chose son nom, alors ou cette chose ne mérite pas d'être mention-

née ou alors elle mérite une telle attention que l'on ne doit pas en parler. Et ensuite: dès que l'expérience est déformée par les conflits, par les pressions et la peur, la langue se déforme.

La plupart des déclarations et des caractéristiques dans les documents de cadres constituent un langage dont les notions devraient paraître univoques et codifiées le plus rigide possible. Cependant, justement cette codification fautive et cet aspect »univoque« découvrent automatiquement ce langage dans le sens sémantico-logique. Il s'agit d'un vocabulaire dont chaque mot est lié à un complet de principes qui les appuient de façon inadmissible (et insensée, par là même) car ils impliquent des significations tout à fait arbitraires. C'est un vocabulaire de nonsens, car leurs contenus ne sont jamais exactement délimités, mais apparaissent comme réellement éphémères.

Comment peut-on, aujourd'hui, évaluer la déclaration qu'un citoyen des années cinquante avait une »attitude positive« vis-à-vis de notre système, qu'il lui a été »complètement dévoué«, et d'autres? Cette appréciation peut-elle être saisie comme »bonne« ou »positive«?

Toute caractéristique de cadre peut, sans aucun doute, illustrer mieux que le roman du réalisme socialiste le langage stalinien, dont Roland Barthes a fait une analyse sémantique. C'est un »langage« dominé par la stricte séparation du bien et du mal. Parallèlement, il est dominé par des *tautologies* qui ne concernent pas seulement une caractéristique de cadre déterminée, mais présentent la réalité selon un mode de valeur préconçu. Que se passe-t-il alors? Lors de tout revirement politique, il apparaît que l'ancienne valorisation de la réalité avait été fautive. Saisir la simple facticité, c'est-à-dire ce quelque chose qui constituait notre ancien »ordre«, d'après lequel une personnalité déterminée était appréciée comme »positive«, pourrait dans le revirement politique actuel recevoir un signe de valeur »négatif«. Il y a encore la possibilité que cette caractéristique soit un témoignage de quelque chose d'autre: un témoignage du mimétisme civique. Là déjà, nous nous débrouillons difficilement; comme tant d'autres choses de l'époque en question cela demeure aussi un problème de la conscience privée. Cependant, la monstruosité incontestable de la pratique de cadres a été confirmée grâce à la limite spirituelle des exécuteurs. Tout était réduit à quelques formules stéréotypées pratiques. Les méthodes valorisantes et le vocabulaire des caractéristiques étaient d'un esprit extrêmement pauvre. De simples fonctionnaires se comportaient comme s'ils savaient davantage de la personnalité humaine que l'ensemble de la psychologie sociale. Cette dernière n'étant, en effet, pas en mesure de décrire en quelques mots la personnalité de quel homme que ce soit.

Bien que nous ne nous occupions pas ici de l'analyse sémantique des notions de cadres, nous ne pouvons ne pas nous rappeler l'entropie totale de la signification et de la non-détermination des valorisations énoncées dans la plupart des caractéristiques. Ceci se produisait vraisemblablement sous l'influence des opinions que l'on appelle »opinions en complexe« dans la pathopsychologie. Par conséquent il faut traduire le langage des cadres: »L'ancien rapport positif vis-à-vis de l'ordre« dans la simple logique des chefs des départements de cadres, en tenant compte de leur »réflexion en complexe« qui permet des con-

nexions entre le différent et ne cherche pas les causes de l'existant, signifiait quelque chose comme »véritable rapport de camarade« ce qui est d'autre part une étiquette habituelle des époques qui ne disent rien. Cependant, il s'agit peut-être d'un cryptogramme pour une attitude représentée par l'illusion fausse et la fausse confiance.

Quand nous songeons, par exemple, à l'état d'esprit de l'époque quand Gottwald employait le slogan *Croyez au parti, camarades!*, c'est-à-dire à la situation des grands procès contre les communistes, nous saisissons un des mythes politiques: le mythe de la confiance dans le parti, et cette confiance les responsables des cadres – comme ils le disaient eux-mêmes – »conservaient comme la pupille de l'oeil«. C'est au nom de cela que dans la politique de cadres on a connu de véritables orgies de vérifications et de changements. Toutes les »erreurs« commises par les fonctionnaires du parti étaient justifiées comme des »erreurs de foi« et des »péchés d'amour« . . . Il s'agissait cependant d'un jésuitisme bien conçu. Au nom de la tactique, tous moyens étaient bons pour la défense. Et ce par quoi on envenimait les rapports inter-humains était pire que »La Peste« de Camus: contre celle-ci on pouvait lutter en effet par honnêteté personnelle.

Dans le parti du type stalinien on ne peut pas mener une lutte en s'appuyant sur l'honnêteté personnelle. Par conséquent, nombre de communistes qui désiraient et avaient la possibilité de voir plus nettement étaient tombés dans la résignation et la passivité. La passivité était motivée par l'expérience affreuse et la conscience du *moral de parti absolu*. La lutte contre le mal crée un autre mal, de sorte qu'elle devient superflue et vaine. Cette résignation était punie, dans le contexte de la pratique de cadres, par »le camarade est passif« ou »le camarade est un défaitiste«.

Indépendamment de la volonté individuelle, étant donné que la mentalité bureaucratifiée exerçait une influence sur la psychologie des citoyens, on voyait apparaître un autre mécanisme caractéristique. Chez des citoyens simples se créait un jésuitisme, bien que sous forme naïve et subconsciente. Non seulement les personnes qui travaillaient pour la sécurité d'Etat secrète, mais même des gens agréables et honnêtes étaient capables, dans leur vie privée, de faire des choses des plus affreuses au nom de l'»idée supérieure«. Les formes de pression dans leur forme symbolique et objectivée mettaient à profit et abusaient du phénomène déjà perçu selon lequel la masse qui n'a pas de fondements démocratiques n'accumule pas seulement le mal et la cruauté, mais on relève chez elle, avant tout, la réduction du quotient de la maturité spirituelle.

C'est ainsi qu'il est arrivé que la deuxième évaluation de cadres »membre honnête du parti« ne signifie, en Tchécoslovaquie, rien d'autre qu'une présentation succincte de la constitution psychique d'un membre du parti moyen (et enfin de compte, du simple citoyen). D'après les »critères actuels« de parti, cela aurait vraisemblablement une autre appellation.

C'était, en effet, un homme sans personnalité, anonyme, et, pour reprendre les paroles d'Ortega y Gasset, un homme »de masse«. C'est un homme plutôt faible que responsable. La libre prise de décision était pour lui dans chaque moment de sa vie quelque chose de terrible

et d'impossible. C'est l'homme qui ne peut pas vivre sans le pouvoir. Dans sa mentalité d'esclave il reconnaît aux gouvernants un certain «monopole du mal» vu qu'il accepte, s'il est en mesure de penser, la théorie de Machiavel selon laquelle aucun leader ne peut l'être sans ses méthodes inévitables qui éveilleraient l'effroi si elles eurent été appliquées dans la vie privée.

Un homme pareil serait plutôt *personne* qu'une personnalité, il serait philistin. Cela veut dire, entre autre, qu'il ferait les yeux devant la réalité politique en éliminant des idées déterminées (critiques) de sa conscience comme «non gratae». Au lieu, par exemple, de permettre la possibilité de la libre décision, il déclarait que l'homme est gouverné par des «lois» de l'histoire et de la société. Plus tard – dans la deuxième phase de son développement – il a coupé son lien ombilical avec l'explication officielle de la réalité politique, et il commençait à ressentir la «déception», mais toujours «confronté à l'acte accompli», il continuait apparemment à tout accepter, tout en le rejetant en réalité.

Ceci n'est pas facile, mais le mimétisme philistin était couronné de succès: il continuait d'être en service. Car le sentiment de futilité de la vie, de frustration et de désillusion devant le slogan *Ayez confiance dans le parti, camarades!* – est toujours compensé chez le philistin par la *nécessité de servir*, déjà dépassée et extérieurement conforme.

Outre la détermination plus large, et avant tout la détermination fataliste et de classe, la pratique de cadres avançait comme l'idéal «du travailleur politiquement conscient» certains faits primitifs de la personnalité: *l'insignifiance* (contre l'originalité), *mediocrité* (contre l'extraordinaire) et *obéissance* (contre l'initiative critique et créatrice). Ces trois caractéristiques, réelles ou jouées, non seulement qu'elles ont détruit l'image que le sociologue Emanuel Chalupný s'est faite du peuple tchèque et slovaque, lors qu'il soulignait dans les années trente ses capacités d'anticipation et d'originalité, mais sont devenues en plus des normes civiques ayant signifié *conditio sine qua non* pour tout poste ou position responsable.

D'autres expressions de cadres telles que, par exemple, le «camarade conscient» ou «peu conscient» perdent, elles aussi, leur premier sens sémantique car elles définissent la conscience comme préjugé-fidéiste et stéréotypé et non pas comme une position critique ou rationnelle. «Inconscients» étaient les travailleurs qui apprirent sur la base de leurs expériences que leurs droits sont limités et qu'ils sont mis à profit par la «nouvelle classe» de bureaucrates «conscients». «Inconscients» étaient les intellectuels qui ironisaient les mythes et les manières du parti de l'époque.

La haine que les responsables des cadres et les fonctionnaires ressentent vis-à-vis des intellectuels n'est pas seulement prouvée par le complexe, cliniquement évident, d'infériorité et d'immaturité spirituelle. Dans la psychologie des responsables des cadres, nous pouvons procéder de ces traits originaires, cependant que le respect inférieur vis-à-vis de l'éducation et la culture personnelle, n'étaient pas les motifs uniques de l'aversion à l'égard des intellectuels. Il y a eu aussi des motifs non personnels: disons, des motifs «politiques». L'esprit

bureaucratisé de l'appareil est très conscient du danger qui découle des doutes antidogmatiques et des dangers provenant des armes intellectuelles, telle que l'ironie.

Le scepticisme et l'ironie étaient toujours en défaveur chez tous les destructeurs des capacités humaines – évidemment, non seulement comme des catégories (épistémologiques) de la connaissance (de la vérité) – mais aussi comme des caractéristiques marquantes et rationnelles qui se manifestent dans le contact social. Le jugement de cadres que le « nommé est ironique » ou qu'il « ironise les événements politiques contemporains » (actions, réunions etc.) pouvait mettre un terme définitif sur la destinée d'un homme.

De l'ambiance dans laquelle pendant vingt ans décidaient des fonctionnaires qui croyaient que tout était déterminé par les forces de production et qui jasaient des slogans sur la révolution scientifique-technique, pouvait facilement émerger et se maintenir le monstrueux terme de cadre »l'inclusion«. Pour eux, ce terme avait plus de valeur que des notions humaines, telles que: honneur, vérité, responsabilité personnelle, conscience, courage, bonne conduite, et était incomparablement plus important que les signes philosophico-existentiels de la solitude et de l'essence tragique du conditionnement de l'homme.

Même en octobre 1967, le comité du parti de la direction centrale d'une certaine institution culturelle tchécoslovaque a écrit de son employé: « qu'il est politiquement peu actif, qu'il ne s'inclut pas ». L'intention était évidente: atteindre au profil de cadre de l'employé en question. Seul Kafka aurait été en mesure de saisir réellement cette grotesque, si l'on tient compte que la notion de l'activité humaine – à l'époque – dans la conscience du responsable des cadres était déterminée par un conformisme stupide et avant tout d'autrui. Comment allons nous le valoriser aujourd'hui? Le citoyen demande: Quelle sera l'appréciation que je recevrai aujourd'hui après m'avoir »inclus« ou après ne pas m'avoir »inclus« ?

Revenons aux réflexions du commencement. De tout ce qui a été exposé, il s'en suit que le caractère de l'organisation sociale est toujours déterminé par le caractère de la mémoire de ses membres. Est-ce que cela veut dire – comme nous pouvons le constater on a très peu parlé de la mémoire sociale du stalinisme – que l'organisation sociale elle-même n'a pas changée (y compris les manipulations politiques)? Oui, car il est un fait que chez nous, en Tchécoslovaquie, on n'a pas encore liquidé les dossiers de cadres. Personne n'a publié, de façon compétente, la destruction des archives civiques de la sécurité d'État secrète dans lesquelles se trouvent des tonnes d'accusations d'hier et d'avant-hier. Ce monument des désastres de jadis se projette aussi dans l'incertitude de l'époque contemporaine.

SOCIALISM WITHOUT SOCIALISTS: THE PROSPECT FOR AMERICA

Donald Clark Hodges

Tallahassee

Is a conscious movement for socialism likely to succeed in the United States? Or should we expect a bureaucratic or specifically technocratic move towards socialism without the leadership of self-conscious socialist, in view of America's affluence and potential for coping with mass discontent? Are there not economic tendencies within contemporary corporate capitalism, for example, effectively undermining the privileges of individual stockholder independently of any socialist ideology? Is not the new technology bringing about more far-reaching changes in American life than the comparatively futile attempts by the Old and New Left to accomplish the same objective?

That the most likely prospect for America is a transition to socialism in which socialists do not play a prominent role must be a bitter pill for most socialists. But what Marx and Engels did not foresee was that salaried managerial and professional strata might take the initiative in establishing a new order under nonsocialist and even anticommunist auspices. *Socialist projections* are especially vulnerable owing to an exaggerated emphasis on the social, political, and pre-eminently subjective conditions of social transformation. Also, they take for granted an ideal type of socialism undistorted by capitalist survivals. And this prospect is highly unrealistic in view of the strong currents of bureaucracy flourishing not only in the Soviet Union and Eastern Europe, but also in those countries with social democratic and labor governments.

We cannot pause here to elaborate the various possibilities of a transition to a distinctive and native form of American socialism. It is sufficient to note that socialists are increasingly committed to a plurality of styles and methods of transition on the supposition, however, that socialism will come about under exclusively or at least predominantly socialist leadership. While granting the possibility of socialism through a socialist or communist victory at the polls or by

revolutionary armed struggle from below, socialist have been generally silent concerning the prospect of a nonsocialist transition through imperceptible organizational changes in the economy. Moreover, most socialist employ a conceptual framework which, although increasingly polycentric, is nonetheless too narrow to encompass all the relevant data. What we need is a more catholic perspective placing the social democratic road at the center instead of on the right-wing of modern socialism, thereby opening the possibility not only of a transition by a revolutionary left-wing, but also by a right-wing that includes non-socialists. In effect, we need a category of unwitting socialists or socialists in spite of themselves.

I

Having criticized the projections of polycentric socialism for being insufficiently pluralistic, let us see what evidence there is for a bureaucratic road to socialism. The bureaucratic assimilation of the planning for economic growth through full employment and control of the trade cycle, has been indispensable in warding off the threat of permanent recession. But these are the more obvious aspects of creeping socialism that have been commented on in the press. Less obvious but just as significant is a major shift in the composition of a capital from predominantly corporeal to incorporeal, i. e., from labor congealed in things to the accumulated scientific, technical, managerial and professional skills embodied in human beings. The gradual shift of control from the owners to the functionaries of capital has been reinforced by a corresponding change in the character of capital from physical means of production owned by joint-stock companies to capital invested in the so-called knowledge industries, increasingly subsidized by the state. Whereas in the 19th century capital was considered for the most part as plant, in the 20th century intellectual capital is comparatively more important. What railroads were to the first half of the 20th century, the knowledge industries are likely to become for at least the next fifty years.

Unlike the railroad and automobile industries, two-thirds of all research in the United States is currently financed by the federal government, and the results technically belong to the government or agency which contracts for it. At the same time, the work cannot be separated from the scientific and technical workers who performed it. For the most part, the results are at the disposal of students and colleagues, and stored in libraries and files available to the public. Furthermore, the application of this new knowledge is not limited to the original contracting parties. Although government agencies and the research-and-development departments of the great corporations are usually the only groups with sufficient funds to apply this knowledge, they must share decision-making powers and control with the scientific community. Hence the conclusion that the locus of decision-making under contemporary capitalism is increasingly diffused among scientists and professionals, who are not proprietors in the traditional sense. Since intelligence and information are so much less capable

than physical plant of falling under private ownership, the ascendancy of the knowledge industries including the universities provides a major boost to socializing tendencies within the United States.

As capital itself has become increasingly incorporeal, so has the composition of the class of employees shifted in favor of white-collar workers who manipulate symbols instead of manufacturing things. A century ago, there was a privileged stratum of workers consisting chiefly of highly skilled craftsmen in production. On top of this stratum we find today an even more privileged segment consisting of scientific and technical workers, and also unproductive office workers in salaried professional and managerial positions. In fact, the beneficiaries of latest stage capitalism include not only passive recipients of income, but also administrative and professional employees in general.

The most compelling argument for a nonsocialist and bureaucratic road to socialism is provided by Department of Commerce statistics concerning the changing mix of national income in the United States. These statistics indicate that so-called unearned income from profits, dividends, interest and rent contribute a steadily diminishing proportion of total income, whereas the compensation of employees in wages and salaries accounts for a rapidly growing share. In a Bureau of the Census publication on *How Our Income is Divided* (1963), we note that, contrary to popular socialist mythology, most of the high income families in the top 5 percent do not make their living by clipping coupons. In 1960, within this top group only one family in a hundred belonged in the category of absentee capitalists, while approximately 33 families out of every hundred reported no income at all from investments. Whereas in 1950, 42 percent of these families were generally dependent on income from businesses, a decade later this figure had fallen to 26 percent. On the other hand, during that same period the percentage of family heads with salaried professional and managerial jobs rose from 28 to 48 percent within this top income group.

That the relative share of passive rentiers and active entrepreneurs in the national income has been changing in favor of that going to wage and salary earners is also abundantly evident from the Bureau of the Census *Statistical Abstract of the United States* (1965). In the statistics on national income from 1929 to 1964 (Table No. 444), we find that proprietors' income and the income from investments in 1929, as a percentage of wage and salary disbursements, was 72 percent. In 1964, however, it had fallen to 41 percent. During this period the composition of the work force shifted from a blue-collar majority to a white-collar one. In income terms the chief beneficiaries have been engineers, technicians, managers, officials and other professionals whose relative share within the top 5 percent of high-income families has approximately doubled during the past fifteen years.

In the light of these figures we may forecast that the time is not far off when the number of salaried employees in the top income group will almost completely overshadow the number of coupon clippers and owners of unincorporated businesses. Within top 5 percent,

the relative share of administrative and professional workers may eventually exceed the share of entrepreneurial profits, interest, dividends and rents. Corporate profits have already reached and surpassed the share of independent proprietors' income, which indicates that the regime of individual capitalist ownership has given way to managerial and professional control of the bulk of American industry. Thus in the table already cited from the *Statistical Abstract of the United States*, we find that corporate profits and inventory adjustments as a percentage of total corporate and noncorporate business earnings rose from 40 percent in 1929 to 52 percent in 1964. The crucial year was 1955 when, for the first time in U. S. history, corporate profits and inventory adjustments exceeded income from unincorporated enterprises. If the present trend continues, a hundred years from now the relative share of corporate earnings will have increased an additional 34 percent, which means that the share of self-employed, active capitalists will have fallen to barely 14 percent. Since this figure is an indirect index of the political influence of independent businessmen, we may surmise that a continuation of present trends will witness the ultimate displacement of both private capitalists and independent businessmen from positions of authority in American life.

In these projections we have ignored the increasing share of net interest as a percentage of proprietors' income, a share which has represented for some time the principal form of passive rentier power in the United States. This percentage rose from barely 15% in 1950 to 52% in 1964. In absolute figures net interest rose during this period from 5.5 billion dollars to 26.8 billion, an increase of almost 500 percent. But this trend is far from compensating individual capitalists for their loss of decision-making power. On the contrary, the increasing share of interest as a percentage of proprietors' income is a sign of capitalist weakness rather than strength.

In reviewing the prospects of socialism in America, something can be learned from earlier peaceful transition from feudalism to capitalism, especially in England. Capitalist societies emerged in the 19th century as a result of what historians like to call the dual revolution: peacefully within the Anglo-Saxon world in response to the Industrial Revolution, and violently elsewhere through the French Revolution and the revolutions which followed. Technological innovation was the mainspring in the former instance; social and political radicalization in the latter. The question is which was more decisive. At the outset of the 19th century it may have seemed that the French Revolution represented the greatest impetus towards bourgeois society. In retrospect, however, it was an industrial nonpolitical revolution that turned out to be the decisive factor in capitalist development.

On the analogy of the English experience it is hardly far-fetched to assume that capitalists may become pensioners of the state and the corporations just as descendants of a feudal nobility retained their absentee claims to rents from landed estates not only in England, but throughout other parts of Europe. Absentee landowners evolved into a predominantly capitalist stratum through a combination of political pressures and the lure of private profit. So today there is a

noticeable tendency for the scions of rentier-capitalists to merge with the directors and managers of large corporations. By adjusting to the tendency for proprietary power to be superseded by managerial and political authority, capitalists in the United States are thus able to preserve some, if not all, of their former privileges. Moreover, just as the impact of the Industrial Revolution on the structure of feudal society was more influential than the French Revolution in transforming English society, so the changes effected by automation and cybernation may be superficially less drastic than those of the Russian Revolution, even though in the long run more profound.

The example of the peaceful imposition of capitalist institutions during the Enclosure Acts (1760-1830) suggests that growth-minded, forward-looking capitalists may collaborate with a bureaucratic and technocratic elite in accelerating the demise of propertied control over American society. In fact, we are rapidly moving in the direction of an organized capitalism managed by noncapitalists, itself a stage in the evolutionary transition to a socialist society without the direction of a socialist party. Already in the mixed economy of the United States, power is shared between the traditional moneyed interests and a new power elite of industrial managers and political bureaucrats who are on the road to assuming still greater authority.

As an instance of peaceful transition to socialized ownership there is the oft-cited case of Sears, Roebuck & Company, which has become a model of the American way of socializing property without a revolution. Its pension trust fund has kept abreast of inflation by investing its funds, representing a fraction of the salaries of all Sears, Roebuck employees collected during the years of their tenure, not in a diversified list of first-rate common stock but in Sears, Roebuck stock. As a result, this company is in process of socializing itself by buying up stock through its pension trustees, who are not only closely allied but also interlocked with the directors of Sears, Roebuck. In effect, the major stockholder of Sears, Roebuck is no longer an individual or bloc of individual stockholders, but an institution directed by professional managers some of whom are also managers of Sears, Roebuck. Actually, it is immaterial whether the pension fund has a controlling interest in Sears, Roebuck or the latter controls its own pension fund through an interlocking directorate. Individual stockholders have been bought up and displaced by institutional stockholders in either case, while the professional managers of both organizations are responsible only to each other.

The investments by pension trust funds in the United States in 1964 approached 31 billion dollars and are bound to increase as compulsory savings are extended to other segments of the nonfarm labor force, only half of which are currently covered. About 15 or 16 billions are in the hands of insurance companies, while the remaining half is almost entirely in eight or nine New York banks. Since the anticipated levelling off of these compulsory savings is estimated in the vicinity of 70 to 80 billion dollars, the pension trusts are on the road to controlling 20 to 30 percent of the strong equities of American industry. The old passive-receptive individual stock-

holder is gradually being displaced not only by pension funds, but also by collective capitalists who are not people at all, but rather such fictitious persons under law as banks, investment houses, and insurance companies. Imperceptibly, the large corporations are approaching a phase in the development of the American economy which can be characterized as the most advanced stage of capitalism, although virtually without capitalist control.

The question is how an economy of this sort might be expected to evolve into socialism independently of socialist leadership. Since there are no historic instances of this transition, we can only make projections on the basis of current tendencies. In any case, effective opposition to peaceful transition is likely to come chiefly from the gradually disappearing group of capitalists. Pension funds and such related nonprofit institutions as foundations and universities are unlikely to intervene politically on behalf of individual stockholders. According to the courts, managers have no property rights in pension funds or other institutional monies held in trust. Nor, for that matter, do prospective retired employees have any current rights of ownership over that portion of their salaries retained in these funds. In effect, pension funds are not owned by anybody nor are the corresponding equities. Since their trustees are in a similar position to trustees of foundations and universities, their organization cannot be classified as capitalist even in a collective sense. Should Sears & Roebuck Company be completely bought up by its own pension fund, it would at that point become a quasi-public or socialized corporation. In fact, there would be little to distinguish it from a Yugoslav collective in which the State rather than a quasi-private enterprise, in the sense of a typical U. S. corporation, is the trustee.

Resistance to collectivization is likely to come neither from non-financial institutions nor from investment houses, banks and insurance companies. Although the latter undoubtedly perpetuate the passive-recipient and capitalist-rentier functions of individual shareholders, they do so only in a collectivized form. The capitalist relationship also survive in the partial ownership of corporations by one another, but again in a form independent of the activities of actual capitalists.

The managers are gradually abandoning their role as simple functionaries of capitalists, becoming instead a self-perpetuating oligarchy with almost unlimited control over collective property. There lies the rub. For the political trustees or state-bureaucrats have increasingly resented the informal power and privileges enjoyed by the managers of American business, and are unlikely to tolerate for long such public unaccountability on the part of fellow professionals. The bureaucratic elite is not only divided against, but also in competition with, itself. And we may prophesy that the rights without duties enjoyed by corporation executives will hardly survive the public pressures of rival political and governmental elites deprived of similar advantages.

Already, in a rash of books and essays by Adolf Berle and his associates in the Twentieth Century Fund, we find an outcry against the abuses of private funds by corporation managers in *de facto* trust

of quasi-private properties owned by corporate rather than individual stockholders. Private property and private irresponsibility were never as remotely objectionable to public authorities as the anomaly of property held in trust combined with public irresponsibility. As a result, an increasingly influential group of bureaucrats in government and other nonprofit institutions and trusteeships has begun to investigate methods of extending the control of public agencies over giant quasi-private collectives. Partial nationalization through government purchases of common stock and the formation of mixed enterprises would undoubtedly help to cope with this problem. But even this quite moderate proposal for guaranteeing responsible stewardship is generally considered to be extreme. Instead, it has been proposed that legislation be enacted for ensuring the public accountability of corporation executives by specifying their duties as well as rights.

Even without partial nationalization, the effect of such legislation would be to transform the present capitalist-rentier relations between financial and corporate enterprises into relations of trusteeship, thereby abolishing their capitalist character. At a single stroke, the partial property of one corporation in another would be transformed into a relation of stewardship, which is to say that property would be socialized *de facto*, if not *de jure*. There would be little to distinguish the behavior of managers under this system and that of managers of industrial collectives in present-day Yugoslavia. By the above legislation Western capitalist societies would have successfully accomplished the transition to socialization without those internal disturbances and economic dislocations invariably produced by more extreme methods. In this way socialism may be achieved by a path that denies to socialist and other left-wing parties any significant role of leadership. And in this event it will have been accomplished by the dual operation of unconscious organizational tendencies inherent in capitalism and by competition between managers and political bureaucrats themselves.

II

The foregoing thesis of a bureaucratic road to socialism is at variance not only with traditional and current socialist projections of a peaceful transition in advanced capitalist countries, but also with the most recent theories of convergence towards a bureaucratic new order. Socialist projections are especially vulnerable owing to an exaggerated emphasis on the social, political and pre-eminently subjective conditions of transition. At the same time, most models of bureaucracy so overrate the technological factors, such as industrialization, the stages of economic growth and the organizational role of management, that current differences in social regimes and modes of distribution are passed over as insignificant.

Bureaucratic models are a recent creation, but have a noble ancestry. The concept of an industrial society governed by salaried managers and professional workers is traceable to the works of Saint-Simon at the beginning of the 19th century. His writings, which pit the professional intelligentsia against an idle rich class of properties,

clearly reflect a Jacobin influence. With Auguste Comte the perspective of this new class was given philosophical expression in the anti-metaphysical and antitheological formulations of positivism. By the turn of the 20th century the influence of Saint-Simon had found fruition in the works of at least two men of genius, Thorstein Veblen and Silvio Gesell, who defended the economic interests of the technocrats or productive wing of the bureaucracy against absentee and parasitic landowners and rentiers. In fact, Veblen's *The Engineers and the Price System* (1921) became a kind of manifesto for the Technocracy movement founded by Howard Scott a decade or so later.

Howard Scott's movement fizzled out in the United States partly owing to its abstruse and highly technical character, its comparatively narrow basis of appeal, and a general honesty irrelevant to political life. It remained for a second generation of technocrats to represent the same fundamental interests, although free of the doctrinaire trappings, the engineer's approach, energy charts, and mathematical formulas of the original Technocracy group. Unlike their forerunners, moreover, contemporary technocrats are not monetary cranks, but have made their peace with the price system and the paper economy.

Contemporary models of a bureaucratic new order are basically of two kinds. First, there are those models, whether directly or indirectly traceable to James Burnham's *The Managerial Revolution* (1941), which contends that a communist society in Marx's sense is an irrelevant utopia rather than a concrete possibility. In managerial models of a new order the successor to capitalism is not socialism, but rather a managerial society governed by a new class, the managers, who would run society on the basis of technical rather than financial operations. Under the influence of Technocracy, Stuart Chase had called this potentially new ruling class the technical class, while Harold Lasswell had stressed a skill revolution representing the emergence and hegemony of a middle-income skilled group. If Burnham's approach is more realistic, it is because it focuses not only on managerial and technical skills, but also on a new form of property consisting of *de facto* as distinct from *de jure* ownership of the means of production.

The second perspective on bureaucracy conceives of capitalism and socialism as different species of a new order of industrial society rather than in the course of being superseded. Its chief spokesman and theorist of long standing is Adolf Berle, who coauthored with Gardiner Means *The Modern Corporation and Private Property* (1932), and since then has written a series of works elaborating on earlier themes. For Berle, the fundamental institutional conflict of our times is between propertied power and power without property, i. e., the power of intelligence and managerial skills. The latter is directed to economic growth rather than mere profit-making.

Not unlike the first generation of Technocrats, who classified modern civilization into low-energy and high-energy societies with the Industrial Revolution as the watershed, the exponents of the foregoing models tend to follow W. W. Rostow in interpreting the dividing line in terms of a take-off to self-sustaining growth. Within this technocratic framework socialism is not a successor to capitalism, but in-

stead a substitute for it in economically underdeveloped countries. In effect, it is taken to be a disease of the transition period under conditions of backwardness. Where socialism has succeeded in industrializing a backward economy as in the Soviet Union, capitalism and socialism are seen as converging, if not by Rostow himself, at least by a second generation of technocrats, who have been influenced by him.

Most of the exponents of a bureaucratic perspective for America are committed to the corporate-liberal traditions of the New and Fair Deals, subsequently represented by Kennedy's Alliance for Progress and Johnson's Great Society. They stand fairly close to the position of social democrats and self-styled democratic socialists in Europe, who have for some time renounced the maximum program of socialism in word as well as deed. Like the latter, they are for the most part hostile to revolutionary socialism or communism because of its allegedly totalitarian tendencies. At the same time, they are strongly opposed to the unregulated character of the old capitalism, to the vagaries of the business cycle, unemployment, the waste of underutilized plant and industrial capacity, and the threat of secular stagnation. By political preference they are moderates committed to economic planning for growth and full employment in the United States, while favoring decentralization and the New Economics of Libermanism in the U. S. S. R. and Eastern Europe. Thus they may be said to practice convergence or at least to encourage it, while at the same time projecting such a tendency as the wave of the future.

Like bureaucratic models of industrial society, communist and socialist projections for the twentieth and twenty-first centuries also admit to converging tendencies. One difference, of course, is that the point of convergence is on a socialist regime. Another difference is that bureaucratic models picture the future societies of mass manipulation in terms of an end of ideology whereas socialist theory postpones the advent of a nonideological society to a communist stage, prior to which the ideological struggle between capitalism and socialism is expected to become fiercer than ever. Instead of interpreting capitalism and socialism as superseded by managerialism, or otherwise as different roads to the common goal of an industrial society, socialist theory interprets them as mutually exclusive or antagonistic regimes in process of diverging even further. *Although* the transition to socialism may be so interpreted that it does not have to culminate in the complete nationalization or collectivization of the means of production, for socialists it involves the eventual liquidation of the capitalists as a class.

Most models of the transition to a socialist new order of society border on dogmatism in expecting a monolithic revolutionary outcome achieved by narrow revolutionary means. Consequently, their projections are being superseded by a polycentric vision of a plurality of forms of socialism as well as methods of transition. This model finds supporters in the new-style European communist parties of structural reform, which the Chinese communists have criticized as revisionist, as also in New Left circles representing a new generation of socialists disinterested in the in-group squabbles and narrow factional quarrels divisive of socialists in the past. However, a major

limitation of polycentric socialism is that it conceives the transition under exclusively or at least predominantly socialist leadership. While granting the possibility of socialism established by the mass of workers themselves, this perspective is silent concerning the possibility of a nonsocialist transition to socialism, whether as a result of imperceptible organizational changes throughout the economy or through creeping socialism at the top.

We should consider next those crucial differences in the revolutionary socialist and bureaucratic roads to socialism, which point to future sources of divergence between different socialist societies. That a socialism developed from on top would most likely differ in several important respects from the socialism of left-wing parties achieved through mass struggles might seem too obvious for comment. But the fact remains that socialists have yet to take seriously the very real possibility of conflict and antagonism between different types of socialism at different stages of economic and political development.

The American road to socialism, for example, is more than likely to remain bureaucratic. It may well be liberal in the parliamentary sense, but neither liberalism nor parliamentarism are synonymous with democracy. By virtue of its continuity with capitalism, a bureaucratic socialism is likely to preserve old market relationship along with steep income differentials. Whereas revolutionary socialism involves a radical break with the past, the bureaucratic road is unlikely to develop a democratic form of socialist exchange and distribution. The latter will tend to retain the markets for labor-power, real estate, and perhaps even the stock exchange. But the survival of individual capitalists in the role of pensioners of the corporations is in principle not much different from interest payments on state bonds in existing socialist countries. Similarly, survivals of stock ownership in quasi-public collectives is not inimical to socialist relations of production as long as there are no voting rights or effective means of exercising control by stockholders.

Left-wing socialism is also bureaucratic during its initial phase of development, but the rupture with capitalist traditions helps to prepare it for an eventual transition to a democratic stage. Concentration of political power in the hands of a Party bureaucracy may even assist, in some instances, the development of democracy in economically backward countries. In contrast, the bureaucratic model is too closely tied to existing institutions to unleash the forces of popular initiative. Moreover, it has been traditionally antidemocratic as a matter of principle, and opposed to worker's self-management of both industry and government.

Countries that have made the transition to socialism through revolution rather than evolution have yet to eliminate bureaucracy, but have done more than is usually credited in curtailing irresponsible power. Despite the exalted positions of Soviet managers and Party bureaucrats both today and under Stalin, opportunities to acquire economic privileges have been comparatively restricted. In no instance have Soviet executives obtained even roughly the high salaries and corresponding income differentials enjoyed by their U. S. counterparts. In the United States managerial power is allied to the interests

of a capitalist class; in the U. S. S. R. it is responsive to a political party of labor. The Party is committed in principle, if not yet in practice, to introducing a quasi-egalitarian form of distribution based on socially necessary work, i. e. rewards proportional to labor-time rather than the present system of payments according to qualifications. And the progressive application of this principle, which presupposes the increasing influence of labor on industry and government, points to the gradual reduction of bureaucratic privileges and the emergence of a more democratic society.

Since a distinctively Marxist society has yet to be realized anywhere, many left-wing socialists and a minority of dissident communists have concluded that productive and property relations in the U. S. S. R. are still a long way from being socialist. However, their approach to the question of transition is rationalistic instead of empirical, doctrinaire rather than scientific. Their criterion of socialism is taken from Marx's works instead of from the unfolding of actual events. For them a peaceful transition to a new order, such as the one we have contemplated, turns out to be not a form of creeping socialism, but rather a series of reforms leading in the direction of state capitalism. The implication is clear though factually unwarranted, namely that the socialization or deprivatization of capital can be achieved only under the leadership or guidance of a socialist party.

We have rejected this projection as unrealistic in view of the organizational changes within American capitalism resulting from the non-political revolution in technology. In addition, we must also dismiss as unrealistic the traditional expectation of socialists that the advent of world socialism will mean the end of wars among civilized nations. The prospect of wars between socialist states at different stages of development should not be discounted until the present socialist bureaucracies have been effectively displaced by communist democracies. Just as a split developed in the capitalist world between the socially and politically advanced French model and the socially and politically retrograde but economically advanced English example, so we may prophesy a comparable split resulting from the differences between the revolutionary road to socialism in the underdeveloped countries and the bureaucratic road typical of the advanced ones. Issues of war and peace involve national disputes and rivalries as well as differences in social organization. Moreover, the initial phase of socialism in the Soviet Union and elsewhere has yet to overcome the survivals of bureaucratic exploitation traceable to earlier modes of production. Since exploitation is predicated on legalized aggression, it is unlikely that states will hesitate from using violence against one another when they continue to apply it against their own citizens.

Specifically, we have to face up to the possibility of socialist as well as capitalist forms of imperialism, especially on the part of those economically advanced powers which are the last to shed their capitalist integuments. Is it at all likely, for example, that U. S. corporations, once they have become public trusts, will abdicate control over their foreign markets and investments? Profits will have been abolished only in a capitalist sense, which suggests that they will continue to function as indicators of economic performance. That the So-

viet Union does not appear to have embarked on the imperialist path may be due simply to its late emergence from feudal traditions, a situation of capitalist encirclement, economic autarchy, and the virtual absence of Soviet economic penetration of other countries. Having little or no economic stakes worth defending abroad, it has had a corresponding lack of incentive to intervene in the internal affairs of less developed nations. But the opposite situation prevails in the case of the capitalist societies of Western Europe and the United States, and may be expected to continue even in the event of a peaceful transition to a new order. Already there are instances of social democratic and labour governments suppressing movements of national liberation. Although these governments are responsible to capitalist interests, are they likely to behave much differently under conditions of bureaucratic socialism?

Far from challenging the traditional socialist thesis that world socialism is a precondition of universal peace, the foregoing discussion merely qualifies it. In view of an evolutionary road to socialism peculiar to nations that are at once economically more powerful but socially and politically retrograde, socialism in our time will continue to be characterized by uneven development and corresponding sources of international tensions. For Lenin, as for Marx, the transition to communism is not complete without both the deprivatization of capital and the debureaucratization of industry and government. Actually, the latter condition remains to be realized, which suggests that it may take literally centuries for the development of socialism along the evolutionary path. As events have turned out, debureaucratization is not necessary to the complete deprivatization of capital. Accordingly, efforts to achieve world peace through a more advanced stage of socialism may be expected to involve a long and protracted struggle against bureaucracy.

SUR LA »REVOLUTION SEXUELLE«

Kostas Axelos

Paris

DIALOGUE ENTRE KOSTAS AXELOS ET UN ÉTUDIANT

Et. – Comment, lorsque la Sorbonne était occupée par les étudiants, avez-vous été amené à animer un débat concernant »la lutte contre la répression sexuelle«?

K. A. – Cela fait un moment, déjà, que je m'intéresse au secteur érotique de la problématique générale de l'homme moderne. Dans mon livre *Uers la pensée planétaire*, j'avais déjà consacré un chapitre à »L'errance érotique«. Dans la revue »Arguments«, nous avons publié un numéro spécial – très discuté – sur »L'amour-problème«. Au congrès mondial des intellectuels à Cuba, en 1968, j'ai présenté, entre autres, une communication sur le problème de l'émancipation érotique. Ainsi, il a été tout à fait naturel que je me trouve présent pour animer un débat, qui était le débat du premier soir même de la Sorbonne occupée, sur le problème de la lutte contre la répression sexuelle.

Et. – »Répression sexuelle«: l'expression est souvent utilisée aujourd'hui, mais quant a-t-elle commencé d'apparaître?

K. A. – Le terme même, sans pouvoir donner la date exacte – jour, mois, année – de son apparition, remonte à peu près aux années vingt, quand s'est faite la jonction entre le marxisme et la psychanalyse. Freud lui-même, dans ses oeuvres de maturité, notamment dans *Malaise dans la civilisation*, avait insisté sur la répression que fait subir la civilisation aux deux pulsions fondamentales de l'homme: les pulsions libidinales, pulsions érotiques, et les pulsions mortuaires, pulsions destructrices. A la suite de Marx et de Freud, ce furent surtout des sociologues-psychologues tels que Wilhelm Reich et Herbert Marcuse qui ont approfondi cette notion de répression sexuelle. Ils pensaient que la société capitaliste, héritant de la société féodale et de la société esclavagiste, héritant en même temps de la double morale juéo-chrétienne, d'une part, et bourgeoise, de l'autre, fait exercer une répression des instincts vitaux de l'homme en les canalisant, en les prenant en charge, en les réprimant brutalement là où ils semblent être une force excédente. Aussi, je crois qu'aujourd'hui tout débat sérieux sur – c'est-à-dire contre – la répression sexuelle doit commen-

cer par effectuer un double retour aux sources: à Marx et à Freud, d'une part, et, de l'autre, à leurs épigones éclairés, c'est-à-dire à Reich à Marcuse... Ce qui fait aujourd'hui surgir le problème dans toute son acuité, c'est que la répression sexuelle n'est pas seulement exercée par les régimes capitalistes, mais aussi par les régimes qui se disent socialistes. Ainsi, à Cuba, où un certain socialisme – je dis bien «un certain socialisme» – est à l'œuvre, où le problème de la ségrégation raciale est en voie de solution, le problème de la ségrégation sexuelle reste entier, et un tollé indescriptible, un tollé de protestations unanimes a couvert mon exposé sur la nécessité de lutter contre cette répression sexuelle, fût-elle de type socialiste. Ce que j'appelle la répression sexuelle de type socialiste, c'est que même là où les conditions économiques, politiques et sociales d'une libération du citoyen, du travailleur et de l'homme existent, on persévère dans la voie de la sacro-sainte morale judéo-chrétienne, bourgeoise et socialiste. La morale socialiste est la simple héritière des morales précédentes: elle maintient l'esclavage de la femme, elle maintient la loi de la monogamie comme une loi que l'homme a le droit de transgresser de temps à autre – pas trop ostensiblement – mais où la femme doit être et rester la propriété privée de l'homme.

Et. – Vous semble-t-il possible, cependant, d'établir des nuances entre répression de type socialiste et répression de type capitaliste?

K. A. – En Occident capitaliste, la répression sexuelle est peut-être plus idéologisée. Elle n'est pas pour autant à l'état nu dans les pays socialistes. Quand j'ai parlé dans des congrès ou des colloques socialistes du besoin de socialiser non seulement les forces productives, non seulement les biens de consommation, mais aussi les forces érotiques des humains, qu'ils soient hommes ou femmes, cette socialisation des forces érotiques, c'est-à-dire le dépassement de la monogamie obligatoire soit pour l'homme soit pour la femme, a toujours soulevé la plus grande indignation philistine et puritaine.

Et. – On cite souvent comme exemple les pays scandinaves, où la répression sexuelle est peut-être moins évidente...

K. A. – Dans les pays industriels avancés tels que, par exemple, les pays scandinaves, qui vivent sous un régime que l'on pourrait appeler capitulo-socialiste – qui préfigure peut-être le régime futur de la planète ou de ses parties techniquement les plus avancées –, on peut constater un certain assouplissement des règles qui régissent le jeu de l'amour-érotisme-sexualité. Néanmoins, le poids de l'idéologie est aussi fort, le poids du péché est aussi fort. Les affres de la sexualité s'y donnent à cœur joie – c'est-à-dire dans la tristesse – et il suffit de voir les films de Bermann pour découvrir qu'érotisme signifie, là aussi, tristesse.

Et. – Cette notion de faute, de péché, qui en Occident semble être indissociable de l'érotisme, ne correspondrait-elle pas à un désir de revaloriser le plaisir sexuel?

K. A. – Jusqu'à maintenant, dans la lignée d'une certaine mystique et surtout de la religiosité chrétienne, l'amour ou l'acte sexuel a été considéré comme quelque chose qui enfreint l'interdit: le péché. Ainsi

croyait on lui donner du piment. Mais les études psychanalytiques le montrent: on n'a fait qu'accroître le nombre des inhibitions, on a contribué plutôt à lui enlever même ce qu'il restait de plaisir.

Et. — Donc certaines conceptions de l'amour telles qu'elles sont exprimées en Occident ne seraient que d'autres moyens de répression sexuelle?

K. A. — Oui, certainement. Même les sociétés occidentales les plus avancées persistent dans la voie de la répression sexuelle. Elle ne devient que plus raffinée; son visage le plus raffiné est l'indifférence qui couvre les rapports érotiques. J'ai souvent l'impression que ce qu'on appelle «amour-érotisme-sexualité» est en train d'accomplir une mue, d'atteindre le seuil d'un certain dépassement. Ce dépassement doit être préparé. . . Les formes bourgeoises et capitalistes et les formes bureaucratiques et collectivistes sont profondément insatisfaisantes et n'arrivent pas à libéraliser le problème. Les gens crient tout de suite: casse-cou. Il ne s'agit cependant pas de libérer totalement les puissances de l'amour-érotisme-sexualité, de pousser cette puissance à la fois trinitaire et unitaire jusqu'à son achèvement, fût-il son éclatement.

Et. — La conception actuelle de »l'amour bourgeois« ne serait-elle pas, en fait, fort proche de la conception médiévale de »l'amour courtois«?

K. A. — La comparaison est assez juste. De même que l'amour dit »courtois« devait disparaître pour laisser sa place à »l'amour bourgeois« — c'est-à-dire à la conjonction, soit synthétique soit antithétique, de l'intérêt sordide et de la sexualité —, l'amour bourgeois et, je le répète, sa succession historique qui est l'amour dit socialiste sont actuellement au seuil d'un changement, bien que nous n'envisagions pas encore de manière assez claire de quel type sera ce changement.

Et. — Pouvez-vous cependant imaginer dans quel sens se fera ce dépassement que vous présentez?

K. A. — Le caractère individualiste de l'amour, de l'érotisme et de la sexualité est en train d'accomplir une mue. Pour les anciens Grecs, l'amour était une affaire de *physis*; pour les Chrétiens, c'était une affaire de *divinité*; pour les bourgeois européens, c'était l'affaire de *l'homme individuel*. Peut-être l'amour, l'érotisme et la sexualité cessent-ils d'être l'affaire de l'homme individuel. Peut-être, même, cessent-ils d'être l'affaire de l'homme en tant que tel, de l'homme qui marche vers son dépassement . . . , pour réintégrer, d'une part, le circuit cosmique dont ils émanent et pour, d'autre part et conjointement, s'inscrire dans la marche historique de la collectivité humaine.

Et. — De cette mutation, peut-on dire qu'elle a un caractère révolutionnaire, ou plutôt »évolutionnaire«?

K. A. — Pour le moment, on ne voit que l'aspect évolution de cette mutation parce que même la révolution est en continuité avec ce qui la précède. Il se pourrait qu'un jour une quantité suffisante de mutations de type évolutionnaire nous conduise à une révolution, même dans ce chapitre-là. Mais pour le moment, au risque d'être taxé de prophétisme inoffensif, on ne peut pas prévoir quelle sera, par exemple, la

forme de l'amour dans deux mille ans. Je ne pense même pas qu'il soit inscrit quelque part que les humains doivent continuer de faire l'amour, ne serait-ce que pour procréer.

Et. – Il y a déjà eu, cependant, quelques tentatives de socialisation des rapports sexuels. En Union Soviétique, par exemple.

K. A. Les tentatives de socialisation de certaines formes d'amour, en Union Soviétique, au début de la révolution, ont été extrêmement intéressantes. Elles ont été faites sous l'égide du marxisme et de la psychanalyse, mais le mouvement révolutionnaire s'est montré, à ce sujet, particulièrement réactionnaire. Lénine lui-même considérait la psychanalyse comme un caprice à la mode. Ces tentatives ont toujours été faites sous l'égide de l'*individu* socialisé, et non pas de l'*homme* socialisé. Ainsi, cela aboutissait, d'une part, à une anarchie complète et d'autre part, à un individualisme socialisé qui restait enfermé dans les limites de sa propre individualité.

Et. – Peut-on espérer, à l'encontre de certaines affirmations bourgeoises et pessimistes, atteindre un réel dépassement en évitant l'anarchie?

K. A. – L'anarchie est inévitable au sens où d'autres règles de jeu amoureux, érotique et sexuel peuvent être établies – non pas par les humains mais au milieu des humains – qui donneraient plus grande satisfaction à ces mêmes humains, sans leur éviter néanmoins dissatisfaction et insatisfactions. Aujourd'hui, l'une des sources de l'insatisfaction dans ce domaine, c'est la contradiction flagrante entre ce qui est dit et ce qui est fait. Les gens se proclament »A« et font »B«, les bourgeois comme les révolutionnaires. Je ne connais pas de personnes plus réactionnaires dans le domaine de l'amour, de l'érotisme et de la sexualité que celles qui se *prétendent* révolutionnaires, parce qu'elles continuent de charrier la même tradition, parfois même dans ses formes les plus aveugles, les plus restrictives. Il faut viser un plus grand accord – fût-il discordant – entre la théorie et la praxis, entre ce qu'on dit et ce qu'on fait dans le domaine de l'amour-érotisme-sexualité.

Et. – L'importance actuelle de l'érotisme au cinéma ou dans la publicité, par exemple, serait donc proportionnelle à la violence de la répression sexuelle?

K. A. – Justement, la société produit aujourd'hui de l'érotisme comme une marchandise réifiée pour contrecarrer, ou en contrecarrant, la poussée érotique elle-même. Les gens vont au cinéma et, là, vivent sous forme de masturbation mentale ce qu'ils ne vivent pas dans leur vie effective.

Et. – Dans un des premiers tracts du Mouvement du 22 mars, on trouve cette phrase, qui est extraite d'un texte de Wilhelm Reich: »Le chaos sexuel c'est punir les jeunes pour délit d'autosatisfaction...« La défense de la masturbation participe-t-elle de la répression sexuelle bourgeoise?

K. A. – La défense de la masturbation relève de la morale bourgeoise, entre autres. Il n'est pas question de prôner la masturbation, mais de prôner le droit à remplacer, pour ceux qui le veulent, la masturbation par l'amour effectif, avec ses avantages et toutes ses contradictions. Cela n'aboutirait pas à une anarchie – je crois que le Mouve-

ment du 22 mars met trop souvent l'accent sur l'anarchie – mais à d'autres règles de jeu, car l'humanité elle-même – en tant qu'ensemble de petits enfants, c'est-à-dire d'adultes – ne peut pas vivre dans l'anarchie sexuelle, comme elle ne peut pas vivre dans l'anarchie tout court. Il s'agit, en fait, de règles plus productives, plus ouvertes, plus combinatoires.

Et. – Mais la répression sexuelle n'est-elle pas, pour la société capitaliste et bourgeoise, un élément positif dans la mesure où elle canalise l'énergie érotique dans d'autres directions?

K. A. – La répression sexuelle est un élément «positif» pour la société capitaliste, mais aussi pour la société socialiste. En refoulant la libido, elle permet l'investissement de cette libido dans des œuvres sociales de type capitaliste ou socialiste. Il s'agit donc de dépasser cette contradiction entre l'individu et la société pour permettre un plus riche déploiement de l'énergie. Il ne pourra jamais être total, mais sera peut-être plus multiple et plus combiné.

Et. – Pour qu'un tel déploiement devienne possible, il faudrait aussi que le rythme de vie, dans une société capitaliste ou socialiste, soit transformé. . . .

K. A. – Naturellement, cela exige le dépassement des primats de rendement économique et une plus grande ouverture. Cela demande peut-être même l'abandon de tous les idéaux et la conception de la vie humaine, indistinctement individuelle et historique, plutôt comme une recherche du jeu que comme une recherche du sens.

Et. – La Grèce antique, pourtant, semblait – à l'inverse de Rome – s'être déjà engagée dans la voie d'une libéralisation.

K. A. – La Grèce antique a peut-être été la seule civilisation connue jusqu'à maintenant qui ait laissé fleurir l'amour-érotisme-sexualité jusqu'aux extrêmes limites de ses possibilités. Dans ce sens, il n'est peut-être pas inutile de remarquer que c'est la Grèce qui a donné naissance à la démocratie et à la philosophie. Un Grec libre – naturellement, l'ombre de l'esclavage n'a cessé de peser sur cette société – pouvait faire l'amour avec une femme, avec un homme, avec un adolescent, avec un cheval, avec une chèvre, avec une prostituée ou avec une cruche, sans qu'un interdit trop prononcé vienne frapper ces activités. C'est après le légalisme de l'Empire romain et la réification que Rome a introduite, que l'amour s'est trouvé frappé d'interdits. Ces interdits ont été ensuite mythifiés, et mystifiés, par le judéo-christianisme.

Et. – Toujours dans la Grèce antique, la prostituée avait un statut privilégié, presque «divinisé». . .

K. A. – La prostituée étant celle qui se donnait à tous les hommes était, de ce fait, celle qui transgressait l'ordre laïque, devenant ainsi un aspect de la physis divine. Elle était au dessus du commun des mortels qui avait femme, enfants, chiens et canaris et non pas au-dessous d'eux comme dans les sociétés postérieures.

Et. – Après une transformation de la société dans laquelle nous vivons aujourd'hui, que pourrait devenir la prostitution?

K. A. – Dans une société qui ne serait plus basée sur l'exploitation de l'homme par l'homme et sur la propriété – que cette propriété soit de type individuel ou étatique – la prostitution organisée disparaîtrait

d'elle-même. Si, néanmoins, une telle société est possible, car, dans ce domaine aussi, il est très difficile de distinguer l'utopie et ce que l'histoire peut effectivement atteindre.

Et. – Au début de cet entretien, vous évoquiez la répression sexuelle de type socialiste telle qu'elle se manifeste à Cuba. Et en Chine communiste?

K. A. – Là, je crois qu'il est très difficile de se prononcer sur la forme que prend la vie sexuelle. Ce qui me frappe, c'est le puritanisme qui déferle aujourd'hui. . . Ce que l'on appelle le communisme et devenu une forme sacralisée et socialisée de ce que l'on appelait naguère puritanisme. Dans ce sens, je pense que la Chine verse dans un énorme – peut-être dans un grandiose – puritanisme collectif, et là règne l'absence de sexualité vécue. Cette étape est peut-être nécessaire, mais il est également nécessaire, aujourd'hui, de privilégier tout ce qui transcende cette étape, tout ce qui fait signe vers une étape postérieure.

Et. – Dans une société qui serait débarrassée de tout puritanisme, de toute répression sexuelle, quelle place pourrait occuper une forme d'amour aussi anti-bourgeoise que l'amour collectif?

K. A. – Toutes les possibilités du jeu de l'amour-érotisme-sexualité, sous forme même brutale, sous forme d'amour collectif, d'amour de groupe, sont à expérimenter par toutes les personnes qui *désirent* participer à ce genre de jeu érotique. Cela peut-être un facteur de libéralisation, à condition que ça ne se formalise pas en un nouveau rituel, que le facteur de libéralisation ne devienne pas un facteur de braquage, d'éloignement.

Et. – Dans une société comme la nôtre, le risque n'est-il pas précisément d'aboutir – pas forcément à l'anarchie – mais à un nouveau système de braquages et d'inhibitions?

K. A. – On aboutira certainement à un autre système, quoi qu'on fasse. Et même l'anarchie est un système, peut-être encore plus systématique et dogmatique que les autres. Mais ce système – si on peut l'appeler nouveau – devra être plus ouvert, plus riche en possibilités combinatoires. Les règles devraient y être envisagées et consenties comme des règles de jeu.

Et. – Dans ce jeu de l'amour, que devient la procréation?

K. A. – La procréation n'est qu'un aspect de l'amour, de l'érotisme, de sexualité. Elle sera maintenue en tant que procréation dite naturelle jusqu'à ce que la procréation artificielle – par des éléments techniques – vienne la relayer.

Et. – Comment les étudiants que vous connaissez, avec lesquels vous travaillez, réagissent-ils face à de tels problèmes?

K. A. – J'ai souvent abordé ces problèmes avec les étudiants, ne serait-ce qu'à la lumière de Marx et de Freud, et j'ai été frappé par leur réticence. Je trouvais chez ces êtres jeunes une attitude sénile à l'égard du problème de la libération érotique. Pour les communistes, c'était asocial; pour les chrétiens, c'était immoral; pour les Noirs, c'était faire comme les Blancs. Chacun avait sa justification, sa rationalisation, pour maintenir la libido, bien reliée comme un cahier d'écolier.

Et. – Avez-vous senti, cependant, une évolution au fil des années?

K. A. – J'ai senti une plus grande familiarisation avec ce problème, je l'ai senti naître, peu à peu, à l'état de problème, mais en même temps ce qui me frappait c'était la désertotisation de libérateurs au niveau de leur vie pratique. Plus ils parlaient de libération érotique, moins ils semblaient la pratiquer. Chaque fois que j'ai à faire cours pendant deux heures, je propose un inter-classe de dix minutes; je dis: »Profitez de cet inter-classe pour bavarder, pour flirter, vous rencontrer pour coucher«, mais très peu semblent utiliser ces dix minutes possibles pour un contact plus libre, en vue d'instaurer un contact plus libre et plus durable. . . Sans doute sont-ils trop intégrés à la société capitaliste ou sous le poids de l'idéologie socialiste telle qu'elle existe jusqu'à maintenant.

Et. – Pourtant, n'y a-t-il pas eu, récemment, un changement parmi les gens les plus jeunes?

K. A. – Les jeunes me semblent en effet plus ouverts à ce problème, ils veulent bien le discuter, mais là encore ils me semblent trop désertotisés dans leur conduite effective. Dans des assemblées générales, dans des réunions de comités ou de commissions, c'était souvent une jeune fille de vingt ans qui présidait. Cette fille pouvait être très appétissante, très féminine, très inspirante, mais elle s'adressait aux autres comme un garçon manqué et non pas comme une fille. Je crois que cet aspect du féminisme, qui n'est qu'un aspect bourgeois du féminisme du 19ème siècle, doit être dépassé par les filles. Elles doivent accepter d'être en même temps inspiratrices d'une société nouvelles et inspiratrices d'une forme d'amour nouveau et ne pas refuser leur propre sexualité. Les garçons eux-mêmes ne refuseraient pas d'envisager ces filles comme des compagnes érotisées, au lieu de se réfugier auprès de femmes qui ne font que profession de féminité et qui, de ce fait, sont plus rassurantes.

Et. – Ce qui est frappant, c'est que ces garçons manqués, ces filles désertotisées, on les rencontre surtout dans les milieux les plus engagés politiquement, les plus anti-bourgeois.

K. A. – Parce que le domaine où la tradition bourgeoise se perpétue le plus, dans le monde qui se réclame du socialisme, est justement le domaine de l'éthique qui embrasse aussi la conduite amoureuse-érotique-sexuelle. En ce sens, ils est tout à fait naturel – c'est-à-dire historique – que les filles les plus révoltées socialement soient aussi les plus conventionnelles érotiquement. Elles ne se permettent pas ce surplus de libération, parce qu'elles concentrent toute leur activité dans la lutte politique, un seul aspect de la lutte globale.

Et. – En revanche, dans certains milieux chrétiens – et même »hyperchristianisés« – comme la secte des Christs dont faisait partie Raspoutine, une extrême érotisation a pu devenir une forme rituelle. . .

K. A. – Là, il s'agissait de phénomènes particuliers. Justement, le cadre de la secte assurait le phénomène d'une immunité clinique contre tout risque de débordement sur l'ensemble du corps social. Il ne s'agit pas que telle ou telle secte, que tel groupe ou tel mouvement soit »libre«. C'est la société humaine qui doit marcher vers une libération de ses forces vitales.

Et. — Dans d'autres sociétés chrétiennes — par exemple, l'Espagne au temps de l'Inquisition —, on a vu certains auteurs officiels et populaires présenter des pièces de théâtre où la mise en scène prévoyait de montrer au public une femme nue.

K. A. — Toute société « bien » organisée permettait de temps en temps qu'une femme nue apparaisse sur scène ou que des orgies aient lieu. Il s'agissait d'exutoires, d'échappatoires à la pulsion érotique, pour que, en voyant une femme nue sur scène, on ne la voit pas dans la vie de tous les jours. Alors qu'il s'agit plutôt de permettre à l'amour, à l'érotisme, à la sexualité de devenir des phénomènes quotidiens, dans toute la richesse et la misère de la vie quotidienne, et pas seulement de hauts moments exceptionnels.

Et. — Par rapport à la conception chrétienne de l'amour, comment situez-vous l'œuvre d'un écrivain comme Georges Bataille chez qui l'érotisme et la sexualité tiennent une si large place?

K. A. — L'œuvre de Bataille est extrêmement importante à ce sujet. J'ai d'ailleurs publié son livre sur *L'érotisme* dans la collection « Arguments ». Mais je crois que Bataille, avec sa génialité sauvage, prend le contrepied du christianisme et constitue en quelque sorte une négation abstraite de la conception chrétienne de l'amour. En ce sens, sa conception de l'amour est beaucoup trop douloureuse à mon goût.

Et. — Dans le sens d'une libération ou d'une libéralisation de l'amour, des solutions précises ont-elles déjà été proposées?

K. A. — En dehors de Charles Fourier et de son système phalanstérien, conçu encore de manière trop rationaliste (il ne faut pas oublier que Fourier, bien que socialiste, est un grand rationaliste bourgeois), tous les systèmes proposés jusqu'à maintenant péchaient par un excès de rationalisme, par une rigidité dans les solutions et les formules, ou par l'envers abstrait, également dogmatique, de ce rationalisme: l'anarchisme vide.

Et. — Faut-il pour autant renoncer à chercher et à proposer d'autres systèmes?

K. A. — L'action des hommes fait partie de la marche des choses et les hommes doivent proposer des ouvertures. Ainsi, en tant que penseur, comme on dit, et non pas en tant que philosophe ou en tant que professeur, je propose un type d'ouverture plus grande face au problème sexuel.

Et. — Les événements de mai 68 n'ont-ils pas, dans ce domaine, favorisé une plus grande confusion?

K. A. — Ces événements ont plutôt contribué à un accroissement de la confusion dans le sens où le problème était mis entre parenthèses. On ne visait pas en même temps une libéralisation érotique; on était obnubilé par le politique, en tout cas par un aspect du politique, et on ne voyait pas que la lutte devait se mener sur tous les fronts à la fois, donc également sur le front érotique qui n'est ni plus ni moins important que les autres.

Et. — De plus, de telles tentatives n'ont fait que souligner les réticences bourgeoises. . .

K. A. — Que les bourgeois soient braqués est tout à fait inévitable. La réaction a naturellement souligné le caractère un peu chaotique de certaines exigences, mais ces exigences doivent continuer d'être

formulées – mieux: d'être vécues –, parce que même ceux que l'on appelle bourgeois sont sous la pression de leurs propres pulsions qui, elles aussi, aspirent à une plus grande libéralisation.

Et. – Que pourraient être les rapports de cette libéralisation et de l'homosexualité?

K. A. – L'homosexualité est une des dimensions du jeu érotique qui doit être secoué par cette libéralisation. Elle doit être aussi une activité libérée, à condition – néanmoins – de ne pas être une activité réactionnelle, névrotique, une conduite de refus ou un refuge, mais plutôt une conduite pleinement consentie. En ce sens, elle a droit de cité comme tout autre possibilité érotique que les humains voudront, c'est-à-dire pourront, inventer. Dans ce domaine, il faut plutôt craindre un trop peu qu'un beaucoup. . . Dans la mesure où il y a une homosexualité normale, elle devrait pouvoir s'exprimer librement.

Et. – Outre la répression sexuelle contemporaine, de type capitaliste ou socialiste, existe-t-il d'autres types de répression, liés aux sociétés primitives ou archaïques?

K. A. – Les sociétés archaïques étaient réprimées sexuellement tout autant que les autres. Elles étaient réprimées par les forces qu'elles envisageaient comme divines et par les forces sociales: magicien, prêtre, roi. La liberté sexuelle n'est pas quelque chose qui a déjà existé et qu'il s'agirait de retrouver – comme un certain marxisme et un certain freudisme naïfs nous le font parfois croire –, c'est une chose à conquérir pour la première fois dans l'histoire de l'humanité, une ouverture qu'il s'agit de conquérir ou de rater, car il se peut que cette expérience de libéralisation extrême des règles du jeu érotique aboutisse à une autre forme de répression.

SUPPLEMENT SPECIAL

Milan Kangrga

ETHIK UND FREIHEIT

Aus dem Serbokroatischen ins Deutsche übertragen von † Roland Knopfmacher
(Zagreb)

INHALTSVERZEICHNIS

1) Zugang	471
2) Die Fragestellung	473
3) Der außerethische Charakter des obersten ethischen Prinzips	477
4) Die Kantische klassische Form der Ethik – das philosophisch-geschichtliche Kriterium des Ethischen als solchen	484
5) Das Freiheitsproblem unter dem ethischen Aspekt	491
6) Der Begriff der Willensfreiheit – Determinismus und Indeterminismus	495
7) Die Wahlfreiheit	497
8) Das moralische »Freisein von etwas« – Möglichkeit und Gegebenheit	500
9) Der Begriff des »Gegebenen«	507
10) Der dualistische Charakter des Ethischen	511
11) Der Moralismus	513
12) Ethik und Anthropologie	515
13) Die Freiheit als erkannte Notwendigkeit	521
14) Die Freiheit als Praxis	532
15) Der Mensch – das einzige Wesen der Möglichkeit	539
16) Sinn und Verantwortlichkeit	544
17) Das Geld als äußeres allgemeines Mittel der Vermittlung – das entäußerte Vermögen der Menschheit	546
18) Der Entschluß und die moralische Beurteilung	553

1) ZUGANG

Vorliegende Schrift stellt es sich zur Aufgabe über die Ethik zu sprechen, d. h. eine Einführung in die Ethik zu geben. Es geht also um die Erörterung eines Gegenstandes, der einfach Ethik oder sog. praktische Philosophie genannt wird.

Indes bringt die einmütige Annahme und Einfachheit der Allgemeinbezeichnung, die zur Benennung eines Phänomens in Anwendung kommt bzw. durch die ein Sondergebiet der Forschung oder seine spezifische Bestimmung abgegrenzt wird, nicht gleichzeitig dieselbe Einfachheit oder Leichtigkeit des Zugangs zum betreffenden Phänomen mit sich, geschweige denn, daß sie sie im voraus gewährleistet oder bedingt, was im Hinblick auf das Gebiet der Ethik in seiner ganzen geschichtsphilosophischen Kompliziertheit und systematischen Realitätsunbestimmtheit noch besonders in die Waagschale fällt.

Was diesen unseren konkreten Fall betrifft, sollte vielleicht der Zugang allein nicht schon allzu sehr zum Problem gemacht werden. Man könnte sich dessen bewußt sein, daß eine wahrhaftig große Anzahl der verschiedensten Zugänge zu dem wieder vor uns liegenden Gegenstand, das heißt zu dem Gebiet der Ethik, Rückhalt gewährt und daß die Aufgabe ganz selbstverständlich, weitgehend dadurch erleichtert würde, daß man einen bereits erprobten und begangenen Weg beschritte und an das ethische Phänomen in einer der bekannten, d. h. aus der Geschichte der Philosophie entnommenen und mehr oder minder akzeptierten Weisen herangehe.

a) Die einfachste Art der Darlegung des – mag er so genannt sein – ethischen Stoffes wäre die *historisch-chronologische*, die durchaus üblich ist. Die Aufgabe bestünde einfach darin, daß die Grundlagen der ethischen Lehre, Theorie, Doktrin und die Systeme der ethischen Idee von den ersten Anfängen an zur Darstellung gelangten.

b) Eine zweite Möglichkeit besteht darin, daß die *grundlegenden ethischen Probleme* dargelegt, erklärt und gedeutet werden, was auf die Weise bewerkstelligt werden kann, daß aufgezeigt wird, wie bei den einzelnen Denkern und Ethikern in geschichtlicher Abfolge gewisse Probleme aufgestellt, ins Auge gefaßt und gelöst wurden.

Diese beiden Arten des Herangehens und der Darstellung könnte man ganz allgemein und bedingt als die *deskriptiven* bezeichnen. Bei diesen ginge es nämlich lediglich darum, das für die einzelne ethische Theorie einerseits und das bestimmte Problem andererseits Relevante und Bedeutsame herauszubringen.

c) Da aber der Begriff des Ethischen bekanntlich, zum Unterschied von den übrigen Gebieten der Philosophie und der Wissenschaft, außer seinem positiven theoretischen Moment auch ein bestimmtes *Wollen* in sich schließt und sich somit auch von seiner sogenannten *praktischen* Seite her aufdrängt, die zur Erfüllung gewisser Lebensaufgaben und zur Verwirklichung bestimmter Ideale aufruft, die von der Ethik meistens selbst aufgestellt werden, indem sie sie zu einem System von Normen und Regeln des Verhaltens, Tätigseins, Benehmens, Handelns und Vorgehens abrundet, so ergibt sich aus dem Spezifikum dieses ethischen – sei es philosophisch, sei es wissenschaftlich fundierten – Gebietes noch eine Möglichkeit des Zugangs zum ethischen Phänomen. Diese bestünde dann darin, sich selbst der Mühe zu unterziehen, eine neue, mehr oder minder originelle Ethik im Sinne eines abgerundeten ethischen Systems zu schaffen, worin, philosophisch oder wissenschaftlich argumentiert, neue oder gar bereits alte »Wertstufungen« zur Aufstellung gelangten, die dann in dieser Form ihrerseits durchaus darauf prätiendierten, daß nach ihnen gelebt und gehandelt werde. Dies wäre also eine eigene ethische Konzeption als *normative* Disziplin. Sie steht aber als solche auf ihre Art in engster Beziehung zu jenem deskriptiven Moment, wie die weiteren Ausführungen noch zeigen sollen.

Dennoch sind wir der Ansicht, daß ein Beschreiten irgendeines der angeführten Wege nicht sogleich möglich ist. Nicht etwa darum, weil wir die Überzeugung hegten, daß ihnen keine Berechtigung zukommt. Im Gegenteil. Ein jeder der angeführten Wege in der Darstellung der ethischen Lehre ist begehbar. Damit aber die angeführten Zugangsweisen ihre Berechtigung haben, müssen sie doch wohl auch *philosophisch* begründet sein. Dies aber ist erst durchführbar, nachdem versucht worden ist zu erklären, was das Wesen des ethischen Phänomens ausmacht.

Hier beginnt bereits das Problem. Dieses Problem ergibt sich für uns implizite aus der schon erwähnten Dualität des ethischen Phänomens, das, wie wir gesehen haben, einerseits unter seinem deskriptiven, andererseits unter seinem normativen Aspekt auftritt. Dieses Spezifikum des ethischen Phänomens trägt die gesamte sogenannte ethische Problematik in sich. Wenn nämlich diese Dualität des ethischen Gegenstandes nicht respektiert wird oder man sie gar schon beim Herangehen an den Gegenstand nicht sieht, dann wird ein solcher Zugang früher oder später während der Durchführung ganz gewiß zu unlösbaren Schwierigkeiten und Widersprüchen führen. Denn diese Dualität entspringt der eigenen inneren Widersprüchlichkeit des ethischen Phänomens, welches sich gerade auf diesem Widerspruch konstituiert, darin sein wahres Wesen findet. Das ethische Phänomen tritt nämlich einerseits als die Faktizität eines realen gesellschaftlichen und menschlichen, also geschichtlichen Geschehens, oder besser gesagt, als dessen gedanklicher Ausdruck in die Erscheinung, andererseits aber gleichzeitig, und hier liegt gerade der Schwerpunkt des Problems, als ein Transzendieren, und zwar ein ideales Transzendieren dieses faktischen Geschehens. Beide Momente sind im ethischen Medium miteinander unauflösbar verknüpft und bedingen und konstituieren sich gegenseitig. Nur eines dieser Momente der

ethischen Phänomenalität für sich gesondert und getrennt einer Erwägung zu unterziehen, hieße den Kern selbst des ethischen Phänomens verfehlen. Das kommt jedoch sehr oft, um nicht zu sagen fast immer vor, so daß Ausnahmen, historisch gesehen, ganz vereinzelt sind (hier denken wir, zwecks Klarstellung, vor allem an Hegel und in einem gewissen Sinn auch an Aristoteles).

2) DIE FRAGESTELLUNG

Versuchen wir zunächst einen solchen – nennen wir es so – methodischen Fehlgriff beim Zugang (obwohl seine Wurzeln viel tiefer liegen und viel folgenreicher sind als die bloße Methodenfrage) an einem Beispiel anzudeuten, das gerade als Extremfall, das heißt wegen seiner völligen Unangemessenheit dem Ethischen als solchen gegenüber, zur Illustration des Vorerwähnten am geeignetsten erscheint.

Eine der geradezu dominanten Zugangsarten zum ethischen Gebiet, die sich unter spezifischen geschichtlichen und geistigen Bedingungen und Umständen ganz besonders und auf eigene Weise bei der Erforschung und Deutung des ethischen Phänomens eingeführt und eingebürgert hat, indem sie ausschließlich den erwähnten deskriptiven Weg ging, und in deren Spur, in deren Geist und Gedankengut sich seit hundert Jahren die Hauptmasse der ethischen Anliegen und Richtungen bewegt (was insbesondere und potenziert bei den sogenannten »Schulphilosophien« zum Ausdruck kommt), geht von der Voraussetzung der *Ethik als einer Wissenschaft* aus. Um ein Mißverständnis in bezug auf den Terminus Wissenschaft zu vermeiden, ist sogleich zu betonen, daß hierher auch diejenigen Richtungen, Bemühungen und Einstellungen gehören, die an das ethische Problem auch von einem philosophischen Standpunkt aus herantreten oder herantreten möchten, wobei aber ihre Vertreter zutiefst davon überzeugt sind, daß hier unter dem Begriff »philosophisch« ohne weiteres die einzig mögliche, das heißt gerade die »wissenschaftliche Philosophie« zu verstehen sei.

Von diesem Standpunkt aus erscheint die Aufgabe auf den ersten Blick hin sehr einfach, fügt sie sich doch in gedankliche und methodische Rahmen ein, die auf den festen Bau fast tausendjährigen Erfahrungen, Methoden und Prinzipien der Naturwissenschaften, deren Ergebnisse auf eigenem Gebiet niemand ableugnen noch ignorieren kann, zurückblicken und ihn sich zu eigen machen. Desgleichen kann nicht verneint werden, daß auch die Philosophie selbst in ihrer geschichtlichen Entwicklung ihrerseits viel dazu beigetragen hat, daß der wissenschaftliche Zugriff sich über alle Gebiete des Seins ausgebreitet hat in der unaufhaltsamen denkerischen Anstrengung, die Welt geistig zu bewältigen, wofür auch gerade die größten unter den Philosophen ihren Beitrag geleistet haben (erwähnt seien nur Aristoteles, Bacon, Descartes, Spinoza, Leibniz, Kant, Hegel, ja teilweise sogar Marx, obwohl bei ihm das selbständige wissenschaftliche Moment bereits in den wesentlichen Voraussetzungen seines Philosophierens überwunden ist, insbesondere aber in seiner Kritik der Philosophie Hegels).

Indem sie diesen oder einen ähnlichen Weg begeht, hat die Ethik als Wissenschaft also vor allem den konkreten *Gegenstand* ihrer Untersuchung und andererseits die *Methode* zu bestimmen, die diesem spezifischen besonderen Forschungsgegenstand entspricht. Wie dies jede Einzelwissenschaft tut, so hat auch die Ethik hier eine Grundtatsache oder einen ganzen Tatsachenkreis herauszufinden, zu bestimmen und davon auszugehen, das heißt von einer bestimmten *Gegebenheit*, und diese Tatsachen mit eigener Methode maximal ausführlich zu beschreiben, zu erklären, zu deuten, zu ordnen, zu klassifizieren und zu systematisieren. Im Falle der Ethik ist dies, generell genommen, eine ethische oder sogenannte *moralische Tatsache*. Freilich schließt dies einen ganzen Komplex von Erscheinungen, Begriffen und Problemen ein, was alles zusammen in bestimmter Hinsicht den Bereich des Ethischen oder allgemein das ethische Phänomen an sich bildet oder zu bilden hat. Seine wissenschaftliche Erfassung und Deutung resultiert notwendig in einem bestimmten System der Ethik, das dann je nach dem bestimmten Ausgangspunkt, das heißt je nachdem wie und auf welche Weise diese moralische Tatsache aufgefaßt wird, das Attribut einer wissenschaftlichen Einstellung erhält. So spricht man von einer allgemeinen wissenschaftsphilosophischen Ethik, von einer empirischen Ethik, Moraltheorie, oder soziologisch aufgefaßten Ethik, von einer psychologisch oder biologisch konzipierten Ethik, ferner von einer Kultur- oder Persönlichkeitsethik, oder aber von einer anthropologisch fundierten Ethik oder Werttheorie oder materialen Wertethik usw.

Das, was uns hier gestattet und ermöglicht, alle erwähnten ethischen Konzeptionen im wesentlichen auf ihren gemeinsamen Nenner zu bringen trotz ihren offensichtlichen und oft wirklich großen Unterschieden sowohl in der Grundlegung wie in der Durchführung, Reichweite und in den Ergebnissen, ist etwas, was sie tatsächlich vereinigt, und das ist, generell genommen, die implizite oder explizite Annahme, daß sich ihr Gegenstand, das heißt diese sogenannte wesentliche moralische Tatsache in der Sphäre *des Gegebenen* befindet, ohne Rücksicht darauf, ob als das Gegebene ein faktisches gesellschaftlich-moralisches Verhältnis des Alltags verstanden wird oder dies etwa das Reich der Werte an sich oder aber ein moralisches Urteil oder eine moralische Aussage ist. Oder, andersherum gesagt, geht eine jede wissenschaftliche Ethik von der an sich verständlichen Tatsache aus, daß das ethische Problem auf rein wissenschaftlichen Wege gelöst werden kann, das heißt, daß sich das ethische Phänomen im theoretischen Bereich erschöpft und löst. Damit widerspricht sie sich unmerklich selbst gerade als Ethik, die in ihrem Wesen darauf gerichtet ist, den rein theoretischen Horizont der Fragestellung zu transzendieren, jegliche wie auch immer und welche auch immer bereits bestehende und gegebene Tatsache zu überschreiten und sich im praktischen Bereich zu realisieren und niederzulassen. Das, was nämlich unter dieser und einer solchen Voraussetzung meistens vergessen wird – und dies ist eigentlich das paradoxeste Moment in dieser ganzen wissenschaftlichen Wendung –, ist dies, daß, wenn schon von einer Tatsache oder moralischen Tatsache die Rede ist, dies nicht mehr diese oder jene eine beliebige andere wissenschaftliche Tatsache ist,

sondern, wenn wir bei diesem Begriff bleiben wollen, eben eine *menschliche* Tatsache, die als solche in keinerlei fertige und vollendete Systeme, Theorien oder Schemen eingeordnet werden kann, weil sie von ganz anderer Natur ist.

Das, was heutzutage fast keine wissenschaftstheoretische Ethik sieht, hat sehr wohl der Philosoph gesehen, der sie als erster gerade theoretisch zu begründen und zu systematisieren suchte, nämlich bereits Aristoteles. In seiner *Nikomachischen Ethik* sieht Aristoteles und formuliert dieses wesentliche Moment des Ethischen genau, wenn er schreibt:

»Da nun die Untersuchung, die uns hier beschäftigt, nicht wie die anderen sonst zu rein theoretischem Zweck angestellt wird (denn nicht um bloß zu wissen, was sittliche Trefflichkeit ist, behandeln wir den Gegenstand, sondern in der Absicht dadurch zur Tüchtigkeit zu gelangen, da wir uns sonst durch sie nicht gefördert fühlen würden), so ist es geboten die Frage nach der Art und Weise des Handelns ins Auge zu fassen und zu sehen wie man diese einzurichten hat. Denn wie wir dargelegt haben, übt sie eine entscheidende Wirkung auch darauf, welcher Art die befestigten Beschaffenheiten werden, die wir uns aneignen.«¹

Wir sehen hier, wie Aristoteles, des Wesens des Ethischen einsichtig werdend, auf die Notwendigkeit eines Transzendierens des ausschließlich theoretischen Bereichs hinweist und behauptet, daß die Ethik nicht die theoretische Erkenntnis zum Ziele hat, sondern die Art und Weise des Handelns, also die Praxis selbst. Nun könnte man aber einwenden, daß dies ganz richtig ist und daß eigentlich keine Ethik etwas anderes möchte, als was Aristoteles wünscht und worauf er hinweist. Denn die Ethik zielt ja angeblich gerade darauf ab, die allgemeinen theoretischen Prinzipien festzustellen, nach denen, wenn sie in den Bereich des Praktischen übertragen und darin angewendet werden, ein jeder Einzelne sich zu richten, zu leben und zu wirken hat. Demnach müßte auch weiterhin die wesentliche Aufgabe der Ethik darin bestehen, jene Normen, Prinzipien und Werte theoretisch zu begründen, genau zu fixieren und zu systematisieren, die für jede mögliche menschliche Einzelhandlung zu gelten hätten. Darin liegt aber gerade die Kernfrage, daß dies für eine jede so begriffene theoretisch-wissenschaftliche Erkenntnis eine ihrem Wesen nach unlösbare Aufgabe ist. Denn sie verbleibt innerhalb des Horizonts des Gegebenen, postuliert aber gleichzeitig Werte und Normen, die dieses Gegebene überschreiten und transzendieren sollen.

Deshalb ist im Zusammenhang mit der angeführten Bemerkung über die Ausschließlichkeit des theoretischen Charakters der Ethik vielleicht von noch größerer Wichtigkeit, was Aristoteles gleich dahinter sagt:

»Wir haben sogleich im Eingang bemerkt, daß man die Anforderung an die Behandlung jedesmal nach der Eigentümlichkeit des Gegenstandes bemessen muß. Die Erscheinungen des praktischen Lebens und die Frage nach dem Nützlichen lassen ebensowenig eine ein für

¹ Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, ins Deutsche übertragen von Adolf Lasson, Verl. bei Eugen Diederichs, Jena, 1909, II. Buch, 2, S. 27 f.

allemal gültige Bestimmung zu, wie die Frage nach dem was gesund ist. Gilt dies von der Behandlung der allgemeinen Fragen, so schließt die Behandlung der Einzelfälle in noch entschiedener Weise begriffliche Genauigkeit aus. Sie fällt weder unter den Begriff der Kunstlehre noch unter den einer herkömmlichen Überlieferung; der Handelnde selber vielmehr muß jedesmal das der augenblicklichen Lage Entsprechende herausfinden, geradeso wie es auch bei der Tätigkeit des Arztes und des Steuermanns der Fall ist.«²

Es ist ein Glücksfall, daß Aristoteles wegen des erwähnten Satzes bisher nicht auch schon – zum existentialistischen Philosophen ernannt worden ist.

Die Größe des Aristoteles liegt darin, daß er einsieht, daß die menschlichen Handlungen von solcher Art sind, daß keine Theorie, in diesem Falle keine ethische Theorie, sie im voraus zu bestimmen und in festgelegte theoretische Rahmen, Schemen, Prinzipien, Vorschriften oder Systeme einzuordnen vermag, die ein hinreichender Grund für eine mögliche menschliche Tätigkeit wären, weil gerade dies der menschlichen Natur widersprechen würde, die in ihrem Wesen universell ist. Wie Aristoteles dasselbe bei Gelegenheit der Erörterung des Schöpferischen nicht tiefergehend formuliert hat, werden wir später sehen.

In diesem Sinne erfährt die theoretische wissenschaftliche Ethik etwas, worauf hier sofort hingewiesen werden muß, da es von entscheidender Wichtigkeit für ihre Aufrechterhaltbarkeit ist. Der Gegenstand ihrer Untersuchung selbst ist nämlich, wie wir schon hervorgehoben haben, eine sehr komplizierte und in ihrem Spezifikum nicht so leicht erfassbare »Tatsache«, die bereits bei einem ersten solchen Zugriff außer ihrer auf den ersten Blick hin einfachen Vorderseite alsbald auch ihre sehr komplizierte Kehrseite vorweist, die immer von neuem alle dahin orientierten Ethiker in Verlegenheit und danach ganz sicher auch in einen offensichtlichen Widerspruch zu ihrem Ausgangspunkt und festbestimmten wissenschaftlichen Methoden bringt.

Die Schwierigkeit und Verlegenheit besteht nämlich einerseits darin – und dies geschieht besonders bei der Voraussetzung eines konsequenten Durchhaltens in der wissenschaftlichen Interpretation des ethischen Phänomens –, daß sich am Ende herausstellt, daß das Phänomen seinem Wesen nach fast unberührt geblieben ist und daß bei dieser ganzen, zuweilen gewaltigen und mit viel Kenntnis und Ehrgeiz durchgeführten Untersuchung und Erklärung von allem anderen die Rede war, nur nicht von dem, was man zur Aufgabe gemacht hatte, das heißt – vom Wesen des ethischen Phänomens. Auf jeden Fall wirkt es bedrückend, sich in einer solchen undankbaren Lage und Situation zu befinden.

Andererseits kann und muß oft notwendig aus dem Charakter des Untersuchungsgegenstandes (das heißt des ethischen Phänomens) selbst ein Ergebnis hervorgehen, das für den wissenschaftlich Untersuchenden sowohl unerwartet als auch vielmehr unerwünscht ist. Es kommt nämlich dazu, daß sehr häufig aus der ganzen mühsamen

² Ebenda, II. Buch, 2, S. 28.

systematischen, wissenschaftlich-methodischen Untersuchung im Bereich der ethischen Wissenschaft, also der sogenannten »moralischen Tatsache«, zuletzt als Ergebnis ganz unbemerkt eine – *normative Ethik* ausgebrütet wird, die auch im Gegensatz zu ihrem wissenschaftlichen Grundprinzip und ihrer Methode am Ende oder im Laufe der Untersuchung, manchmal sogar für den Untersuchenden ganz unbemerkt, bestimmte moralische Aufgaben, Normen und Postulate aufstellt, oder aber Werte, Ideale und Ziele der menschlichen Tätigkeit festlegt. Es ist völlig einleuchtend, daß dann allen diesen Postulaten nicht mehr zugeschrieben werden kann, daß sie einfach schon Wert und Geltung haben im Sinne der bestehenden Tatsache (denn dann wären dies weder ethische Postulate noch Normen usw.), sondern es geht aus ihrem Charakter selbst hervor, daß sie erst Wert und Geltung zu *bekommen* haben für jede mögliche ethische bzw. moralische Tätigkeit, und demgemäß sein und gelten *sollen*. Damit haben wir, was wohl offensichtlich ist, den rein wissenschaftlichen Bereich verlassen und sind darauf eingegangen, was vom Standpunkt der Wissenschaft – »bloßes Moralisieren« genannt wird.

Das Ungemach oder wenigstens die große Schwierigkeit liegt darin, daß dies dann leider wirklich ein durch nichts motivierter und sich auf nichts wirklich gründender bloßer Moralismus, eine blaße Morallehre oder eine papierene, graue, lebenslose und abgequälte akademische Abstraktion ist und bleibt, die in dieser Gestalt nur noch ein neuer Beitrag zu dem Mißerfolg ist, aus dem Labyrinth abstrakter ethischer Philosopheme, das heißt eigentlich aus den menschlich aktuellen und akuten Dilemmata und Krisen nicht mehr herauszufinden, in denen so tief verflochten und oft verloren der von einem Extrem zum anderen irrende Mensch von heute sich befindet.

3) DER AUSSERETHISCHE CHARAKTER DES OBERSTEN ETHISCHEN PRINZIPS

Wie sollten wir uns also in keiner solchen oder ähnlichen Lage befinden (und deshalb haben wir dieses Beispiel auch herangezogen), die, wenn es sich bloß um die Methode handelt, größtenteils das Ergebnis eines ad-hoc-Herangehens an das Ethische von einer aus einem anderen Bereich übernommenen Voraussetzung aus ist und somit das Spezifikum des eigenen Untersuchungsgegenstandes nicht beachtet, was, wie wir hervorgehoben haben, gerade in bezug auf das Ethische in höchstem Maße erforderlich ist, so daß wir uns, wenn wir ein Umherirren oder ein bloßes Gleiten über die Oberfläche unserer Aufgabe vermeiden wollen, schon beim Herangehen an dieses Phänomen nach seiner philosophischen Berechtigung und Begründtheit fragen müssen. Mit anderen Worten gesagt, heißt das hier: Wenn wir in die Ethik einführen wollen, muß uns vor allem klar sein, in was wir einführen. Sonst wäre dies eine Einführung in etwas Unbekanntes oder zumindest Unbestimmtes. Und dies »Etwas« ist nicht einfach die Ethik, unter welchem Begriff mancherlei verstanden werden kann,

sondern das, was uns primär interessieren muß und womit wir uns auf eine wie auch immer geartete Weise auseinanderzusetzen haben, das heißt – das Wesen des ethischen Phänomens.

Bei der Bestimmung oder nur der Ergründung des Wesens des ethischen Phänomens müssen wir jedoch ebenso vorsichtig vorgehen, damit uns nicht bei dieser Untersuchung wieder eine Tatsache auf Abwege führt. Diese Tatsache, von der wir sogar ohne Gewärtigung aller erwähnten oder ähnlichen Folgen ausgehen könnten, könnte diese sein, daß wir bei der Untersuchung des Wesens des Ethischen davon ausgingen, wie und worin einer der Philosophen oder Ethiker in seiner Ethik oder ethischen Theorie das Wesen des eigenen ethischen Systems erfaßt, begriffen und festgestellt hat. Wir dürfen nicht außer acht lassen, daß dann da im Grunde ein bestimmtes ethisches Credo vorliegt, ein bestimmtes menschliches Wollen, eine mehr oder minder klare Weltanschauung, eine konkrete Bemühung des Menschenwesens, in einem bestimmten geschichtlichen Augenblick der eigenen Existenz jetzt und hier einen Sinn zu geben, die Wege des eigenen menschlichen Geschehens denkend zu erhellen und ihm seine humanen Koordinaten abzustecken, innerhalb derer – trotz allen in Wirklichkeit bestehenden Unzulänglichkeiten des Lebens – ein sinnvolles Menschendasein überhaupt möglich wäre. Was in einem jeden solchen menschlichen Bemühen, das nach der Festlegung seiner eigenen humanen Voraussetzung trachtet, dann dabei notwendig und unumgänglich ist, ist vor allem die Grundlegung und Fixierung eines fundamentalen oder obersten ethischen Prinzips. Ohne diese humane Voraussetzung würde sich der Einzelne nicht nur in ein sinnloses und zielloses Vakuum versetzt fühlen, sondern sich auch faktisch darin befinden, aus dem um jeden Preis herauszugelangen wäre. Aus diesem Wollen entspringt dann das Bestreben und das Ringen um die Gestaltung einer Ethik, die durch ihre Mittel den Bestand und die Sinnträchtigkeit eines eminent menschlichen Bereiches gewährleisten und rechtfertigen würde, in dem sich dann trotzdem und noch immer menschlich leben ließe. Eine jede Ethik fragt daher und muß sich nach diesem ihren höchsten Prinzip fragen, sie muß es herausfinden, suchen, feststellen, bestimmen. Und wenn sie es findet und feststellt, ist alles andere, also die Durchführung und Begründung bzw. die begründete Abrundung und Systematisierung einer Morallehre mehr oder minder Sache der gedanklichen Folgerichtigkeit, der Tiefgründigkeit, des Scharfsinns, der Klarheit in der Darbietung und des überzeugenden Argumentierens, also, allgemein gefaßt, das Werk einer Theorie, einer theoretischen Betrachtung und Ausführung.

Das, worauf wir hier vor allem hinweisen möchten, ist dies, daß gerade dieses und ein so geartetes oberstes Prinzip, das einer jeden Ethik, einem jeden ethischen System zugrunde liegt, *das Wesen einer bestimmten ethischen Konzeption ausmacht*. Oder, einfacher gesagt, *was* eine Ethik will und *wonach* sie trachtet, oder *was* oder *wie* gewollt werden soll, ist bereits in ihrem allgemeinen, grundlegenden, höchsten oder obersten Prinzip enthalten. Während jedoch dieses und ein solches besonderes Prinzip das *innere Wesen* eines in einem be-

stimmten ethischen System realisierten und in der ethischen Theorie abgeleiteten moralischen Wollens ist, ist es *nicht zugleich auch das Wesen des ethischen Phänomens selbst.*

Wenn man nun diesen *ersten wesentlichen Unterschied* zwischen dem Wesen (also dem obersten Prinzip) eines bestimmten ethischen Systems und dem Wesen des ethischen Phänomens als solchen nicht erkennen würde, und dies hat schon beim Herantreten an dieses Phänomen zu erfolgen, und wenn man diese beiden unterschiedlichen Wesenhaftigkeiten, das heißt zwei im Grunde verschiedene Positionen identifiziert oder beständig miteinander verwechselt, dann erhält man unter der Voraussetzung ihrer Identifizierung im besten Falle als Ergebnis die eigene ethische Lehre, der das übernommene und durch die eigene Theorie abermals begründete oberste ethische Prinzip zugrunde liegen wird. Das wäre also eine neue oder andere ethische Konzeption. Unter der Voraussetzung aber einer nichtreflektierten, das heißt philosophisch nicht zu Ende gedachten Verwechslung und gegenseitigen theoretischen Vermengung des Wesens des ethischen Systems und des Wesens des ethischen Phänomens wird man sich in einer inneren Widersprüchlichkeit verfangen, die am allgemeinsten dadurch gekennzeichnet ist, daß das ethische Postulat, das seiner Natur nach erst die Festsetzung von Art und Weise oder Zweck einer möglichen Tätigkeit verlangt, der Behandlung von etwas bereits Gegebenem, von einer moralischen Tatsache, unterliegt, also von etwas, was a priori theoretisch bestimmbar ist. Das Ergebnis entspräche also dem unter der Voraussetzung einer Ethik als Wissenschaft Angeführten.

Um dies noch mehr klarzustellen, soll hier gleich auch auf einen *anderen wesentlichen Unterschied* hingewiesen werden, der implizite und fast immer in der Grundlage eines bestimmten ethischen Systems enthalten ist und auf seine Weise den grundlegenden Widerspruch einer jeden ethischen Lehre ausmacht. Es handelt sich nämlich um den Charakter des allgemeinen oder obersten Prinzips der Ethik selbst. Der besseren Verständlichkeit wegen sollen gleich einige möglichen ethischen Allgemeinprinzipien angeführt werden, auf Grund derer eine ethische Theorie oder ein System der Ethik aufgebaut und gestaltet wird. Das kann folgendes sein: Gott oder das höchste Wesen, die Idee des Guten, das höchste Gut oder die Güte, die Gerechtigkeit, ferner die Glückseligkeit (eudaimonia), der allgemeine Weltgeist, das tugendsame Leben oder die Tugend selbst, die Ungetrübtheit der Seele, die Vollkommenheit, das allgemeine Wohlergehen oder das des Einzelnen, die Nützlichkeit, der kategorische Imperativ, die Pflicht, die Gleichheit, die Solidarität, die gegenseitige Hilfeleistung, die Werte usw., usf.

Wenn man nun alle diese angeführten möglichen Allgemeinprinzipien, die den einzelnen ethischen Konzeptionen oder Lehren zugrunde liegen, einer etwas näheren Betrachtung unterzieht, gelangt man zu einer auf den ersten Blick hin überraschenden Einsicht und notwendigen Schlußfolgerung, die da lautet:

Kein einziges von diesen höchsten, obersten oder allgemeinsten ethischen Prinzipien, die, wie wir gesehen haben, das Wesen einer bestimmten ethischen Sonderlehre ausmachen, *ist seinem Wesen nach*

selbst von theoretischer Natur, bzw. kein einziges von ihnen ist theoretisch strukturiert. Um hier nicht gleich auf die ganze Breite und den Sinn dieser These einzugehen, was ohnehin unsere weiteren Ausführungen erhellen werden, genügt es, zum Verständnis dieses Begriffes des »Theoretischen« nur anzuführen, daß sich keines der angeführten Prinzipien, erstens, *inhaltlich bestimmen*, zweitens, *beweisen* läßt, und dies ist gerade die Grundforderung und Voraussetzung einer jeden Theorie bzw. eines theoretischen Mediums als solchen. Ob Gott existiert und was er ist, ob das höchste Gut existiert und was es ist, was die Glückseligkeit, das Wohlergehen, die Nützlichkeit, die Werte usw. sind, alles dies läßt sich weder inhaltlich bestimmen noch theoretisch beweisen, noch auf diesem selben Wege begründen. Deshalb sind alle Allgemeinprinzipien der ethischen Lehre *atheoretische oder aussertheoretische Allgemein Voraussetzungen*, deren Wesen darin liegt, daß sie lediglich als solche angenommen oder abgelehnt werden können, weil sich ihre eigene Grundlegung *außerhalb des Bereichs der theoretischen Begründung, Bestimmung und Beweisführung* befindet.

Um nicht den Anschein bloßer Behauptungen zu erwecken und andererseits dem möglichen Einwand zu begegnen, daß sich diese Thesen nicht auf die ethische Lehre selbst oder den ethischen Bereich überhaupt beziehen oder beziehen müssen, wollen wir uns ansehen, wie dieselbe These lautet, wenn sie auf Grund der eigenen ethischen Erfahrung ausgeschrieben, ausgeführt, formuliert und erlebt wird und wenn sie gleichsam von »innen« heraus, aus der ethischen Materie und ihrer theoretischen Gestaltung hervorgeht. Mögen uns dazu die Meinungen dreier wirklich kompetenter ethischer Denker aus drei ganz verschiedenen und voneinander entfernten geschichtlichen Zeiträumen dienen, damit sich auch von dieser Seite her die Einsicht ergibt, daß es sich nicht um augenblickliche, äußerliche oder zufällige Schwierigkeiten eines besonderen ethischen Systems handelt, sondern um eine wesentliche und permanente Grenze und Widersprüchlichkeit der *theoretischen Grundlegung* der Ethik als solcher. Diese Denker sind: Aristoteles, Kant und Nicolai Hartmann.

Über das angeführte Problem sagt Aristoteles in der *Nikomachischen Ethik* folgendes:

»*Wissenschaftliche Erkenntnis*, sahen wir, ist gedankliche Auffassung des Allgemeinen und des Notwendigen. Für alles nun was Gegenstand eines Beweises ist, und mithin für alle Wissenschaft, gibt es Prinzipien, aus denen es stammt; denn Wissenschaft stützt sich auf Gründe. Der letzte Grund für das, was Objekt der Wissenschaft ist, kann also weder der Wissenschaft selber noch der Kunstfertigkeit noch der praktischen Einsicht zugehören. Denn was Objekt der Wissenschaft ist, das muß sich beweisen lassen; die beiden anderen aber haben es mit dem zu tun, was sich auch anders verhalten kann. Aber auch in der idealen Geisteskultur haben jene letzten Gründe nicht ihren Platz. Denn es bezeichnet gerade den hochgebildeten Mann, daß es so manches gibt, wofür er imstande ist einen Beweis zu führen.«³

³ Ebenda, VI, 6, S. 126.

Soweit Aristoteles. Und nun hören wir uns Kant an, der, indem er die implizite in der Grundlage seiner Ethik enthaltene Frage aufwirft, das heißt, *wie der kategorische Imperativ möglich ist*, also das Grundprinzip seiner Moraltheorie, und daraus antwortet, daß jener nur unter der Voraussetzung der Idee der Freiheit möglich sei, schreibt:

»Die Frage also: wie ein kategorischer Imperativ möglich sei, kann zwar so weit beantwortet werden, als man die einzige Voraussetzung angeben kann, unter der er allein möglich ist, nämlich die Idee der Freiheit, imgleichen als man die Notwendigkeit dieser Voraussetzung einsehen kann, welches zum *praktischen Gebrauche* der Vernunft, d. i. Überzeugung von der *Gültigkeit dieses Imperativs*, mithin auch des sittlichen Gesetzes hinreichend ist, *aber wie diese Voraussetzung selbst möglich sei, läßt sich durch keine menschliche Vernunft jemals einsehen.*«⁴

An derselben Stelle sagt Kant auch folgendes:

»Wie nun aber reine Vernunft, ohne andere Triebfedern, die irgend woher sonst genommen sein mögen, für sich selbst praktisch sein, d. i. wie das bloße *Prinzip der Allgemeingültigkeit aller ihrer Maximen als Gesetze*, (welches freilich die Form einer reinen praktischen Vernunft sein würde), ohne alle Materie (Gegenstand) des Willens, woran man zum voraus irgendein Interesse nehmen dürfe, für sich selbst eine Triebfeder abgeben und ein Interesse, welches rein *moralisch* heißen würde, bewirken oder mit anderen Worten: *wie reine Vernunft praktisch sein könne, das zu erklären, dazu ist alle menschliche Vernunft gänzlich unvernünftig, und alle Mühe und Arbeit, hievon Erklärung zu suchen, ist verloren.*«⁵

Zuletzt sei noch Hartmann angeführt, der in seiner umfangreichen *Ethik* nach einer ausführlichen Behandlung derselben Frage, das heißt der inhaltlichen Bestimmung des Begriffs des Guten, das für ihn der höchste ethische Wert ist, sagt:

»Gerade hier, im inhaltlichen Zentrum der Ethik, versagen alle Methoden. Es bestätigt sich, was in anderen Zusammenhänge bereits klar wurde: *wir wissen noch nicht, was das Gute ist*. Weder die positive Moral weiß es, noch die philosophische Ethik. Man muß erst danach suchen. Ja, man muß für dieses Suchen erst noch den Weg finden.«⁶

Was ergibt sich also aus alledem? Aristoteles spricht explizite von der erwähnten These, und da ist jeder Kommentar überflüssig. Wenn Kant dagegen einsieht, daß alle seine Mittel zur theoretischen Grundlegung des kategorischen Imperativs als des ethischen Grundprinzips nicht ausreichen, dann spricht er, unter Verwendung der Idee der Freiheit, die bekanntlich nicht das konstitutive Prinzip der Erkenntnis sondern das regulative Prinzip des Handelns ist, lediglich vom Hinreichen dieses Prinzips für den »praktischen Gebrauch« und bleibt bei der bloßen *Überzeugung* von dessen Gültigkeit stehen, aber seine Voraussetzung selbst ist theoretisch und erkenntnismäßig unfaßbar.

⁴ Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Immanuel Kants Werke Bd. IV, Bruno Cassirer, Berlin 1913, S. 321.

⁵ Ebenda, S. 321 f.

⁶ Nicolai Hartmann, *Ethik*, Walter de Gruyter & Co., Berlin und Leipzig 1926, S. 340 f.

Mithin bleibt die Grundfrage, wie das Prinzip der Allgemeingültigkeit aller seiner Maximen als Gesetze praktisch, das heißt moralisch wirksam sein kann, oder mit anderen Worten, wie das allgemeine ethische Prinzip die Basis und der Grund des sittlichen Handelns sein kann, bleibt also diese Frage für die theoretische Erörterung offen, und hier ist die Theorie unfähig, eine Antwort zu geben.

Hartmann kann seinerseits wieder nicht die Grundfrage seiner Wertethik beantworten, das heißt: was das Gute als höchster Wert ist, und läßt die Bestimmung des Wertbegriffs ebenso als offene und unbeantwortete ethisch-theoretische Frage zurück, obwohl er ein objektives Reich der Werte an sich feststellt (nach dem Muster der Platonischen Ideen), baut jedoch trotzdem auf dieser unbewiesenen Grundvoraussetzung seine bis zu den geringfügigsten Einzelheiten ausgearbeitete ethische Theorie auf.

In allen drei Fällen haben wir einerseits eine tiefe Einsicht in die Sache selbst vor uns liegen, die bis zu ihren letzten denkerischen Konsequenzen geführt wird, wobei sich allenfalls eine große und offensichtliche denkerische Redlichkeit ausweist, weil die theoretische Wahrheit hier ihre eigenen Grenzen zeigt, andererseits aber ist der Beweis des außertheoretischen Charakters der Grundlagen einer jeden ethischen Theorie, erprobt an der ethischen Materie selbst, vor uns am Werke. Wenn wir aber sagen »der Beweis am Werke«, so ist das freilich kein theoretischer Beweis mehr, sondern nur die wirkliche Wahrheit der theoretischen Grenzen und Unzulänglichkeiten, also eine Einsicht, die aus der durch die Theorie erreichten Grenze und Beschränkung selbst heraus auf einen neuen möglichen Weg der Lösung nicht nur des ethischen Bereichs, sondern auch des ethischen Phänomens als solchen verweist. Hier befinden wir uns an der Grenze, an der sich die ethische theoretisch-kontemplative Praxis in das Medium der wirklich menschlichen Geschichtspraxis verwandelt, die der ersteren, das heißt der ethischen zugrunde liegt und sie ermöglicht. Doch darüber etwas später.

Daß aber eine jede ethische Lehre, um dies zu sein, das heißt um keine bloße Meinung oder kein willkürliches subjektives Wollen zu bleiben, dies sowohl für ihren eigenen Urheber wie für jeden anderen, an den sie sich wendet und an den sie appellieren möchte, theoretisch expliziert, ausgeführt und argumentiert sein muß, um überhaupt auf Begründbarkeit, Überzeugungskraft und allgemeine Akzeptabilität präbendieren zu können, gelangen wir somit zu einem offenbaren Widerspruch in ihr selbst, wenn sie es unternimmt, sich auf Grund ihres atheoretischen oder außertheoretischen Allgemeinprinzips theoretisch zu konstituieren.

Diese Widersprüchlichkeit der ethischen Lehre wird jedoch übergangen, um aus ihr herauszukommen, doch erfolgt dies dergestalt, daß die ganze Schwierigkeit umgangen und das ganze *Problem in die theoretische Sphäre* hineinverlegt wird, und mit diesen Mitteln wird dann die Lösung versucht, wodurch die Ethik nur noch tiefer in einen Widerspruch verfällt, der ihr dann ihre eigenen Wurzeln abschneidet. Da, wie wir sahen, das oberste oder allgemeine Prinzip der Ethik für sie als Theorie eine unerklärliche und ungeklärte, man könnte sagen: nicht-ethische Allgemeinvoraussetzung ist, so fragt die ethische Lehre

nicht weiter nach ihr, sondern geht einfach von ihr aus, wodurch sich diese Allgemeinvoraussetzung stillschweigend in eine *theoretische Voraussetzung* verwandelt, das heißt in etwas *in vorhinein Gegebenes*, also in eine bloße theoretische *Tatsache*. Wenn wir daran denken, daß diese Allgemeinvoraussetzung der ethischen Lehre ihr oberstes oder höchstes Prinzip ist, das heißt ihr inneres *Wesen*, dann kommt das darauf hinaus, daß die ethische Lehre ihr eigenes ungeklärtes Wesen als fertige *Tatsache* genommen hat. Sie beginnt so mit einer Widersprüchlichkeit und wird notwendig in der Widersprüchlichkeit auch enden. Und diese gibt sich darin kund, daß das oberste Prinzip einer jeden Ethik primär als das *Sein-Sollende* gedacht und aufgestellt wird, als das durch das Handeln erst zu Erreichende und zu Realisierende, damit das Handeln selbst den Charakter und das Attribut des *moralischen* Handelns erhalte, während im Gegensatz dazu dieser Charakter des ethischen Postulats mit der Notwendigkeit der theoretischen Grundlegung und Einsicht gleichzeitig zur bloßen Gegebenheit und zu etwas Fertigem herabsinkt. Es ergibt sich das paradoxe Resultat, daß die Ethik etwas erst zu Realisierendes postuliert, und dieses Etwas besteht zu gleicher Zeit bereits irgendwo und auf irgendeine Weise als Gegebenes, das heißt als irgendwie bereits Realisiertes (also: Gott besteht, es besteht die Idee des Guten, es besteht ein moralisches Gesetz, es besteht ein Reich der Werte usw.). Wenn zum Beispiel die Idee des Guten bereits an sich besteht, so braucht sie einerseits nicht erst realisiert zu werden, andererseits kann aber dieses ihr Bestehen ebenso ganz irrelevant für die menschliche Tätigkeit sein. Dies hat schon Aristoteles in seiner Kritik der Lehre Platons eingesehen, wenn er schreibt:

»Und ebenso steht es auch mit der Idee des Guten. Denn gesetzt auch, es gäbe ein einheitliches Gutes, was gemeinsam von allem einzelnen Guten ausgesagt würde oder als ein abgesondertes an und für sich existierte, so würde es offenbar kein Gegenstand sein, auf den ein menschliches Handeln gerichtet wäre und den ein Mensch sich aneignen könnte. Was wir aber hier zu ermitteln suchen, ist ja gerade ein solches, was diese Bedingungen erfüllen soll.«⁷

Diesen Bedingungen hat später auch Kant nachgespürt und hat in einer scharfen Kritik der so konzipierten Ethiken, die er *heteronom* nennt, da ihr Grundprinzip des moralischen Handelns schon im voraus durch etwas anderes gegeben und bestimmt ist (wodurch die Freiheit des moralischen Handelns bereits entweder eingeschränkt oder völlig aufgehoben ist), seine *autonome Ethik* begründet, worin das Attribut des Guten nichts anderem als dem Willen selbst zugeschrieben werden kann, der nach seinen eigenen Vernunftgesetzen wirkt.

Damit wurde das ethische Problem in seiner klarsten Formulierung aufgestellt, da in der Kantschen Ethik alle jene Momente zu vollem Ausdruck gelangten die in den bis dahin bestehenden verschiedenartigen ethischen Lehren implizite oder explizite in ihren Grundlagen enthalten sind.

⁷ Aristoteles, ebenda, I, 12, S. 8 f.

Doch ehe wir fortfahren, ist nebenbei zu bemerken, daß wir uns hier auf keine tiefere Analyse und keine kritische Würdigung der inneren Schwierigkeiten und Widersprüche der Kantschen Ethik einlassen wollen, da wir dies an einem anderen Ort bereits ausführlicher versucht haben,⁸ so daß eine Wiederholung desselben überflüssig ist. Deshalb wollen wir bei diesem Problem unter einem Aspekt verweilen, der es uns ermöglicht, durch Bestimmung des Wesens des ethischen Phänomens vor allem *Begriff und Problem der Freiheit* einer Erwägung zu unterziehen, was sich schon bei Aufstellung des ethischen Problems unabweisbar aufdrängt und das konstitutive und wesentliche Moment einer jeden Ethik bzw. die Voraussetzung einer möglichen Fundierung und Gestaltung gleich welcher ethischen Lehre bildet.

4) DIE KANTISCHE KLASSISCHE FORM DER ETHIK – DAS PHILOSOPHISCH-GESCHICHTLICHE KRITERIUM DES ETHISCHEN ALS SOLCHEN

Halten wir uns nun ganz kurz bei den Grundzügen der Kantischen Aufstellung des ethischen Problems auf. Der Bruch, der sich hier im Verhältnis zur Fragestellung vollzieht, wie wir sie in den bis dahin bestehenden ethischen Lehren vorfinden, die man allesamt unter die gemeinsame Bestimmung der Güterethik subsummieren kann, da eine jede von ihnen von der Frage nach dem höchsten Gut ausgeht, dieser Bruch entsteht bei Kant dadurch, daß er das Ganze auf den Menschen und seine Tätigkeit stellt. Dies hat zwar vor ihm bereits Aristoteles getan, wie dies aus dem eben angeführten Zitat gut zu entnehmen ist, aber Aristoteles führte seine These, die er sich durch die Kritik der Platonischen Fragestellung errang, nicht konsequent weiter, sondern ging den Weg einer empirischen Erforschung des höchsten Gutes, das er in der Glückseligkeit (*eudaimonia*) fand, so daß sich in dieser Hinsicht die Kantische Kritik der Ethik des höchsten Gutes nicht nur ebenso, sondern vielleicht gar in erster Linie gerade auf die Aristotelische Ethik bezieht. Das Verdienst Kants liegt nicht nur darin, daß er die Grundlegung der Ethik aus dem Rahmen der sogenannten empirischen Sphäre heraushob, die für ihn bekanntlich nur eine Sphäre der *Legalität* ist, sondern die Bedeutung dieses Umchwungs liegt darin, daß auf Grundlage dieser Voraussetzung in der Geschichte der Philosophie theoretisch zum ersten Male eine wirklich radikale und zugespitzte Stellung der Frage nach der *Freiheit des Menschen* möglich war. Mit seinem Autonomiebegriff, das heißt der Autonomie der Ethik, stellt sich, in einem kritischen Verhältnis zur Ethik des höchsten Gutes, dieses Problem der Freiheit wie folgt:

Wenn man irgend etwas schon in vorhinein das Attribut des Guten oder des höchsten Gutes beilegt, was sich dann freilich auch theoretisch bestimmen läßt, dann ist auch das moralische Handeln des Menschen schon im voraus als solches bestimmt, so daß auch die Prin-

⁸ In: M. Kangrga, »Etički problem u djelu Karla Marxa«, (»Das ethische Problem im Werke von Marx«), Naprijed, Zagreb 1963.

zipien des moralischen Handelns, das heißt die praktische Vernunft selbst, in Abhängigkeit von etwas anderem außerhalb ihr Liegendem, bereits Gegebenem und Bestimmtem, gebracht werden. Demzufolge würde der Mensch, wenn er moralisch handelt, nicht aus sich selbst heraus, sondern von etwas anderem bestimmt handeln, was ein offensichtlicher Gegensatz zur Idee seiner Freiheit wäre. Hier bricht deshalb jede Metaphysik mit ihrer prästabilierten und vorbestimmten Ordnung, die schon an sich eine hinreichende Gewähr für die Tätigkeit als einer menschlichen bzw. für ein moralisches Handeln böte, in sich zusammen. Folglich ist der Mensch, und dies bedeutet für Kant als moralische Persönlichkeit, durch nichts anderes bestimmt als durch sich selbst im Moralgesetz. In diesem Sinne überschreitet, wenn wir in Kantischer Weise sprechen, die reine Selbstbestimmung des Vernunftwillens, und allein dieser ist gut an sich, alle Schranken der empirischen Sphäre, in der, vom praktischen Standpunkt aus betrachtet, nur praktische oder technische Regeln und Vorschriften der bloßen Schicklichkeit, Umsicht und Findigkeit, sowie auch die uns aus der täglichen Lebensweisheit zukommenden Ratschläge, möglich sind, nicht aber auch das *Gesetz des Moralischen* oder die *Moralität*.

Schon aus dieser und einer solchen Fragestellung in der Kantischen Ethik geht eine sehr bedeutsame und fast entscheidende Bestimmung des Menschen hervor, in deren Bahn sich späterhin eine jegliche ernsthaftere philosophische Untersuchung und Bestimmung des menschlichen Wesens vollziehen soll, und diese lautet etwa, wie folgt:

Was der Mensch ist, das hat er erst zu werden.

Dies ist freilich keine Formulierung Kants, da sie von ihm in dieser Gestalt, die auch eine anthropologische Bestimmung des Menschen enthält, nicht formuliert wurde und von seinem Standpunkt aus auch nicht formuliert hätte werden können, doch ist sie in seinem ethischen Rahmen *sinngemäß* durchaus schon vorhanden, da in ihm alle für sie wesentlichen Elemente bereits gegeben sind.

Nach der Kantischen Bestimmung des Menschen. wie diese nämlich aus seiner ganzen Moralphilosophie, also praktischen Philosophie hervorgeht, ist gerade die *Moralität* das Wesen des Menschen. Das bedeutet, daß der Mensch nicht gleich allen anderen Dingen und Wesen dem Kausalitätsgesetz gemäß bestimmt werden kann, das heißt durch Kategorien, die in der theoretischen Vernunft als Erfahrungsgegenstände (und Gegenstände ihrer Erkenntnis) gelten und die Erkenntnis des naturhaften Seins ermöglichen, sondern seine Selbstbestimmung wird durch die Kausalität der Freiheit bestimmt, die nichts anderes ist als das besondere Vermögen oder die Spontaneität, durch eigenen Akt neue, von der Kausalität der Natur völlig unabhängige Ordnung und Kette von Bedingtheiten zu beginnen. Doch vollzieht sich der Akt des freien Ansetzens von etwas Neuem unter der Voraussetzung der *Moralität*, das heißt dem Handeln aus Achtung des Moralgesetzes gemäß, und das bedeutet aus Achtung der reinen Pflicht. Aber das Moralische und die reine Pflicht sind nicht etwas bereits Gegebenes. Sonst würde die Forderung des kategorischen Imperativs selbst (Handle stets so, daß du wollen darfst, daß die *Maxime* deines Handelns zum *Allgemeingesetz* werde) überflüssig und hinfällig sein, da gefordert würde, was bereits ist. Deshalb *sollen* sie erst sein. Dieses

Sollen wird in der Kantischen Ethik in *absoluten Gegensatz* zu dem bereits Seienden gestellt. Folglich soll der Mensch, da er mit einem seinem Teil Angehöriger des Naturreichs und dessen Kausalitätsgesetz und nur als solcher bereits gegeben ist (und schon in Übereinstimmung mit seiner Maxime, die sein subjektives Prinzip der faktischen Tätigkeit ist, handelt) und sich mit seinem triebhaften Naturmoment völlig in die empirische Sphäre einfügt, die ihn immer noch nicht als Menschen, das heißt als ein moralisches Wesen bestimmt, soll er also als Menschenwesen erst sein. Dieses Sollen ist nur dem kategorischen Imperativ unterworfen, der ihm als Menschen, bzw. als beschränktem, aber vernünftigen Wesen, aufgibt, anbefiehlt, als Mensch zu handeln, das heißt also aus Achtung des Moralgesetzes, das seine einzige Bestimmung bzw. seine eigene Selbstbestimmung als Persönlichkeit ist. Folglich ist der Mensch erst dasjenige, was er nach seiner eigenen Selbstbestimmung des reinen Vernunftwillens sein soll, aber noch nicht ist. Denn das was erst sein soll, ist noch nicht, so daß auch Mensch sein oder frei sein oder moralisch sein oder eine moralische Person sein oder Persönlichkeit sein oder moralisch tätig sein (was hier alles identische Ausdrücke sind) für Kant *nur ein Postulat der praktischen Vernunft und nicht die existierende Wirklichkeit oder bereits eine Realität* ist.

Erst hier und darin liegt das geradezu klassisch ausgedrückte Wesen des Moralischen, das heißt das Wesen des ethischen *Phänomens*. Es besteht in dem *absoluten Gegensatz zwischen dem Sein und dem Sollen*.

Wenn wir uns hier nebenbei des Marxschen methodischen Gedankens entsinnen, zu dem er im Verlaufe der Untersuchung darüber gelangte, daß »die Anatomie des Menschen ein Schlüssel zum Studium der Anatomie des Affen« sei, womit er feststellen wollte, daß erst die höheren und ausgeprägteren Gestaltungen und Erscheinungen eine klarere Einsicht und Detung der im Prozeß einer bestimmten Entwicklung vorhergehenden und niedereren gestatten, so können wir uns hier in demselben oder einem zumindest ähnlichen Sinne unter Zuhilfenahme der Kantischen klassischen und bis zu ihren letzten Konsequenzen geführten ethischen Position der Bestimmung des Wesens einer jeden ethischen Lehre annähern. Dasselbe geschieht bei Marxens Studium des Warencharakters, wo die Ware im kapitalistischen Gesellschaftssystem ihre höchstentwickelte und gleichzeitig auch widersprüchlichste Form annimmt, die erst dann in ihren primitiven Ansätzen ins Auge gefaßt und in ihrer noch nicht hinreichend ausgeprägten Gestalt als faktisch vorhanden verfolgt werden kann.

In diesem Sinne wagen wir es im Hinblick auf das Wesen des Ethischen zu behaupten, daß erst mit Hilfe der Ethik Kants eine jede ethische Konzeption von den ersten Anfängen in der Entwicklung des ethischen Gedankens bis ins Letzte erfaßt werden kann. Wenn wir also, um es so auszudrücken, mit den wesentlichen Voraussetzungen der Kantischen Ethik philosophisch fertig werden, erst dann vermögen wir den rechten Sinn und die grundlegenden inneren Widersprüche nicht nur einer jeden ethischen Theorie, sondern selbst der ethischen Fragestellung als solcher genau abzusehen.

Es ist durchaus verständlich, daß sich dieses in der Kantischen Ethik bis zu den letzten Konsequenzen ausgeprägte und geführte Wesen des ethischen Phänomens in dieser Form nicht schon in allen bis dahin gemachten ethischen Versuchen befindet, ja nicht einmal in sehr systematisch aufgebauten ethischen Lehren, wie es beispielsweise die Ethik des Aristoteles ist. Aber darum handelt es sich ja gerade. In allen bis dahin bestehenden ethischen Konzeptionen oder moralischen Willensanstrengungen überhaupt wird dieses Wesen oft entweder durch andere nichtethische Momente verdeckt oder aber in eine theoretisch-philosophische Betrachtung verflochten, welcher schon die ontologische Allgemeinvoraussetzung, aus der heraus sich ein ethisches Wollen herausgestalten möchte, den Horizont der bloßen Möglichkeit einer Fragestellung als ethischer Fragestellung einfach verwischt, wie dies bei Spinoza der Fall ist, oder das eminent Ethische wird wiederum in faktische Bestimmungen natürlicher Eigenschaften, Faktoren und Anlagen hineinverlegt, in der Form von bestehenden oder unmittelbar gegebenen Neigungen, Sinnesarten, Gefühlen oder Empfindungen gefaßt, wie dies in den Lehren der schottisch-englischen Moralphilosophen Shaftesbury, Hutcheson, Home, Hume, Smith u. a. geschieht, und dergleichen. Aber in ihnen allen ist nicht nur anwesend, sondern liegt zugrunde jenes Sollen, das, mit dem bereits Gegebenen unzufrieden, einerseits implizite auf eine Negation des Bestehenden und Gegebenen gerichtet ist, andererseits sich aber in dem Bemühen ausprägt, eine andere mögliche Form der menschlichen Existenz, der nachzustreben und die zu realisieren ist, zu erreichen, zu erringen, zu erhellen oder zu finden, was in bestimmten ethischen Idealen und Normen seinen Ausdruck bekommt. Denn eine ethische Lehre, ja selbst eine gewöhnliche moralische Alltagsforderung, die davon ausginge und meinte, daß das, was ist, bereits gut oder im allgemeinsten Sinne moralisch sei, stünde in einem solchen Widerspruch zu sich selbst, daß sie sich im gleichen Augenblick selbst aufhöbe, da dies im ethischen Rahmen und Sinn ihre absurdeste mögliche, oder besser gesagt, ganz unmögliche Voraussetzung wäre.

Daß sich indes dieser wesentliche Gegensatz zwischen dem Sein und dem Sollen, auf dem sich das Ethische als solches konstituiert, nicht in allen ethischen Lehren in seiner *absoluten* Form manifestiert wie in der Kantischen Ethik, das ist ebenso richtig und geht aus dem eben Gesagten hervor. Ein Beispiel dafür ist auch die Ethik des Aristoteles, worin das ethische Postulat nachträglich einer realistischen Fragestellung zuliebe in die empirische Sphäre hineinverlegt wird. Nur ist dieser Realismus bei seinem Vorteil zugleich auch ein Nachteil – gerade vom ethischen Standpunkt aus.

Da sich aber dieses Wesen des Ethischen, durch die Ethik Kants einmal ergründet, zugleich als methodischer Wegweiser bei der Herausfindung des rechten Sinnes und Geistes einer ethischen oder moralischen Einstellung erweist, wollen wir versuchen, dies an einem Beispiel aus der Geschichte der Ethik aufzuzeigen.

Wenn man nämlich das Erwachen des ethischen Gedankens bei den einzelnen Denkern, die sich mit dem beschäftigten, was man das Moralproblem nennen könnte, historisch verfolgt, so wird man einer großen Menge und Buntheit der verschiedenartigsten Thesen, Auf-

fassungen und Begründungen in der Einsichtigwerdung und Grundlegung des Moralischen begegnen, was uns, wenn wir sie so nehmen, wie sie sich darbieten, gerade wegen ihrer widersprüchlichen Formen in großem Maße oder gar voöllig unklar bleibt, da wir aus ihnen selbst heraus kaum ihren rechten oder wesentlichen Sinn entdecken werden. Denn gerade unter dem *ethischen* Aspekt ist, zum Beispiel, die in der vorsokratischen Zeit der Entwicklung des griechischen philosophischen Denkens geborene Auffassung, die sehr verbreitet war und auf verschiedenste Weise argumentiert wurde, nicht von selbst verständlich, daß gerade die triebhafte Natur des einzelnen nicht nur der Maßstab, sondern auch die höchste Norm des moralischen Handelns sei und daher die Dignität eines Natur-, also hier des Moralgesetzes erhält. Wenn diesem noch die aus dieser Auffassung hervorgegangene Konsequenz hinzugefügt wird, daß derjenige Mensch gerade frei ist, der seine Triebe, Leidenschaften, Begierden und Gelüste nicht zügelt, und man dieses Moment sogar als Norm des moralischen Handelns postuliert, so wird man sehr leicht die Orientierung verlieren. Noch unsicherer wird man, wenn man sieht, daß eine solche Auffassung explizite gerade gegen die Sittlichkeit selbst gerichtet ist, also gegen eine bestimmte Moralität, die hier kritisch das Attribut bloßer Konventionalität, also der Bedingtheit und Relativität, erhält. Denn hier wird etwas schon auf den ersten Blick hin Nichtethisches gegen das Ethische ausgespielt.

Man wird sich hier nicht gleich bei der Bemühung zurechtfinden, den eigentlichen Sinn einer solchen Haltung zu erfassen, die uns sogar daran zweifeln lassen kann, ob sie überhaupt in den Bereich des Ethischen gehört oder aber als außerethisches Moment auf die Zerstörung des Ethischen ausgeht, wenn man nicht irgendwie sehen würde, worin das Wesen des ethischen Phänomens liegt oder zu liegen hätte. Dieses aber besteht in seinem allgemeinsten Aspekt, wie wir gesehen haben, in dem Sollen, das sowohl durch seine Gestalt wie durch seinen Sinn, also durch seine wesentliche innere Struktur, in einen reinen Gegensatz zu dem Seienden gestellt ist. Es geht also seiner Grundlegung gemäß auf die absolute Negation des Bestehenden aus und hier liegt seine einzige und grundlegende Ausrichtung.

Wenn wir also in dem angeführten Fall der vorsokratischen Auffassung der Moralität einsehen, indem wir dem Wesen des ethischen Phänomens nachgehen, daß es sich hier nicht um die Negation der Moralität handelt, was eine allzu offensichtliche Widersprüchlichkeit selbst für ihre Vertreter sein würde, sondern um einen bereits bestehenden, durch Religion, Tradition, Brauchtum, positive Gesetze, Staatsform, Lebensweisen usw. gefestigten und geheiligten *Zustand*, der als etwas auftritt, dem der Einzelne zu folgen, sich ihm zu unterwerfen, nach ihm zu leben und zu handeln etc. hat, und in dieser Form derselbe bestehende Zustand gleichzeitig den Charakter und die Würde einer *bestimmten Moralität* annimmt, dann wird klar, daß die Berufung auf den Trieb der *eigenen* Natur als auf das einzige, geradezu *moralische* Gesetz die Forderung nach der Befreiung des Einzelnen von den Fesseln und der Ausgefahrenheit des Bestehenden in sich schließt. Dadurch wird gerade das Triebhafte, was hier das Einzelmenschliche, das durch nichts als durch sein eige-

nes Gesetz Gebundene und Geleitete, also die freie Entscheidung bedeutet, zum Träger und zur Grundlage einer echten Moralität, also zu einem anderen und anders Sein-Sollenden, in dem die moralische Forderung nach einer Negation des Gegebenen impliziert ist.

So wird offenbar, wie auch ein auf den ersten Blick hin nichtethisches Element seiner wesentlichen Struktur nach, nachdem es in die Sphäre des Ethischen hineinverlegt ist, zum Allgemeinprinzip oder der Grundvoraussetzung einer neuen Moralität oder einer ethischen Lehre wird oder werden kann, die sich dann in der Durchführung und durch hinreichende Begründung in eine Moralthorie oder ein ethisches System verwandelt.

Auf eine ähnliche Weise könnten wir in Ansehung der Kantischen konsequentesten und daher klassischen Aufstellung des ethischen Problems zeigen, wie dieses bis ins Letzte geklärte Wesen des ethischen Phänomens als Kriterium bei der Untersuchung im Bereich der Ethik nicht nur nach hinten, wie in dem angeführten Beispiel, dienen kann, sondern auch nach vorn, das heißt zum Verständnis aller postkantischen ethischen Theorien. Wir können freilich jetzt und hier nicht auf dieses Problem eingehen (von dem wir an anderer Stelle geschrieben haben), denn es erfordert eine ausführliche und systematisch kritische Betrachtung der postkantischen Ethik bis herauf in unsere Tage. Doch was hier vorläufig in Form einer noch unausgeführten Behauptung gesagt werden kann, ist die These, die da lauten würde:

Geschichtlich und philosophisch betrachtet, ist nach Kant keine wie auch immer geartete Ethik als Ethik mehr möglich.

Diese These bezieht sich allerdings ebenso auch auf eine mögliche marxistische Ethik, bzw. auf sie in erster Linie und im größten Maße. Wir werden bei der Betrachtung des Freiheitsproblems, wie es im ethischen Rahmen gestellt wird, wenigstens indirekt auf diesem ethischen Grundbegriff die Richtigkeit der angeführten These aufweisen, aber in Anbetracht einer so radikalen Behauptung sind dennoch ein paar Worte der Erklärung notwendig, damit man begreift, was darunter verstanden wird.

Wenn wir sagen, daß nach Kant keine irgendwie geartete Ethik mehr möglich ist, was mit unserer Auffassung des Problems übereinstimmt, daß in der Kantischen Ethik das Wesen selbst des ethischen Phänomens zum vollen und letztthinigen Ausdruck gekommen ist, so ist damit natürlich nicht gemeint, daß es in der postkantischen Periode der Geschichte der Philosophie keinerlei Ethiken gab oder daß sich kein Denker fand, der sich mit der ethischen Problematik beschäftigte, da dies offenbar den historischen Tatsachen widersprechen würde. Im Gegenteil, es gab der Ethiken, ethischen Lehren, Theorien und Systeme mehr als in der gesamten präkantischen Periode der Entwicklung der Philosophie zusammen. Doch lag dies alles unter dem Niveau der Kantischen sowohl geschichtlichen wie philosophischen und ethischen *Fragestellung und Betrachtungsweise* einerseits wie auch seiner radikal-konsequenten *Lösung derselben Frage* auf der Linie und innerhalb des Horizonts, wir betonen: gerade *der Ethik selbst* andererseits. Deshalb kann nach Kant die Ethik, das heißt ausschließlich die ethische Dimension der Stellung und Lösung der ethischen Frage selbst – um klarer zu sein, die Frage nach dem Menschen,

nach seiner Autonomie und menschlichen Tätigkeit, Praxis und Freiheit –, nur noch *aufgehoben und verwunden* werden, und zwar auf einer anderen, nicht mehr ausschließlich ethischen Linie im Sinne einer Berichtigung ihrer scheinbaren und angeblichen Mängel und Fehler oder ihrer Vervollständigung (zum Beispiel durch sogenannte materiale Werte, wozu sogar einige Marxisten neigen). Wenn wir sagen »auf einer anderen Linie«, so meinen wir hier gerade auf der Linie Hegels, der die Ethik Kants (und somit auch Fichtes), oder besser, die Voraussetzungen seiner Ethik als erster und einziger philosophisch wirklich aufgehoben hat, indem er *den Weg, die Art und Weise und die Möglichkeit* ihrer Lösung aufzeigte, was dann durch die Marxsche Philosophie auch tatsächlich möglich wurde.

In diesem Sinne ist jede weitere Fortsetzung und Stellung der ethischen Frage in den Bahnen und im Rahmen einer eigenen ethischen Weltanschauung im besten Falle ein Sich-Bewegen unter der Voraussetzung der Kantischen ethischen Theorie, das heißt ein widersprüchliches Sich-Bewegen innerhalb eines geschlossenen theoretischen Horizontes. Denn gerade was das Ethische betrifft, ist in diesem Bereich nach Kant *nichts Wesentlich Neues* gesagt worden noch konnte es gesagt werden. All das Allerpositivste, was hier untersucht und festgestellt wurde –, und oft ist dies mit viel Verstandnis für den ethischen Stoff und mit dem aufrichtig menschlichen und philosophischen Anliegen, aus den Widersprüchen des ethischen Mediums herauszufinden, durchgeführt worden (wie es bei Scheler der Fall ist) – alle diese so minutiös durchgeführten Analysen des sogenannten Wertebereichs im ethischen Gebiet sind lediglich *Ausarbeitungen* des Kantischen Koordinatensystems. Wenn aber eine, häufig sogar sehr scharfe, Kritik an den sogenannten Mängeln oder Schranken der Kantischen Ethik geübt wird, stets jedoch zum Zwecke ihrer Verbesserung oder der Schaffung einer neuen, zugleich in die ethische Sphäre eingeschlossenen, so daß es sich um eine *ethische Kritik der Ethik* handelt, so trifft sie vor allem keinesfalls Kant selbst und ist ferner durchaus weder ein Ausbruch aus der Ethik Kants noch aus dem ethischen Horizont überhaupt.

Deshalb kann noch folgendes gesagt werden: Wenn es uns gelingt, die grundlegenden philosophischen, aber nicht nur die philosophischen, sondern auch die geschichtlichen gedanklichen und praktischen Voraussetzungen der Kantischen ethischen Theorie kritisch zu bewältigen, dann ergibt sich schon allein dadurch für uns die Möglichkeit, auch alle Lösungen der postkantischen ethischen Lehre bis zur Gegenwart kritisch zu bewältigen. Daß dies keine leichte und einfache Aufgabe ist, läßt sich am besten an sämtlichen postkantischen ethischen Versuchen erkennen, die sich dessen immer noch nicht bewußt sind noch bewußt sein können, daß sich rein theoretisch, also nur auf theoretische Weise und mit theoretischen Mitteln, die – ganz generell gesagt – Fragen der menschlichen Praxis nicht einmal stellen (wie wir in bezug auf die Frage und den Charakter des obersten oder allgemeinsten ethischen Prinzips bereits gesehen haben), geschweige denn lösen lassen, worauf die Ethik als sogenannte praktische Philosophie oder Theorie (was schon in seiner Bezeichnung widersprüchlich ist) schon immer notwendigerweise prätendierte.

Wie aber diese Fragen lösen, wenn für die Ethik selbst der *Freiheitsbegriff* permanent völlig ungeklärt bleibt, ein Begriff, ohne den sie als Ethik weder aufgestellt noch konstituiert werden kann, den sie aber in ihren eigenen Grundlagen voraussetzt und enthält?

5) DAS FREIHEITSPROBLEM UNTER DEM ETHISCHEN ASPEKT

Unterziehen wir also diese Grundfrage jeder Ethik einer Betrachtung. Das Freiheitsproblem, wie es sich notwendig schon bei der Grundlegung einer ethischen Lehre, also innerhalb der ethischen Sphäre, aufdrängt, stellt sich in seiner allgemeinsten Form, sei es implizite, sei es explizite, auf folgende Weise:

Ausgangspunkt ist hier stets ein bestimmter bestehender Zustand in dem der Mensch lebt. Er braucht nicht nur die Tätigkeit des Menschen zu umfassen, obwohl diese, wie wir sehen werden, der ganzen Betrachtung, ob wir uns dessen bewußt sind oder nicht, faktisch zugrunde liegt. Deshalb kann das sein: die universelle Weltordnung und die darin oder außerhalb ihrer existierenden Götter, die Natur selbst, die Religion und die religiösen Vorstellungen und Kulte, die Sitten, die Tradition, die Verbote, die Familienverhältnisse, die Staatsformen, die gesellschaftlichen Einrichtungen, die sozialen und menschlichen Verhältnisse, die positiven Gesetze, die Natur des Menschen und sein Wollen usw., mit einem Worte *alles, was ist*. Indes ist der primäre ethische oder moralische Bezug zum Seienden *auf keinen Fall theoretisch*, bezw., das Ethische als solches konstituiert sich nicht in einer erkenntnismäßigen Einstellung dem Bestehenden gegenüber, wie dies, wie wir sahen, bereits Aristoteles genau erkannt und formuliert hat. Damit das Bestehende den Charakter einer *moralischen* Tatsache erhält, genügt ihm keine rein theoretische Qualifikation, die am allgemeinsten in dem Urteil: Das ist so! zusammengefaßt werden könnte, da in diesem Urteil dieselbe moralische Tatsache noch gar nicht enthalten und erfaßt wäre. Ein rein erkenntnismäßiges oder theoretisches Urteil (freilich unter der Voraussetzung, daß ein solches überhaupt möglich ist!) wäre ganz neutral in bezug auf die moralische Tatsache, die in dieser Form für es gar nicht besteht. Lassen wir beiseite, daß andererseits ein solches vorausgesetztes rein erkenntnismäßiges oder theoretisches, von seiner praktisch-interesshaften Bedingtheit und Bezüglichkeit völlig getrenntes Urteil faktisch nicht besteht und niemals bestanden hat, obwohl sowohl die alten wie die modernen Positivisten das Gegenteil voraussetzen und behaupten. Faktisch ist für ein solches Urteil auch diese moralische Tatsache ihrem Wesen nach relevant, nur auf eine andere Weise, wovon noch die Rede sein soll.

Damit also das Bestehende den Charakter einer moralischen Tatsache erhalte, ist es notwendig, daß es *unmittelbar* in die ethische bzw. moralische Sphäre hineinverlegt wird, die nicht bei jenem »das ist so« beginnt, sondern es unmittelbar durch eine *Entscheidung und eine ihm gegenüber erhobene Forderung* moralisch qualifiziert, so daß sich ein solcher Bezug zum Bestehenden nun in Form einer bestimmten Stel-

lungnahme gestalten würde, der da lauten könnte: Das soll oder darf nicht so sein! Daraus folgert sofort auch ein anderes, das heißt: Es soll anders sein!

Schon in dieser und einer solchen einfachsten Form ist nicht nur die gesamte ethische Problematik enthalten, sondern es ist in ihr auch die Frage nach der Freiheit unmittelbar eingeschlossen. Wenn nämlich das Sollen einerseits und das Anderswerden andererseits irgendeinen Sinn enthalten oder ihn enthalten sollen, dann ist ihre innerste Beziehung nur durch eines gegeben, nämlich durch das Sein-Können. Sonst bricht die ganze Position als in sich sinnlos, also auch unhaltbar zusammen. Das Sollen und das Anderswerden beruhen, demnach, bereits auf der Voraussetzung der Möglichkeit, bzw. das *Sinnvolle* ihrer Verbundenheit konstituiert sich auf Grund ihrer Möglichkeit. Damit ist, um gleich darauf hinzuweisen, weil auf dieses entscheidende Moment noch zurückzukommen sein wird, auch gesagt, daß *Sinnhaltigkeit und Möglichkeit innerlich am unmittelbarsten miteinander verknüpft sind.*

Da aber beide Momente, das Sollen und das Anderswerden, gerade als mögliche, miteinander sinnvoll verbunden sind, so ist in dem Sollen jetzt bereits auch das Anderswerden enthalten. Denn, wenn etwas Sein-Sollendes auch sein kann, dann ist darin impliziert, daß es auch anders sein kann, so daß diese *Forderung*, aus der folgt, daß etwas sein soll, sich ihrem Sinne nach auf der Voraussetzung der Möglichkeit gründet. Dadurch findet der Begriff des Möglichen Eingang in die Grundlagen der ethischen Sphäre und ist ihre wesentliche Voraussetzung. *Wenn also etwas sein soll, so soll es zugleich auch möglich sein. Daraus folgt, daß es auch anders, als es ist, möglich sein soll.*

Auf diesen Charakter oder diese Natur des Ethischen hat, wenn wir uns des Erwähnten entsinnen, auch Aristoteles hingewiesen, wenn er, von der praktischen Weisheit (oder von dem moralischen Handeln) sprechend, sagt, daß sie sich an den Dingen bewährt, »die auch anders sein können.« Von der anderen Seite folgt daraus, und eben dies betont Aristoteles an anderer Stelle, daß etwas solches, das notwendig ist oder geschieht, oder aber sich der Natur gemäß vollzieht, hat seinen Grund und sein Prinzip in sich selbst und kann zugleich nicht anders sein, als es ist. Was so ist, wie es ist, besteht und wird bestimmt durch etwas anderes in der endlosen Kausalreihe der Naturbestimmtheit und-bedingtheit. Wenn also etwas auch anders sein kann, als es bereits ist, so kann es dies *nur durch sich selbst* sein. Was aber durch sich selbst sein oder anfangen kann, ist nicht mehr notwendig, sondern *frei*. Demnach ist *die Möglichkeit Voraussetzung der Freiheit.*

Deshalb wird durch dieses wesentliche Moment des Sollens, das die ethische Sphäre und das ethische Phänomen und damit eine jegliche darauf gegründete ethische Lehre begründet und konstituiert, die Möglichkeit der Freiheit als ihre wesentliche und unvermeidliche Voraussetzung *postuliert*. Oder andersherum gesagt, die Möglichkeit der Freiheit ist im ethischen *Postulat* des Sollens selbst enthalten. Vergessen wir jedoch nicht, daß gerade darum auch die Möglichkeit der Freiheit hier nur noch ein Postulat ist. Obwohl sich aber das Ethische auf ein Postulat gründet, so wird dieses hier noch immer nicht ausschließlich und nur als ethisches Postulat aufgestellt. Dies wird es

erst werden. Deshalb macht die Möglichkeit nur in dieser Form und auf diese Weise, als Allgemeinvoraussetzung, das ethische Sollen möglich. Wenn sich aber die ethische Lehre nur darauf gründen wollte, so könnte sie in ihrer eigenen Gestaltung keinen Schritt weiter tun. Aus diesem Grunde hält sie bei dieser Allgemeinvoraussetzung einer postulierten Möglichkeit der Freiheit auch nicht inne, sondern schlägt erst jetzt ihren eigenen, also eben ethischen Weg ein. Denn auf eine, und zwar die wichtigste Frage wurde noch immer nicht geantwortet, und diese drängt sich hier unweigerlich auf. Diese Frage lautet:

Hier ist die Möglichkeit der Freiheit nur eine Voraussetzung, es ist aber zu fragen, ob sie auch wirklich ist, das heißt, ob und wie die Freiheit selbst möglich ist, und wenn sie es ist, worauf sie sich gründet? Diese Frage, wie sie gewöhnlich auch gestellt wird, lautet noch einfacher auch folgendermaßen: *Besteht oder ist überhaupt die Freiheit?*

Dies ist bereits eine *ethisch gestellte Frage*. Deshalb wird auch eine ethische Antwort darauf folgen. Und jetzt folgt auch wirklich eine echt ethisch-theoretische Wendung.

Als wir nämlich vom Begriff des Möglichen sprachen, das in die Grundlagen der ethischen Sphäre eingeht und ihre wesentliche Voraussetzung ist, ergab sich folgender Schluß:

a) Wenn also etwas sein soll, so *soll* es zugleich auch möglich sein.

Die ethisch-theoretische Formulierung lautet nun jedoch anders. Sie ist umgeformt, und zwar scheinbar in einer »Kleinigkeit«, die hinreicht, die ganze Erörterung des Problems ihren spezifischen Weg gehen zu lassen, der die ganze Geschichte einer bestimmten Art der Behandlung und Aufstellung des Problems der Freiheit des Menschen vorzeichnet, wovon noch die Rede sein soll. Die ethische Formulierung des obigen lautet:

b) Wenn also etwas sein soll, dann *ist* es zugleich auch möglich.

In dieser Wendung ist *der Kern des Widerspruchs* enthalten, in dem sich die Ethik bewegen und aus dem sie nicht herausfinden wird, solange sie auch immer als Ethik besteht. Und wirklich befindet sich die ethische Lehre darin bis zum heutigen Tage. Da jenes erstere »Soll-auch-möglich-sein« ein letzteres »Ist-auch-möglich« geworden ist, so folgt und kann erst jetzt aus dieser zweiten Formulierung die ganze ethisch-theoretische Argumentation folgen, die auf Grund jenes »Ist-möglich« *vom Möglichen als einem Gegebenen* handelt, weil sie es in die Sphäre des Seienden (des Seins) hineinverlegt hat. Damit wollte man natürlich vermeiden, daß die Möglichkeit (der Freiheit), also das Sollen, nur eine Allgemeinvoraussetzung und ein unbestimmtes Postulat bleibe, und erzielte gerade das Gegenteil, nämlich daß sie wirklich nur eine außerethische Allgemeinvoraussetzung und ein bloßes Postulat geblieben ist. Denn auf diese Weise sind gerade Möglichkeit und Freiheit lediglich abstrakte ethische Postulate geworden und geblieben, da sie theoretisch weder abgeleitet noch bewiesen werden können.

Obwohl das Sollen, wie wir gesehen haben, primär und seinem Wesen nach auf den Gegensatz zum Bestehenden gestellt und gegründet wurde, so daß sich auch seine eigene Möglichkeit auf das

Anderswerden gründet, läßt dieses Postulat seiner eigenen Konstituierung in Form einer ethischen Theorie zuliebe jene Fortsetzung weg, anders zu sein, »als es ist«, dergegenüber es überhaupt sowohl als *ethisch* wie auch als Postulat aufgestellt werden kann, so daß das erst Sein-Sollende als ein bereits Seiendes behandelt und gestaltet wird. So ist es später auch Kant selbst unter derselben Voraussetzung ergangen, daß in seiner Ethik die Moralität schon allein durch ihre Postulierung als wirklich und bestehend angesetzt wurde, wodurch umgekehrt das ethische Postulat in seiner reinen Abstraktheit und Subjektivität als etwas Wirkliches angesehen und bestimmt wird, was nur die andere Seite derselben Frage ist.

So gründet sich das Ethische auch fernerhin auf ein Postulat, das das primäre Gegenteil des Bestehenden ist, bleibt aber mit dieser Wendung auch nur ein abstraktes Postulat gerade deshalb, weil es *seine eigene Möglichkeit, etwas anderes zu sein, als es ist, in die theoretische Sphäre des bereits Gegebenen hineinverlegt hat*. Deshalb ist es auf seiner eigenen Voraussetzung unmöglich, seine eigene wesentliche Frage zu beantworten, deren Formulierung lautet: Besteht oder ist die Freiheit? Denn die Freiheit gründet sich, wie wir gesehen haben, auf die Möglichkeit, anders zu sein, als man ist, so daß für sie nicht die Antwort gilt, daß sie bereits ist oder besteht, da es schon in diesem »ist« keine Freiheit gibt, sondern gerade in dem, was dieses »ist oder besteht« aufhebt, negiert und überwindet und seine Negation als Möglichkeit ist. So erhalten wir auf diese ethisch-theoretische Frage eine für die Ethik, paradoxe, aber allein mögliche Antwort: *Die Freiheit besteht oder ist nicht*. Da aber von der Freiheit oder der Möglichkeit der Freiheit wie von ihrer wesentlichen Voraussetzung ausgegangen wurde, die sich bis dahin noch außerhalb der ethischen Sphäre befunden hat, und gleich darauf – jetzt schon innerhalb der ethisch-theoretischen Sphäre – folgt, daß die Freiheit nicht besteht, so wurden im Rahmen einer so gestellten Frage Antworten, Beweise und Gegenbeweise, Gründe und Gegengründe, Argumente und Gegenargumente, Lösungen und Widerlegungen dieser Lösungen usw. gesucht und gefunden, so daß wir uns bis zum heutigen Tage in der Ethik in einem geschlossenen Kreis von abstrakten theoretischen Gegensätzen, Widersprüchen und Antinomien bewegen, die – nachdem sie aus der ethischen Sphäre sogar in die Naturwissenschaft hineingelangten – unter dem Oberbegriff des *Determinismus und Indeterminismus* auftreten und sich bestätigen.

Als also die ethische Allgemeinvoraussetzung, das Mögliche und das Freie, da theoretisch noch unbegründet und unbewiesen, gerade deshalb im theoretischen Medium selbst aufzustellen, abzuleiten und zu beweisen gewesen wäre, war sie auch in dieser allgemeinen Form einer vorausgesetzten Möglichkeit der Freiheit nicht mehr haltbar, sondern hatte nun ihre sogenannte »konkrete« oder »tatsächliche« Form der Existenz zu erhalten, die gerade der theoretischen Erfassung und Betrachtung angemessen ist, und so deren *Gegenstand* zu werden. Dieser hatte sich jedenfalls schon seinem Charakter nach im empirischen Bereich zu befinden und wurde als ein solcher auch entdeckt, aufgefunden und abgesehen.

6) DER BEGRIFF DER WILLENSFREIHEIT – DETERMINISMUS UND INDETERMINISMUS

Hier war es auf jeden Fall empirisch unwiderlegbar, daß bei einem jeden Sollen, das stets von einem Einzelwollen getragen wird, das nach einer bestimmten Realisation außer sich trachtet, ein besonderes Vermögen oder eine besondere Befähigung vorhanden ist, die sich für oder wider *entscheidet*, von der also nicht nur das, was gewollt oder nicht gewollt wird, abhängt, sondern *ob* es ein Wollen, Trachten oder Bestreben überhaupt geben wird. Dieses Vermögen war der *Einzelwille*. Nicht mehr stand also in Frage *die Freiheit als ontische Voraussetzung der Möglichkeit, auch anders zu sein, als es ist, und ihre Situierung im Sein, um auf diese Weise die Dignität des Wirklichen zu erlangen*, sondern diese Rolle übernahm der Wille als ein vorausgesetztes besonderes Vermögen oder die Befähigung des Einzelnen, sich für dieses oder jenes zu entscheiden in bezug auf die Möglichkeit, die für ihn schon etwas im voraus Gegebenes und Bestehendes war. Als etwas ethisch bereits Qualifiziertes und durch Löschung des Horizonts einer Fragestellung nach der Möglichkeit seiner eigenen Begründung und wirklichen Konstituierung wird dieser Wille zum *freien Willen*, der als solcher das ganze Freiheitsproblem in Form einer theoretischen Betrachtung der Willensfreiheit in sich enthält und erschöpft. So wurde das Freiheitsproblem als Problem der Willensfreiheit nun zum *Gegenstand* der theoretischen, was hier bedeutet: einer *empirischen* Untersuchung. In dieser Form und unter dieser Voraussetzung wird es in der ethischen Theorie bis zum heutigen Tage behandelt.

Doch stellt die Freiheit als *empirisches Datum* in Form der Willensfreiheit schon allein durch ihre Aufstellung ihre Erforscher vor unüberwindliche Schwierigkeiten. Da sich nämlich hier die ontologisch-anthropologische oder metaphysische, genauestens gesagt: ontische Dimension der Frage verschiebt und in ethische verwandelt, und wegen des Charakters dieses neuen, auf diese Weise konstituierten und erhaltenen Gegenstandes notwendigerweise sogar in die psychologisch-empirische Sphäre übergeht, wobei, wie wir gesehen haben, schon diese Verschiebung in sich widersprüchlich ist, so nimmt es kein Wunder, daß auch diese Sphären unter sich in einem Verhältnis des gegenseitigen Widerspruchs stehen. Andererseits wird auch die Willensfreiheit selbst zu einem spezifischen Problem. Da der Wille als ein besonderes Vermögen oder eine besondere Befähigung des Einzelnen etwas Gegebenes und Existierendes ist und sich gleich allen Dingen und Wesen in die endlose Reihe der kausalen Bedingtheit und Bestimmtheit einordnet, so ist es fraglich, ob er überhaupt ist oder frei sein kann. Die Antwort auf diese und eine solche Frage kann nun entweder *deterministisch* oder *indeterministisch* sein. Wie dies schon die Begriffe selbst besagen, wird vom ersteren Standpunkt aus die Willensfreiheit geleugnet, da der Wille stets für ein mögliches Handeln im Vorhinein durch etwas anderes bestimmt ist und somit nicht zugleich auch frei sein kann, was ein Widerspruch in sich wäre. Vom anderen Standpunkt aus wird aber der Wille durch nichts bestimmt,

weil dies sonst seiner eigenen Bestimmung als Wille, also als vernunftgemäßes Wollen, widersprechen würde, wonach der Wille also frei ist. So wird diese Frage unter drei besonderen Aspekten gestellt:

1. unter einem metaphysischen
2. einem ethischen und
3. einem psychologischen.

Der metaphysische Aspekt des Problems der Willensfreiheit unterliegt der Betrachtung unter der vorweggenommenen Voraussetzung, daß der Einzelne als beschränktes Wesen mit seinem Willen der universellen Ordnung der Dinge und Vorgänge unterliegt und notwendig in Übereinstimmung mit seinen allgemeinen, allumfassenden und unabwendbaren Bewegungsgesetzen lebt und handelt, worin alle Dinge, Wesen und der Mensch selbst als Teil dieser Ganzheit miteinander kausal verbunden und im voraus bestimmt sind, so daß auch der Wille selbst diesem allgemeinen Weltprinzip unterworfen und von ihm bestimmt ist. Unter diesem Aspekt ist es unmöglich, von einem freien Willen oder einer Willensfreiheit zu sprechen, so daß dieser Standpunkt seinen Grundlagen zufolge in bezug auf das Freiheitsproblem deterministisch ist (auf diesem Standpunkt stehen zum Beispiel die Stoiker und Spinoza).

Von derselben metaphysischen Voraussetzung ausgehend, aber mit dem gleichzeitigen Bestreben, dem Willen dennoch einen Bereich und die Möglichkeit freier Entscheidung zuzugestehen, ist auch eine metaphysischer Indeterminismus möglich, konzipiert in Form des sogenannten psychophysischen Parallellismus oder der prästabilierten Harmonie, wobei eine Gleichzeitigkeit oder Parallellität des kausalen und des willensfreien Nexus behauptet wird (Von dieser Voraussetzung geht Leibniz aus, die Okkasionalisten, zu einem Teil auch Spinoza, aber dem Sinne nach steht ihr auch Kants Lösung des Verhältnisses zwischen der sogenannten noumenalen oder intelligibeln und der phänomenalen oder empirischen Welt nahe).

Im ethischen Bereich wird das Problem der Willensfreiheit in unmittelbarer Beziehung zum psychologischen Aspekt aufgestellt, da die Frage der moralischen Verantwortung für die eigenen Akte, Handlungen, Tätigkeiten und Vorgehen aufs engste sowohl mit der Freiheit der Entscheidung und der Wahl als auch mit der Möglichkeit und Fähigkeit des Willens, sich zwischen verschiedenartigen, psychologisch bedingten inneren Motiven und Triebfedern zu entscheiden, verknüpft wird.

Das psychologische Moment ist innerhalb einer so gestellten Frage allenfalls entscheidend, da unter der empirisch-theoretischen Voraussetzung der Wille ständig mit seinen inneren und äußeren Bindungen und Motivierungen verkettet ist, das heißt mit seinen unmittelbaren, durch die eigene psychische Struktur hervorgerufenen Bedingtheiten. Hier kann noch weiter gegangen werden, wie man dies häufig auch tut, und man kann sogar der Grundlage des Willensmäßig-Psychischen nachspüren, die dann gefunden und bis zu ihrer physiologisch-biologischen Strukturiertheit vertieft wird. Wenn man noch einen Schritt weiter geht, so wird man denselben Willen als Ding unter

den Dingen auffassen, so daß von seiner Freiheit keine Spur übrig bleibt, da er verfolgt ist und verschwunden im universellen Mechanismus des Weltalls.

So hat zum Beispiel Schelling, als er sich zu diesem Problem in seiner Schrift über das Wesen der menschlichen Freiheit äußerte, die Grundlage von Spinozas Determinismus gerade darin gesehen, daß dieser den Willen zu einem Ding degradiert hat. Deshalb sagt er darüber:

»Der Fehler seines Systems (scil. Spinozas) liegt keineswegs darin, daß er die Dinge in Gott setzt, sondern darin, daß es Dinge sind – in dem abstrakten Begriff der Weltwesen, ja der unendlichen Substanz selber, die ihm eben auch ein Ding ist. Daher sind seine Argumente gegen die Freiheit ganz deterministisch, auf keine Weise pantheistisch. Er behandelt auch den Willen als eine Sache und beweist dann sehr natürlich, daß er in jedem Fall des Wirkens durch eine andere Sache bestimmt sein müsse, die wieder durch eine andere bestimmt ist u. s. f. ins Unendliche. Daher auch die Leblosgkeit seines Systems, die Gemütslosigkeit der Form, die Dürftigkeit der Begriffe und Ausdrücke, das unerbittlich Herbe der Bestimmungen, das sich mit der abstrakten Betrachtungsweise vortrefflich verträgt; daher ganz folgerichtig auch seine mechanische Naturanschauung.«⁹

Was indes die wechselseitige Beziehung zwischen diesen besonderen Aspekten betrifft, unter denen das Problem der Willensfreiheit unter der Voraussetzung des Determinismus und Indeterminismus betrachtet wird, mag das Beispiel angeführt sein, von dem Windelband in seinem *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie* spricht. Es handelt sich um die stoische Lehre, in der Gegensatz zwischen dem sogenannten »metaphysischen Monismus« und dem »ethischen Dualismus« zum Ausdruck kommt, wobei gerade das allgemeine metaphysische System der Möglichkeit widerspricht, in ihm die geforderte Willensfreiheit zu rechtfertigen.¹⁰

Auf solche und ähnliche Beispiele, die ihrerseits auf die innere Widersprüchlichkeit der Fragestellung selbst hinweisen, könnten wir an vielen Stellen und in den verschiedensten Formen stoßen. Aber zu weit würde es uns führen, wollten wir diesen Weg beschreiten, und außerdem ist dies nicht von eigentlichem Interesse.

In bezug darauf muß jedoch noch folgendes festgestellt werden:

Sowohl der Determinismus als auch der Indeterminismus in ihrer absoluten Form, bzw. soweit sie überhaupt in sich *konsequent* sind, werden widersprüchlich auch in sich selbst und nicht nur im wechselseitigen Verhältnis ihrer Negation und gegenseitigen abstrakten Entgegenstellung.

Der ethische Determinismus ist schon seiner Aufstellung zufolge und dann besonders auch seinem wesentlichen Sinne nach, was also bedeutet auch seiner Problemlösung zufolge, – eine *contradictio in adiecto*. Wenn nämlich der Wille in gleich welcher Form absolut determiniert ist, dann kann er vor allem auf keinen Fall frei sein. In

⁹ F. W. Schelling, *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*, 1834, S. 24.

¹⁰ Vgl. darüber W. Windelband, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, 12. Aufl., Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) in Tübingen, 1935, S. 158 ff.

einem solchen Fall verliert das Sollen jeglichen Sinn, weil ihm jede Möglichkeit, überhaupt gesetzt, geschweige denn realisiert zu werden, genommen wurde und ausgeschlossen ist. Da aber das Sollen, wie wir wissen, das Wesen des Ethischen ausmacht, dem die Möglichkeit als ihre Allgemeinvoraussetzung zugrunde liegt, so wird vom Standpunkt eines konsequenten Determinismus die Möglichkeit der ethischen Sphäre als solcher geleugnet. Da dem so ist, ist es dann überhaupt unmöglich, von einem ethischen Determinismus zu sprechen, im besten Falle nur von einem ausserethischen Determinismus (wie im Falle der Stoiker und Spinozas). Deshalb ist schon der Begriff des ethischen Determinismus in sich unhaltbar.

Der ethische Indeterminismus führt seinerseits ins andere Extrem. Wenn also der Wille als ein freier – dies behauptet und muß der konsequente und absolute Indeterminismus behaupten – gerade um seiner Freiheit willen durch nichts determiniert ist und sein darf, *verliert er Charakter eines ethischen Willens*, da es durch seine absolute Freiheit, also durch seine absolute Indeterminiertheit, zur bloßen Eigenmächtigkeit, Willkür, Laune, Kaprice, zu einem ganz unbestimmten abstrakten und ziellosen Wollen wird. Und dies würde eben sowohl der ethischen Konstitutierung des Wollens als einer vernünftigen und zweckmäßigen in Form des Willens selbst widersprechen, der dazu prädestiniert ist, in seiner Aktivität gewisse ethische Zwecke und Ziele zu realisieren, als auch dem Umstand, daß das Wollen, seinem wesentlichen Charakter nach, sinnvoll auswählt, sich entscheidet und auf seine Aufgaben und die Verwirklichung des Guten einstellt, wodurch es auf seine Weise bestimmt und gestaltet ist. Und darin liegt oder sollte die ethische Willensfreiheit gerade liegen. Daraus geht für den Indeterminismus etwas wesentlich Paradoxes und Widersprüchliches hervor, nämlich daß er, indem er die absolute Willensfreiheit postuliert, gleichzeitig in letzter Konsequenz diese ethische Freiheit leugnet oder unmöglich macht. Deshalb ist auch der absolute oder konsequente Indeterminismus in sich unhaltbar.

Wenn aber als dritte Voraussetzung Determinismus und Indeterminismus als absolute Gegensätze miteinander und wechselseitig zugelassen, erlaubt, ermöglicht und als gültig anerkannt werden, dann hören sie ihrem Charakter nach auf zu sein, was sie sind, nämlich eben ein Determinismus *oder* ein Indeterminismus. Denn ein deterministischer Indeterminismus oder ein indeterministischer Determinismus wären ein allzu offenes – Absurdum!

Daraus folgt also, daß sowohl Determinismus wie Indeterminismus an sich unhaltbar sind.

7) DIE WAHLFREIHEIT

Für uns sind jedoch hier diejenigen Momente von primärem Interesse, die sich aus dieser gesamten Problematik als wesentlich und entscheidend für die ethische Stellung und den Lösungsversuch der Freiheitsfrage herauskristallisiert haben. Was hier aber vor allem von Bedeutung, nicht aber ein Spezifikum dieses oder jenes ethischen Sondersystems oder einer ethischen Einzelkonzeption ist, sondern sich

fast von den ersten Anfängen der ethischen Idee an bis zur Gegenwart wie ein roter Faden durch eine jede oder fast jede ethische Lehre hindurchzieht und ihr zugrunde liegt, ist gerade die allgemeinethische Bestimmung des Freiheitsbegriffs. Ohne Berücksichtigung vieler der bestehender Varianten würde diese Bestimmung vor allem folgendermassen lauten:

Die Freiheit ist das Vermögen des Willens, zwischen zwei oder mehreren Gegebenheiten auszuwählen.

Was jedoch dieser Bestimmung oder dieser These, um es so zu sagen, auf ihrem Wege des Übergangs von einer ethischen Lehre in eine andere fast auf der Ferse folgt als ihr ununterbrochenes und ständiges Memento, das ist ihre eigene innere und wesentliche *Frage nach der dem Willen zukommenden Möglichkeit*, innerhalb des Gegebenen frei zu wählen. Es fragt sich nun, was für eine Möglichkeit das ist und ob dies überhaupt eine Möglichkeit ist, wenn sie nur darin besteht, eine Auswahl im Bereich des Gegebenen zu gestatten. Wenn etwas bereits gegeben, also bestehend ist, und es wird etwas von diesem Gegebenen gewählt, also dieses und nicht jenes Gegebene, heißt das nicht, daß einerseits der Wille oder die Willensfreiheit oder die Freiheit eben durch dieses Gegebene bestimmt ist und andererseits bei der Voraussetzung der Gegebenheit verbleibt, die gerade durch die sogenannte freie Wahl bestätigt, festgestellt und akzeptiert wird? Was für eine Möglichkeit ist da erforderlich oder überhaupt vorhanden, um einen Beschluß über die Annahme des Seienden zu fassen? Tut man dies nicht schon ohne jegliche Entscheidung, die hier ganz überflüssig wäre? Denn das bedeutet, im Einklang mit dem bereits Bestehenden leben. Und was ist das schließlich schon für eine Wahl, wenn bloß das einzig Verfügbare, also dieses Gegebene gewählt wird! Das gleicht dem Witz, wonach Gott nach Erschaffung der Eva zu Adam sagt: Da, wähle dir eine Frau! Adam konnte dabei sowohl über Willensfreiheit verfügen wie den guten Willen zu einer Wahl haben, aber er mußte leider Eva allein akzeptieren und zur Frau nehmen. Als sogenannter mildernder Umstand ist jedoch zuzubilligen, daß er dabei keine Schuld trug. Was ist dies aber für ein mildernder Umstand für die Freiheit, wenn sie nur dadurch bestimmt ist und darin besteht, als ihre eigene Wahrheit und Möglichkeit die bloße Gegebenheit als einziges Medium ihres In-Erscheinung-Tretens zu akzeptieren und anzuerkennen!? Bedeute dies nicht, daß gleichzeitig dieses Bestehende *notwendig* als *frei* anerkannt werden muß? Und diese und eine solche Notwendigkeit ist in der ethischen Freiheitsbestimmung selbst enthalten, wie wir sie angeführt haben. Ist also nicht schon dies in sich selbst widersprüchlich, daß etwas notwendig als frei anzunehmen ist, und zwar in beiden darin enthaltenen Sinngehalten: einmal im Sinne der Notwendigkeit des Aktes, zum anderen in der Annahme und Anerkennung des bereits Seienden oder des Notwendigen als ihrem Wesen nach schon freien! Und schließlich, liegt es nicht gerade im Wesen des Ethischen, daß die Möglichkeit der Freiheit als seine Allgemeinvoraussetzung gerade in der Negation des Bestehenden und Gegebenen in Erscheinung tritt, damit das ethische Sollen überhaupt erst möglich wird!

Demnach ist die Wahl zwischen zwei oder mehreren Gegebenheiten eine Voraussetzung, die die Grundlegung der ethischen Sphäre überhaupt unmöglich macht, und trotzdem wurde diese Bestimmung der Freiheit in dieser Sphäre geboren.

Dieser offenbare Widerspruch in der Bestimmung der Freiheit soll jedoch dadurch vermieden werden, daß der Begriff des »Gegebenen« durch den Begriff der »Möglichkeit« ersetzt wird, so daß nun die Bestimmung lauten würde:

Die Freiheit ist das Vermögen des Willens, zwischen zwei oder mehreren Möglichkeiten auszuwählen.

Dies steht jedenfalls im Einklang mit der besagten ethisch-theoretischen Wendung, worin die Möglichkeit mit der Gegebenheit gleichgesetzt wurde, so daß jene hier auch im Sinne des Gegebenen figuriert. Daß dies ein Widerspruch ist, davon war bereits die Rede. Doch hier muß die Frage auch andersherum gestellt werden: Wenn die Möglichkeit darin besteht, daß es anders wird, als es ist, wie kann dann das gewählt werden, was noch nicht ist? Eine Wahl ist nur möglich innerhalb dessen, was bereits ist, und das andere Noch-nicht-Seiende steht ihr nicht zur Verfügung. Dieses andere Anderswerdende oder Noch-nicht-Seiende ist seiner Natur nach so geartet, daß es erst sein *soll*. Aber wie? Damit erweist sich auch diese Formulierung als unhaltbar.

8) DAS MORALISCHE »FREISEIN VON ETWAS« – MÖGLICHKEIT UND GEGEBENHEIT

Hier sind wir wieder, wie wir sehen, zum Ausgangspunkt des Ethischen zurückgekehrt, das im Sollen enthalten ist, für welches die Möglichkeit nur eine Allgemeinvoraussetzung der Freiheit ist. Hier gibt das Ethische für einen Augenblick den Anspruch auf eine *theoretische* Grundlegung dieser seiner Allgemeinvoraussetzung auf und gelangt in seiner höchstentwickelten und sich selbst gegenüber folgerichtigen Form, also bei Kant, zu der Erkenntnis, daß es im eigenen Rahmen gerade auf die Erkenntnis dessen verzichten muß, was Freiheit im *positiven* Sinne ist. Deshalb verbleibt der Ethik nur noch die negative Bestimmung der Freiheit als eines »Freiseins von« etwas. Und dieses »Etwas« ist eben das »Gegebene«. Es wird nicht mehr als das Mögliche aufgefaßt noch wird in ihm durch freien Willensakt etwas gewählt, weil dies gerade jenes Gebiet ist, in dem Freiheit, folgerichtig vom Standpunkt des Möglichen als desjenigen, was auch anders sein kann gefaßt, auf keinen Fall besteht. Im Gegenteil, die Freiheit muß in absolutem und reinem Gegensatz zum Gegebenen, Bestehenden, Empirischen stehen. Nur daß nun Schwierigkeiten anderer Art entstehen und sich unweigerlich aufdrängen. Sehen wir uns jedoch vor allem Kants Bestimmung der Freiheit an, die da lautet, daß die transzendente Freiheit

»... als *Unabhängigkeit* von allem Empirischen und also von der Natur überhaupt gedacht werden muß, sie mag nun als Gegenstand des inneren Sinnes bloß in der Zeit, oder auch äußeren Sinnes im

Raume und der Zeit zugleich betrachtet werden, ohne welche Freiheit (in der letzteren eigentlichen Bedeutung), die allein a priori praktisch ist, kein moralisches Gesetz, keine Zurechnung nach demselben möglich ist.«¹¹

Ferner steht ebenso an anderer Stelle, wo vom Begriff der Kausalität als der *Naturnotwendigkeit* zum Unterschied von der *Kausalität der Freiheit* die Rede ist, dieser Satz:

»Der Begriff der Kausalität als *Naturnotwendigkeit* zum Unterschiede derselben als *Freiheit* betrifft nur die Existenz der Dinge, sofern sie in der *Zeit bestimmbar* ist, folglich als Erscheinungen im Gegensatze ihrer Kausalität als Dinge an sich selbst. Nimmt man nun die Bestimmungen der Existenz der Dinge in der Zeit für Bestimmungen der Dinge an sich selbst (welches die gewöhnlichste Vorstellungsart ist), so läßt sich die Notwendigkeit im Kausalverhältnisse mit der Freiheit auf keinerlei Weise vereinigen, sondern sie sind *einander kontradiktorisch entgegengesetzt*.«¹²

Während im ersteren Falle, im Begriff der freien Wahl, die Freiheit im Gegebenen versunken ist und sich verflüchtigt hat, ist sie im letzteren Falle ihm absolut und kontradiktorisch gegensätzlich. Doch wird in dem einen wie dem anderen Falle *vom Gegebenen ausgegangen*, und darin liegt die ganze Ungelegenheit. Im letzteren, Kantischen Falle nur scheinbar nicht. Im ersteren Falle wird die Möglichkeit auf das Gegebene zurückgeführt und mit diesem identifiziert, im letzteren ist das, was als frei einzig möglich ist, frei nur insofern, als es frei oder unabhängig von der Gegebenheit ist, das heißt von der Kausalität der Natur, so daß sie durch diese *negativ bestimmt* wird, weil es sich nur im Gegensatz zum Gegebenen, also *in bezug* auf das Gegebene und von diesem ausgehend erst als frei zu konstituieren vermag, was hier zugleich bedeutet – *als moralisch*. Dieser Gegensatz ist in seiner Absolutheit, Reinheit und Abstraktheit von solcher Art, daß er das Gegebene darin sein läßt, was es ist und wie es ist, ohne an ihm oder in bezug auf es irgendwelche Änderungen vorzunehmen. Es gibt also im Gegebenen und Bestehenden keine Freiheit, und man kann auch nicht sagen: Die Freiheit ist oder besteht, was bedeuten würde, daß sie schon irgendwie und irgendwo, also in der Gegebenheit selbst ist, so daß sie dann auch theoretisch bestimmt und erkannt werden könnte. Aber dafür *soll sie sein*, und darum liegt in dieser nun schon rein ethisch-moralischen Forderung ihre eigentliche und einzige Wirklichkeit. Die Freiheit ist also *ein Postulat der praktischen Vernunft*, das von der theoretischen Vernunft auf keinen Fall bewiesen werden kann, da ihre in absolutem Gegensatz zum Seienden (dem Sein) gefaßte Möglichkeit außerhalb der Reichweite theoretischer Erfassung liegt.

Dies ist die eigentliche Wahrheit des Ethischen als solchen, da sein Wesen nur das Sollen ist. Doch dadurch wird lediglich erreicht, daß wir eine *Sonderart* der Freiheit vor uns haben und nicht die Freiheit als solche, das heißt, wir haben – *die Freiheit im Moralischen oder*

¹¹ I. Kant, Kritik der praktischen Vernunft, Immanuel Kants Werke, Bd. V, Bruno Cassirer, Berlin 1914 S. 106.

¹² Ebenda, S. 103.

eine moralische Freiheit. Ohne vorläufig auf die Betrachtung des Charakters dieser Freiheit einzugehen, mag lediglich festgestellt sein, daß wir es hier mit einer Freiheit von etwas, also vom Gegebenen ist, so daß dieses Gegebene auf keinen Fall von ihr erfaßt oder von ihr durchdrungen ist. Somit ist auch dieses selbst ihr gegenüber – »frei« in seinem Dasein. Da jedoch, wie wir wissen, dasjenige frei ist, was auch anders sein kann, so ginge daraus für die moralische Freiheit selbst etwas völlig Widersprüchliches hervor, nämlich daß auch in dem Seienden oder Gegebenen (hier: in der Kausalität der Natur) die Möglichkeit der Freiheit besteht, was die Konstituierung einer Freiheit im Moralischen selbst von Grund aus zum Einsturz brächte, da diese nur insoweit frei ist, als sie im Gegebenen keine Freiheitsmöglichkeit findet und sich diesem daher absolut entgegenstellt und erst in diesem Gegensatz ihre eigene Möglichkeit sieht.

Wir werden hier einer großen Schwierigkeit gewahr, mit der der Begriff der moralischen Freiheit nicht fertig werden wird, da er hier wieder an die Grenze seiner ethischen Möglichkeit gestoßen ist. Mag hier noch eine vielleicht sogar größere Schwierigkeit für den Begriff der Freiheit im Moralischen angeführt sein und einer Betrachtung unterzogen werden, weil mit ihr das ganze ethische Gebiet berührt und in Frage gestellt wird. In Frage gestellt dergestalt, daß es sich der Freiheitsmöglichkeit ausschließlich für sich selbst bemächtigt hat, indem es darauf Anspruch erhebt, sich als moralische Freiheit auf alle Gebiete des Seins und der Tätigkeit auszudehnen und zu verbreiten, wodurch alles, was ist, was geschieht und was sein soll ausschließlich unter der Voraussetzung seiner totalen Moralisierung möglich wäre.

Kehren wir darum wieder zu Aristoteles zurück, um mit seiner Hilfe zu versuchen, auf die angeführte Schwierigkeit hinzuweisen und irgendwie aus ihr herauszufinden. Wenn nämlich Aristoteles von dem spricht, was auch anders sein kann, so spricht er nicht nur von den Dingen, an denen das Objekt der praktischen Weisheit oder des moralischen Handelns zur Geltung gelangt, sondern ebenso auch das Objekt – *der Kunst*.¹³

Demnach ist auch das Objekt der Kunst dasjenige, worauf das Anderswerden als das, was ist, zur Anwendung kommen kann, was bedeutet, daß sich *auch in ihr die Freiheitsmöglichkeit vollzieht*. Daraus folgt vorläufig zumindest, daß das ethische Gebiet für sich nicht das Recht *beanspruchen kann*, daß sich die Freiheit nur unter der Voraussetzung der Moralität konstituiert und vollzieht, sondern ebenso auch beim Kunstschaffen. Dadurch bekämen wir, rein formal gesehen, außer der moralischen Freiheit noch eine, also die Freiheit im künstlerischen Schaffen. Wenn wir noch die hinzufügen, die als Schlußfolgerung aus dem widersprüchlichen Charakter der moralischen Freiheit hervorgeht, also die freie Bewegung des von der Moralität weder durchdrungenen, noch berührten, noch veränderten Gegebenen oder Seienden, die von diesem völlig unabhängig und daher diesem gegenüber in derselben Weise frei ist, wie auch die Moralität in bezug auf die Gegebenheit, so haben wir auch eine dritte Freiheit erhalten.

¹³ Vgl. darüber Nikomachische Ethik, ebenda, VI, 3–7, S. 124 ff.

Und dies wäre auf jeden Fall absurd, denn wenn die Freiheit möglich ist, ist sie dies nur als *eine* Freiheit (obwohl, nebenbei bemerkt, in der Alltagssprache ein Pluralismus ihrer Gebiete, Aspekte, Kundgebungen und Benennungen in Kraft steht, der in dieser Form seine philosophische Begründung und Berechtigung nicht findet).

An einer anderen Stelle spricht Aristoteles noch einmal explizite davon, nämlich:

»Von dem nun was möglicherweise auch anders sein kann, ist das eine Gegenstand der *gestaltenden Tätigkeit*, das andere Gegenstand des *Handelns*.«¹⁴

Und gleich etwas weiter folgt, was für unsere Betrachtung jedenfalls von Bedeutung ist:

»Nun ist alle Kunst darauf gerichtet, daß aus ihr ein Gegenstand hervorgeht; sie ist die Betätigung der Geschicklichkeit und das Betrachten, wie wohl ein solches, was möglicherweise sein und auch nicht sein kann, und wofür die Urheberschaft in der gestaltenden Person, nicht in der gestalteten Sache selbst liegt, zum Dasein gelangen kann. Denn die Kunst befaßt sich nicht mit solchem was notwendig ist oder geschieht, und auch nicht mit solchem was sich der Natur gemäß vollzieht; denn dergleichen hat seinen Grund in sich selbst. Ist nun gestaltende Tätigkeit und Handeln zweierlei, so gehört die Kunst notwendig der gestaltenden Tätigkeit und nicht dem Handeln an.«¹⁵

Es ist klar, daß künstlerische Hervorbringung und moralisches Handeln zwei verschiedene Dinge sind, aber aus dem Angeführten geht ebenso deutlich hervor, daß das eine wie das andere *aus derselben Quelle* stammt, die in dem möglichen Anderswerden liegt, und dies ist ihr *gemeinsames Allgemeinprinzip*. Andererseits geht zugleich daraus hervor, daß unter dieses Prinzip nicht das Gegebene oder das von Natur aus Bestehende oder Entstehende fällt, da es sein Prinzip schon in sich trägt. Daraus folgt, daß das Gegebene oder Notwendige oder Naturhafte oder Kausale keine Möglichkeit in sich enthält und demnach – *unmöglich ist*. In welcher Hinsicht unmöglich, wird sich später zeigen.

Doch lenken wir unser Augenmerk auf noch ein wichtiges Moment aus dem Angeführten, mit welchem wir nur augenblicksweise unsere weitere Betrachtung vorwegnehmen wollen, weil sie sich gerade hier durch ihren Sinn aufdrängt, der uns einen Schritt weiter verhelfen wird. Wenn Aristoteles an der eben angeführten Stelle über die »... Betätigung der Geschicklichkeit und das Betrachten, wie wohl ein solches, was möglicherweise sein und auch nicht sein kann, und wofür die Urheberschaft in der gestaltenden Person, nicht in der gestalteten Sache selbst liegt ...« usw. spricht, dann bezieht sich dies bei ihm *vor allem auf die Kunst*. Doch erhebt sich die Frage:

Ist nicht *der Mensch selbst* ein Etwas unter den Dingen, *die sein und nicht sein können*? Wenn nämlich seine Tätigkeit, in diesem Falle das künstlerische Hervorbringen, gerade die *seinige*, also eine menschliche ist, bezieht sich dann nicht dasselbe auch auf ihn selbst,

¹⁴ Ebenda, VI, 4, S. 125 f.

¹⁵ Ebenda, VI, 4, S. 126.

der hier auf seine schöpferische Art tätig ist? Denn auch der Mensch als Mensch (und wir werden später sehen, *gerade nur und einzig und allein er*) kann sein und nicht sein, da er nicht einfach gegeben ist, bzw. seine Tätigkeit selbst vollzieht sich und geschieht *nicht*, wie wir sehen, unter dem Prinzip der Gegebenheit, sondern bereits unter dem Prinzip der Möglichkeit. Wenn er also hervorbringen vermag, dann vermag er auch sich hervorzubringen und kann sein und nicht sein, da sich in diesem Schaffen nur er als Mensch manifestiert, denn die Kunst ist doch sein eigener Akt oder sein Werk.

Das Prinzip der Möglichkeit als Quelle und Ursprung der (hier bei Aristoteles künstlerischen) Hervorbringung bezieht sich also nicht nur auf die Kunst, sondern auch auf den Hervorbringenden, also auf den Menschen, der, wenn er schon hervorbringt, ein hervorbringendes Wesen sein kann, also ein Wesen, das sich in der Möglichkeit befindet.

Aristoteles bestimmt dies noch nicht so, obschon sein eigener Standpunkt dies hier zuläßt und ermöglicht, und es bleibt irgendwie unbestimmt oder zumindest nicht ganz klar, ob sich die Voraussetzung des menschlichen Wesens und seines Seins in der Möglichkeit oder Gegebenheit befindet. In jedem Fall wäre es auch Aristoteles nach ein Widerspruch zu behaupten, daß der Mensch (künstlerisch) hervorbringt oder (moralisch) handelt, indem er auf dem Prinzip des Gegebenen steht oder von diesem ausgeht, was deutlich genug auch aus dem Angeführten hervorgeht. Wenn also seine, die menschliche, wesentliche Voraussetzung oder die Voraussetzung seines Wesens oder Seins eben die Möglichkeit ist, so soll der Mensch wenigstens, wenn hier noch nicht gesagt werden kann, daß er es ist, das sein, was außer den Objekten der künstlerischen Hervorbringung und des moralischen Handelns ebenfalls auch anders sein kann. Und es wird sich noch zeigen, daß dem wirklich so ist.

Außerdem ist hier beim moralischen Handeln selbst noch nicht alles ganz klar. Richtig ist, daß dieses als solches, also *schon als moralisch*, was hier bedeutet, nur von einem besonderen Gebiet und Aspekt aus erfaßt, nicht mit dem künstlerischen Hervorbringen gleichgesetzt werden kann, so daß sich beides eben als künstlerisch und moralisch voneinander unterscheidet. Aber die Frage liegt darin, daß beides, wie laut Aristoteles folgt, aus derselben Quelle hervorgeht und ihr gemeinsames Prinzip in der Allgemeinvoraussetzung der Möglichkeit hat. Betrachten wir nun dieses moralische Handeln in seiner noch nicht oder nicht schon spezifizierten Form, wie es ganz ausgeformt in einer ethischen Systematisierung zum Ausdruck kommt, was zugleich bedeutet: von allen übrigen Gebieten der menschlichen Tätigkeit getrennt und abgesondert, und unterziehen wir es einer Betrachtung von seiten dieser seiner Allgemeinvoraussetzung, dann werden wir sehen, daß es auch hier noch immer eine ebensolche hervorbringende oder gestaltende Tätigkeit ist, weil es die Möglichkeit, dies zu sein oder nicht zu sein, in sich trägt. Als ethisch hat sich diese Tätigkeit in Form des moralischen Handelns zwar bereits nach Maßgabe ihres »Nichtseins« konstituiert, aber ihr liegt zugrunde und ermöglicht sie geradezu jenes andere, also das, »um etwas anderes zu sein.« Das eine wie das andere ist ständig als offene Möglichkeit vorhanden.

Deshalb hat auch die Ethik und das durch sie bestimmte moralische Handeln stets die Chance, aus ihrer – hier können wir es wirklich schon sagen – *entfremdeten Form* des historischen In-Erscheinung-Tretens der authentischen und primären Möglichkeit des Hervorbringens, die in ihm durch die theoretische und wissenschaftliche Einschließung des Gesichtskreises in ihren Ursprung selbst verdeckt ist, umzukehren und in ihren sinnvoll-möglichen Grund, dem sie entstammt, zurückzukehren. Denn dieser wird hier auch aus seiner entfremdeten Form heraus ersichtlich, sonst wäre er spurlos verloren.

Ist denn dann nicht in beiden ihren Erscheinungsformen, also sogar immer noch auch in dieser entfremdeten, eine Möglichkeit am Werke, daß sich der Horizont des Menschlichen immer wieder von neuem bestätigt und erweitert? Ist dann nicht auch dieses moralische Handeln, obwohl seinem eigentlichem und ursprünglichen Ethos als menschlicher Möglichkeit oder Möglichkeit des Menschlichen entfremdet, an sich und in sich selbst ein wirkender *Beweis*, daß in seinem Grund etwas für den Menschen Entscheidendes vorgeht, also seine Wahrheit selbst, die Wahrheit seines eigenen Seins?

Deshalb ist auch diese moralische Tätigkeit *ihrer Möglichkeit nach* ein Hervorbringen. Wenn sich das Hervorbringen, oder besser gesagt: die Möglichkeit der Hervorbringung an den Objekten der Kunst kundgeben kann, die sich in einem sinnvoll-tätigen Verhältnis dem bestehenden Sein gegenüber, also zum Wirklichen als dem Gegebenen realisieren, ist dann nicht oder findet dann nicht das moralische Handeln vielleicht noch einen günstigeren Boden ein entsprechenderes Medium zur eigenen sinnvollen Verwirklichung, wenn in ihm das Verhältnis in der Möglichkeitssphäre des Menschlichen selbst, also zwischen Mensch und Mensch, zustande kommt oder zustande kommen kann? Ist also nicht, um es so auszudrücken, das gegenseitige Hervorbringen oder Erzeugen oder Gestalten des Menschen durch den Menschen ein ebensolches eminent menschliches Schaffen? Ist denn nicht gerade hier die menschliche Möglichkeit schlechtin am Werke?

Freilich, wenn Aristoteles vom moralischen Handeln oder der praktischen Weisheit spricht, die dann hier wahrhaftig bloß praktisch im Sinne der umsichtsvollen Führung eines eigenen guten oder tugendhaften Lebens mit den anderen oder eines Zusammenlebens mit anderen ist, damit im allgemeinsten Sinne niemand Schaden nehme, so daß hier der Begriff des rechten Mittelmaßes auf jeden Fall als Kriterium für ein tugendhaftes Leben (oder ein Leben in der Tugend) ganz angemessen ist, wenn er also davon spricht, schwebt Aristoteles diejenige Tätigkeit vor, die sich ihrer Möglichkeit nach bereits empirisch-entfremdet in Form des spezifischen Moralverhältnisses konstituiert hat. Und dieses ist allen seinen Merkmalen, Eigenschaften, Attributen und seinem Sinne, mit einem Wort: seiner Natur nach bereits wirklich weit davon entfernt, das Schaffende allzu leicht in sich erkennen zu lassen. Darum tut dies Aristoteles auch nicht, sondern spricht einen schöpferischen Charakter der Tätigkeit nur der künstlerischen Hervorbringung zu. Man kann sagen, mit Recht, weil im ethischen oder moralischen als einem bereits fertigen und abgerundeten, in sich gestalteten Sondergebiet – das im Widerspruch zu

sich selbst gerade als ein besonders auf die Erfassung und Erschöpfung des Menschenmöglichen Anspruch erhebt – *die Möglichkeit bereits aufgehört hat, eine solche zu sein*. Aufgehört schon allein dadurch, daß sie sich aus ihrem tätig-sinnvoll-freien Grund heraus, aus dem sie sich *praktisch kundgibt oder nicht kundgibt, offenbart oder verbirgt*, in die *theoretische Frage* nach der Möglichkeit und Freiheit oder der Freiheitsmöglichkeit verwandelt hat. Indem sie so zu einer ethisch-theoretisch-wissenschaftlichen Frage oder zu einem sogenannten *Gegenstand* der Erkenntnis des ethischen oder moralischen Handelns geworden ist, hat die Möglichkeit den Zugang zu sich versperrt und hat sich in die bloß abstrakte Möglichkeit eines »Freiseins von« etwas verwandelt, oder besser gesagt: ist dies geblieben. Denn wie zum Beispiel das beste Zeichen, daß mit der Wahrheit selbst etwas nicht in Ordnung ist, dann vorliegt, wenn sie zum »Gegenstand« einer theoretischen Sonderdisziplin oder Wissenschaft wird, das heißt der Erkenntnistheorie oder der formalen Logik oder sogar der sog. Logistik oder mathematischen Logik usw., so ist andererseits dasselbe der Fall bei der Freiheit, wenn diese ebenso zum »Gegenstand« einer besonderen Theorie oder Wissenschaft oder eines Systems usw. in Form einer Ethik wird. Das Höchste, was sich dann hier erfassen läßt, wenn man diese beiden besonderen Sphären nachträglich gewaltsam miteinander in Verbindung bringt, ist die bekannte Formulierung, wonach *die Freiheit als erkannte Notwendigkeit bestimmt wird* (teilweise bereits bei Spinoza, dann besonders bei Hegel in ihrer höchstentwickelten Form, was dann später Engels, Lenin, Plechanow und und die meisten Marxisten übernehmen). Doch darüber etwas später.

Das Bedeutsame in alledem ist der eigentlich sehr offensichtliche und dennoch verdeckte und nichtdurchdachte Widerspruch, der einer jeden derartigen theoretischen Bestimmung zugrunde liegt und ihren Ausgangspunkt bildet, daß nämlich *die Freiheit oder die Möglichkeit der Freiheit vom Standpunkt der Gegebenheit oder der Notwendigkeit aus bestimmt wird* und nicht so, wie dies zu tun wäre, das heißt gerade – *umgekehrt!* Erst aus diesem Grunde und dann schließt sich hier der Kreis, aus welchem es dann schwer, um nicht zu sagen unmöglich ist, herauszufinden. Denn auf diesem Standpunkt ist dann von allem anderen die Rede, nur nicht von der wirklichen Freiheit und Möglichkeit.

Auch Kant selbst, der genau einsah, daß sich auf dem theoretischen Wege die Freiheit weder ableiten noch beweisen läßt, bestimmt diese gerade auf diese Weise, indem er vom Gegebenen und Notwendigen ausgeht, da der Begriff des *Freiseins von etwas* gerade eine solche bloß theoretische Bestimmung ist. Sein Verdienst liegt wenigstens darin, daß er explizite auf dieses Moment hingewiesen und klar bestätigt hat, daß die Freiheit keine ausschließlich theoretische Frage ist und sein kann. Die Bemühung Hegels dagegen, aus diesem abstrakten Begriff des »Freiseins von etwas« herauszugelangen und es dennoch auch in seiner positiven Form als *Freiheit für etwas* zu bestimmen und zu bestätigen, fand ihr Ende dadurch, daß sich dieses Etwas lediglich als die Erkenntnis selbst erwies, so daß sich eine *Freiheit für Erkenntnis* ergab, denn als erkannte Notwendigkeit hat sie nur diesen Sinn. Hegel hatte übrigens, wenn man die Grundvor-

aussetzung seines philosophischen Systems in Betracht zieht (die absolute Idee und den Weltgeist, das geschichtliche Fortschreiten der Freiheitsidee), eine andere Lösung gar nicht nötig und sie war für ihn auch nicht möglich, denn sie befriedigte diesen äußersten Ausgangspunkt vollends und war ihm im Ergebnis auch genau angemessen. Aber damit ist man aus dem theoretischen Horizont nicht herausgekommen, obwohl schon seine *Phänomenologie des Geistes* auf diese Möglichkeit verwies.

9) DER BEGRIFF DES »GEGEBENEN«

Die Freiheit kann nämlich nicht aus der Sphäre des Gegebenen heraus bestimmt werden, da wir gesehen haben, daß dieses Gegebene sein Prinzip bereits in sich trägt, welches nicht das Prinzip der Freiheit als des Möglichen ist. Schon dieses »Bestimmtheit« ist dem Freiheitsbegriff gegenüber widersprüchlich, denn wenn von irgend etwas und irgend jemand und irgendwie gesagt werden kann, daß es bestimmt, das heißt durch ein anderes bestimmt ist, dann kann sich dies auf gar keinen Fall auf den Freiheitsbegriff beziehen. Denn wohl kann man durch die Freiheit bestimmt werden oder der Freiheit nach sein oder in der Freiheit als dem eigenen Prinzip sein, aber umgekehrt läßt sich die Freiheit durch nichts bestimmen. Ihr eigenes Prinzip ist es nämlich, daß etwas ist und nicht ist, also daß es auch anders ist, als es ist, und aus ihm *kann* dann auch alles Übrige hervorgehen. Das Prinzip, hier können wir sagen: das theoretische Prinzip der Gegebenheit ist aber nicht in dem, was sein und nicht sein kann, und im Gegebenen als solchen liegt keine Möglichkeit vor. Damit dieses selbst überhaupt etwas sei, hat es sich in der Nähe des Möglichen zu befinden, in dessen Horizont einzugehen, von diesem durchdrungen und transformiert, verändert zu werden, damit es von dieser Möglichkeit selbst als möglich erhellt werde. Es ist also erst als ein Mögliches gegeben. Deshalb tritt dieses Gegebene als Gegebenes erst seiner Möglichkeit nach in Erscheinung, in der schon die Freiheit selbst ihren Ursprung hat, aus welcher es seinen Sinn, seine Sinngebung für etwas und als etwas, empfangen kann. Denn eben auf diese Weise wird es gerade »etwas« als ein Mögliches, sonst ist es an sich noch nicht das, was es ist. Der Möglichkeit nach als dem Ursprung alles dessen, was ist, ist auch das, was nur gegeben ist. Ohne sie oder jenseits von ihr ist es noch nichts, ein reines Sein, eine bloße abstrakte Möglichkeit oder Voraussetzung.

Fragen wir uns trotzdem endlich, was eigentlich dieses »Gegebene« ist. Besteht überhaupt ein solches, was einfach gegeben ist? Ist nämlich etwas gegeben, so ist es gerade als ein Gegebenes, also seiner wesentlichen Bestimmung nach, *für jemand oder etwas, durch jemand oder etwas, oder jemandem gegeben*, und hört schon allein dadurch auf, bloß gegeben zu sein, weil hier schon dieser jemand oder dieses etwas anwesend ist, in bezug worauf es gegeben ist. Das Gegebene tritt nie auf und offenbart sich niemals in Form einer abstrakten Gegebenheit, sondern eben gerade als ein solch *konkret Gegebenes*. Denn damit etwas überhaupt und demnach auch nur dieses Gegebene ist,

soll es vor allem möglich sein, sich wenigstens im Prisma des Möglichen brechen, wobei wir wissen, daß dieses Gegebene nicht das Prinzip seiner Möglichkeit in sich enthält, da dies überhaupt nicht sein Prinzip ist.

Deshalb kann es nicht an sich sein und nicht sein (was bedeuten würde, das es schon als ein Gegebenes auch frei ist), sondern durch ein Anderes, weil es für dieses Andere eben gegeben ist. Um also zu sein, muß dieses Gegebene in seinem eigenen Prinzip, das das reine Sein ist, *negiert* werden, und es wird dies schon allein dadurch, daß es, wie wir sehen, überhaupt auch nur als etwas für ein Anderes und durch ein Anderes gegeben möglich ist und nur als ein solches in Form dessen, was schon ist, erst auftreten kann. Seine Entstehung und Bestimmung durch ein Anderes ermöglicht und gewährleistet sein eigenes Sein, daß es überhaupt ist.

Nebenbei bemerkt: Schon hier und auf Grund dessen ist eine Erkenntnistheorie unmöglich, die vom unmittelbar Gegebenen ausgeht, weil sie dann eine reine Abstraktion ist und Nichtbestehendes zum Gegenstand hat. Ihr Gegebenes ist eine reine Fiktion, denn sie sieht nicht, daß sie *schon* von einem Gegebenen *ausgeht*, das durch ein Anderes gegeben ist, und daß dieses Andere dann als ein Wirkendes anwesend ist. Deshalb ist auch ihre im theoretischen Ergebnis erhaltene Wahrheit eine reine Fiktion und Abstraktion. Doch davon soll noch die Rede sein, fahren wir also fort.

Aus Besagtem geht hervor, daß das Prinzip der Gegebenheit nicht Prinzip oder Ursprung der Freiheit sein kann, ihr Ausgangspunkt, der die Möglichkeit ist, sondern gerade umgekehrt, wenn das reine Sein oder leere Nichts als Prinzip des Gegebenen zum In-Möglichkeit-Sein wird, das sich am Gegebenen selbst wirksam bestätigt, indem es dieses als seine eigene Negativität aufhebt. Die Negation des Gegebenen durch ein Anderes, das bereits in seiner eigenen Wesensbestimmung enthalten ist, ermöglicht auch dem Gegebenen, das an sich noch unmöglich ist, zu erscheinen und sich als etwas zu offenbaren. Das »Etwas« ist nicht, wie auch Hegel in seiner *Wissenschaft der Logik*^{15a} sagt, einfach gegeben, sondern hat erst als die Negation des Gegebenen hervorzutreten, also als die Negation der Negation, in der bereits *die Möglichkeit am Werke* ist, daß etwas ist und nicht ist. Als »etwas« ist das Gegebene bereits dem Dunkel, der bloßen Gegebenheit oder reinen Möglichkeit als Negativität entzogen, bleibt aber sonst an sich auch weiterhin unmöglich, weil, als solches genommen, überhaupt noch nicht ersichtlich ist, daß es ist. Also auch als ein Gegebenes *soll es erst sein*, das heißt möglich werden. Deshalb ist die Möglichkeit auch die Voraussetzung der Gegebenheit.

Dies ist für die Sache selbst von großer Bedeutung und fast entscheidend, denn gerade hier liegt die Wurzel des Ganzen. Wenn man nämlich sagt, daß das Gegebene, um überhaupt zu sein, also seinem Sein nach, erst dann und so *ist*, wenn zugleich oder zunächst sein und möglich werden *soll*, dann ist ersichtlich, daß *schon in seinem eigenen*

^{15a} Vgl.: G. W. F. Hegel. *Wissenschaft der Logik I*. Herausgegeben von Georg Lasson, Felix Meiner Verlag, Leipzig 1951 (1934), S. 102 f.

Sein das *Sollen* vorliegt, das für sein Sein konstituierend ist. So ist schon in dem Gegebenen selbst die innere und wesentliche *primäre Einheit des Seins und des Sollens* anwesend.

Wenn wir uns nun des Anfangs unserer Ausführungen entsinnen, wo von den sogenannten absolut *neutralen* reinen theoretischen Urteilen die Rede war, dann sehen wir, wie ihnen in dieser Form ihre eigenste unmittelbare Gegenständlichkeit in dem Augenblick völlig abhanden kommt, wenn dieses für das Gegebene konstitutive Moment des Sollens aus dem Horizont seines Seins gelöscht und eliminiert wird. Und da hiermit durch einen gewaltsamen und dem Gegenstande selbst unangemessenen theoretischen Akt gerade jenes Moment des Möglichen eliminiert wird, das in Form des Sollens auftritt, erweist sich dann auch dieses und ein so geartetes reines und neutrales theoretisches Urteil als unmöglich, da es schon in seinem ersten unmittelbaren Akt die Möglichkeit seiner eigenen Grundlegung ausgeschlossen hat. *Darauf errichtet sich und fällt ein jeder Positivismus.*

Darum ist es ein großer Irrtum vorauszusetzen, was auf den ersten Blick so erscheint, daß ihn Aristoteles in seiner Position *gerechtfertigt* hat, als er über den Gegenstand des Ethischen schrieb, daß der hier behandelte Gegenstand nicht die theoretische Erkenntnis zum Ziele habe, wie dies bei anderen Untersuchungen der Fall ist, d. h. wir beschäftigen uns damit nicht *nur*, um zu erkennen, was die Tugend ist, sondern um gut zu werden . . . usw.¹⁶

Daraus kann der Positivismus schließen, wie er dies eigentlich auch tut, daß schon Aristoteles recht hatte, das Ethische oder Moralische so zu fassen, daß darüber kein irgendwie geartetes wahres oder objektives theoretisches Urteil gefällt oder eine solche Aussage gemacht werden kann, da es aus der rein theoretischen Sphäre herausfällt, ist es ihr doch völlig unangemessen. Dieser Schluß ist nur deshalb möglich, weil er sozusagen auf den Kopf gestellt ist und seine eigene Voraussetzung, aus der er hervorgeht, nicht berücksichtigt. Denn er geht nicht aus der Sache selbst hervor, sondern schon aus dem Charakter dieser theoretischen Voraussetzung, und wird so auch formuliert, daß nämlich dieses Moralische dem Theoretischen unangemessen ist. Doch kann und muß die Sache auch umgekehrt und von der anderen Seite her betrachtet werden, nämlich dahingehend, daß diese und eine derartige theoretische Position ihm auch sogar auf ihre Weise – *unangemessen* ist! Denn sowohl das *Moralische* einerseits wie das *Theoretische* andererseits sind bereits gegenseitig und miteinander darauf gestellt und festgelegt, daß sie schon aus ihrer Allgemeinvoraussetzung als der Möglichkeit *herausgefallen* sind, in der Sein und Sollen in ihrer primären und unlösbaren Einheit gegeben sind. Sie werden sich dann auf dieser Linie freilich auch in ihrer wechselseitigen Entfremdung konstituieren, und das Sein an sich wird zum »Gegenstand« der theoretischen, das Sollen an sich zum »Gegenstand« der ethischen Betrachtung werden, und zwar selbstverständlich bis zu den letzten Konsequenzen, deren ein Ergebnis gerade auch dieser Positivismus oder Neopositivismus selbst ist. Da sich aber beide Momente

¹⁶ Vgl. ebenda, II, 2, S. 27 f.

schon ihrem Ausgangspunkt nach im Widerspruch befinden, weil dies, wie wir sehen, ein Widerspruch der Sache selbst ist, so daß es einerseits für das Theoretische schon jenes unmittelbar Gegebene, für das Ethische aber das Sollen eine an sich widersprüchliche und verwickelte Tatsache ist, so nimmt es dann kein Wunder, daß auch diese beiden besonderen und auf der Sonderheit verharrenden Gebiete gegenseitig und zueinander in einem ständigen Widerspruch stehen.

Aber, um zurückzugreifen, nicht einmal Aristoteles selbst bestätigt schon *diese und eine solche* Konsequenz. Denn er sagt ja gerade: Wir beschäftigen uns damit nicht *nur* (!), um zu erkennen oder bloß zu wissen, *sondern* um gut zu werden oder zur Tüchtigkeit zu gelangen, so daß hier noch beide Momente enthalten sind. Aristoteles will gerade das Gegenteil zum Positivismus betonen, das heißt, daß von der Erkenntnis allein die Rede nicht ist und nicht sein kann, sondern gleichzeitig von einem moralischen Praktizieren der Erkenntnis, und geht in seiner Betrachtung auch diesen Weg, nicht um diese beiden Gebiete zu trennen, sondern um sie zu verknüpfen und zu erweisen, wie sich das Moralische auch theoretisch rechtfertigen läßt. Auf welche Weise und ob ihm dies gelungen ist, ist eine andere Frage.

Was aber einen Positivismus irgendwelcher Art schon in seinem Ansatz unmöglich macht, ist gerade sein für ihn selbst ungeklärter Ausgangspunkt, also das Gegebene, das als solches erst möglich sein soll. Denn nur *im Horizont des Theoretischen* ist es dies schon geworden und wird auch als sogenanntes bloß *unmittelbar Gegebenes* genommen, wodurch *nicht mehr gefragt wird*, ob und wie es möglich ist. Es wird einfach als solches genommen, so daß sich seine eben geschilderte *Möglichkeit* in der Einheit von Sein und Sollen, das heißt des bewußten Seins, unmittelbar verkehrt und in die reine – *Gegebenheit* verwandelt.

Wir haben schon früher gesehen, wie sich dies um des Theoretischen willen vollzieht. Wenn aber die Frage nach der Möglichkeit des Gegebenen in die unmittelbare Gegebenheit selbst verwandelt und als solche genommen wird, so ist dann schon ganz verständlich, theoretisch verständlich freilich, daß auch die Freiheit vom Standpunkt dieser neuen »Möglichkeit« als reiner Gegebenheit bestimmt werden wird. Und auf diese Weise wird, mit der Notwendigkeit dieser theoretischen Wendung selbst, auch die Freiheit selbst auf dem Prinzip der Gegebenheit als einer rein abstrakten Möglichkeit verbleiben, also in Wirklichkeit ein noch leeres Nichts oder eine bloße Voraussetzung ihrer Möglichkeit.

Bei dem Versuch Kants hat sich dies sehr klar erwiesen. Denn das Sollen, seinerseits wieder dem Ganzen der primären Einheit von Sein und Sollen entzogen, die beide aber nur in dieser Einheit zu etwas wirklich Möglichem und Sinnvollem zu werden vermochten, dieses Sollen als Grundlage des Ethischen hält gerade darum bei der bloßen Voraussetzung seiner Möglichkeit inne und bleibt so seinem Wesen nach nur ein abstraktes Postulat ins Endlose. Die Freiheit ist hier nur ein »Freisein von«, also vom Gegebenen, vor dem sie sich hüten muß, das aber dessenungeachtet oder gerade trotzdem ihr Ausgangspunkt bleibt. Deshalb liegt auch die Realität des Sollens darin, daß es auf der Voraussetzung eines reinen Postulats der Freiheits-

möglichkeit verbleibt. Dieses Postulat hat keine reale Wirklichkeit in sich, weil es der Föhlung mit dem Sein bereits entglitten ist und in sich oder durch sich selbst ein wahres Sein oder die Wahrheit seines Seins gar nicht mehr zu verwirklichen vermag, da es sich auf der bloßen Gegebenheit gründet, die die Möglichkeit zu werden und sich als etwas, als etwas Wirkliches zu bestätigen und zu bestätigen noch nicht oder nicht mehr in sich trägt. Seine eigentliche Wirklichkeit liegt darin, daß es nicht zur Wirklichkeit gelangt, zu ihr nicht hingelangen darf, weil es dies nicht kann, denn damit würde es aufhören zu sein, was es schon ist – ein abstraktes Postulat der Freiheitsmöglichkeit oder eine rein moralische Freiheit.

10) DER DUALISTISCHE CHARAKTER DES ETHISCHEN

Der Dualismus ist hier Ausgangs- und Endpunkt, sein einzig mögliches Erscheinungsmedium. Der Dualismus zwischen dem Sein und dem Sollen. Denn dem Sein-Sollenden ist die Möglichkeit, wirklich zu sein, genommen und abgeschnitten, und es bleibt auch nur dabei, sein zu sollen, da nur noch die bloße Gegebenheit sein Prinzip, sein Ausgangspunkt und seine Möglichkeit ist. Und da es sich nur im Verhältnis des reinen abstrakten Gegensatzes, also des absoluten Gegenteils als das einzig Mögliche zu konstituieren vermag, so erweist sich dieser Widerspruch als das eigene Wesen des Sollens. Die moralische Freiheit oder aber die Freiheit im Moralischen ist also ein Widerspruch in sich und als solcher unhaltbar. Da aber sie die wesentliche Voraussetzung der Möglichkeit der ethischen Sphäre als solcher ist, ergibt sich, daß auch die ethische Lehre, also die Ethik als Ethik ein Widerspruch in sich und unhaltbar ist. Deshalb kann dieses Sondergebiet, das auf der Voraussetzung der Trennung und Spaltung von Sein und Sollen zugunsten des nun schon abstrakten Gesollten verharrt und sich konstituiert, seine Wahrheit nur in seiner eigenen Aufhebung und Überwindung finden, das heißt nach Maßgabe einer neuerlichen Verwirklichung der primären Einheit von Sein und Sollen im – bewußten Sein, bzw. in der geschichtlichen Praxis. (Dies ist gleichzeitig jenes wesentliche Moment, das indirekt unsere vorläufige These bestätigt, daß nach Kant die Ethik als Ethik nicht mehr möglich ist.)

Es ist interessant, in Zusammenhang mit diesem dualistischen Charakter des Ethischen anzuföhren, wie zum Beispiel Windelband, der sowohl seiner Überzeugung wie den Voraussetzungen seines Philosophierens nach Kantianer beziehungsweise Neukantianer ist, diesen Dualismus gerade bei Kant selbst nicht bemerkt, wor er sich am plastischsten abzeichnet und worauf so offensichtlich die ganze Kantische ethische Konzeption beruht. Wenn aber Windelband dies in der Kantischen Ethik nicht sieht, so ist jedenfalls kaum zu erwarten, daß er einsieht, daß eine *jede* ethische Position, also das Ethische seinem Wesen nach – dualistisch ist. Deshalb bemerkt er nur in bezug auf die stoische Ethik diese Gegensätzlichkeit kritisch, aber nicht einmal in ihr selbst, sondern in ihrem Verhältnis zur eigenen ontologischen Voraussetzung, und sagt:

»Die moralische Grundlehre der Stoiker, wonach der Mensch die Welt in seinen eigenen Trieben durch die Tugend überwinden soll, setzt eine anthropologische Dualität, einen Gegensatz in der menschlichen Natur voraus, wonach der Vernunft die *vernunftwidrige Sinnlichkeit* gegenübersteht. Ohne diesen Gegensatz ist die stoische Ethik hinfällig.«¹⁷

Was hier Windelband sagt, ist durchaus richtig, gilt aber nicht nur für die ethische Lehre der Stoiker. Denn ohne diesen Gegensatz bzw. diese Dualität in ihr selbst ist jede denkbare Ethik unhaltbar. Dies ist nämlich nicht nur eines der bestehenden und zufälligen Kennzeichen dieses oder jenes ethischen Systems, sondern ein geradezu wesentliches Konstituens des ethischen Phänomens. Hier ist jedoch noch etwas zu beachten, was ebensowenig nur für die stoische Ethik typisch ist, sondern fast in allen ethischen Theorien erscheint, sobald man in die sogenannte »Ausarbeitung« hineingerät, wobei man so oft, zuweilen ganz unmerklich und unbeabsichtigt, in ein bloßes – *Psychologisieren* verfällt. Und dies ist dann bestes Zeichen dafür, daß sich das Positivste am ethischen Phänomen bereits völlig zu allen möglichen lediglich psychologischen Voraussetzungen und Mutmaßungen verdünnt hat, das heißt in den Kanälen, Rinnsalen und Nervensträngen des psychischen Erlebens verläuft, und daß wir, was das Ethische selbst betrifft, uns in reinen Unbestimmtheiten und in gewaltsamen und willkürlichen Kombinationen oder aber in scheinbar sehr gelehrten Auseinandersetzungen im Stile der berühmten Frage, was älter ist, das Huhn oder das Ei, ergehen. Oder etwa darin, ob der Wille durch dieses oder jenes Motiv nur wenig, etwas mehr oder in einem mittleren Maße bestimmt wird, oder ob noch dieser oder jener Faktor zu berücksichtigen wäre usw., und dies alles bis in die geringfügigsten Einzelheiten hinein, bis man zuletzt überhaupt nicht weiß, wovon in diesem sich aufwickelnden und abwickelnden Knäuel eigentlich die Rede war.

Was aber das Windelbandsche Beispiel der stoischen Auffassung der Moralität betrifft, ist zu erkennen, daß hier mit dem Begriff der sogenannten »vernunftwidrigen Sinnlichkeit« nicht nur ein psychologisches Datum gemeint ist, sondern es wird de facto ein realer, bestehender, konkreter *Bezug zur Welt*, oder besser gesagt, die Haltung des Wertens erkannt und bestimmt, aus der hervorgeht, daß sowohl der Mensch als auch seine Welt in ihm und um ihn herum weit davon entfernt sind, so zu sein, *wie sie sein sollten*, das heißt eben *vernünftig* oder *menschlich*! Die Vernünftigkeit ist hier ein aus einer Welt hervorgegangenes *ethisches Postulat*, in der es noch zu wenig Vernünftigkeit gibt, und diese vernunftlose Welt hat überwunden zu werden, wenigstens oder zumindest ethisch, ideal, »vernünftig«. Dieser objektiv-wirkliche und weltliche Gegensatz wird aber hier in der stoischen ethischen Lehre ins »Innere« des Einzelnen, des Individuums, hineinverlegt, also in eine abstrakte Subjektivität, und nachträglich als Gegensatz zwischen vernunftwidriger Sinnlichkeit und Vernünftigkeit in einem rein idealen, also eben *ethischen Sinne* ausgelegt.

¹⁷ W. Windelband, Lehrbuch der Geschichte der Philosophie, ebenda, S. 159.

Aber diese Hineinverlegung ins Innere des Einzelnen derjenigen ethischen und moralischen Aufgaben, die sich primär auch für die bloße Möglichkeit der Konstituierung einer Ethik in der menschlichen Welt und Gesellschaft befunden haben, ist einerseits charakteristisch nicht nur für die stoische, sondern auch für viele andere Ethiken, und verweist andererseits darauf, daß der Einzelmensch in den einzelnen Geschichtsepochen zu der Überzeugung gelangt, daß diese realen Aufgaben des Menschen in der Welt zu schwer zu bewältigen sind nicht nur in ihrer realen, sondern sogar in ihrer idealen, ethischen Form.

Deshalb erhebt sich die Frage, ob sich in einer Welt, der gegenüber die Ethik bzw. eine bestimmte Moralität ihre Aufgaben zu erfüllen hat, auch um ein Haar etwas geändert hat, wenn das Ganze ausschließlich auf die Frage dieser von der Welt bereits völlig getrennten und daher ganz abstrakten Innerlichkeit des Einzelnen zurückgeführt wird. Hier liegt weder die Frage noch eine große Schwierigkeit darin, daß sich da die Trennung zwischen dem Einzelmenschen und seiner Welt auf den sogenannten beiden Ebenen vollzieht, der äußeren und der inneren, die übrigens stets aufs engste miteinander verbunden sind. Sondern es stellt sich die Frage, gerade die entscheidende Frage, ob überhaupt und auf welche Weise diese Trennung oder Dualität *überwunden* werden kann. Denn unter der Voraussetzung des Dualismus ist jedes Menschenwerk unmöglich. Wenn wir jedoch gesehen haben, daß dieser Dualismus die wesentliche Voraussetzung der Möglichkeit einer Konstituierung des Ethischen ist, dann wird offenbar, daß dies sehr schwierig ist oder gar ein Gelingen unmöglich macht, wenn man innerhalb des ethischen Rahmens verbleibt. Das Ethische läßt nämlich das Gegebene in dem, was es ist, es negiert es auch nicht in der Wirklichkeit und ändert es nicht, sondern es transzendiert es nur ideal, das heißt moralisch, bloß im Bewußtsein und bleibt beim Dualismus als seiner wirklichen Voraussetzung stehen.

11) DER MORALISMUS

Hier ist selbstverständlich gleich auch die Gegenfrage möglich: *Wozu* den Dualismus um jeden Preis überwinden, wenn dieser vielleicht schon in der menschlichen Natur selbst liegt und wenn diese Menschennatur bereits ihrem Wesen nach dualistisch und widersprüchlich ist? Worauf gründet sich schließlich die *Notwendigkeit* oder *Unumgänglichkeit*, eine solche Forderung oder Aufgabe überhaupt zu stellen? Wo liegt denn *überhaupt* die *Möglichkeit* zur Lösung dieser Aufgabe, wenn schon die Ethik selbst daran hängen bleibt? Ist nicht dies allein schon ein hinreichender *Beweis* dafür, daß die Menschennatur selbst einen unüberwindlichen Widerspruch in sich birgt?

Die Frage kann auch im Sinne einer Kritik nicht nur der Art und Weise, sondern auch des Inhalts unserer gesamten bisherigen Ausführungen ausgedehnt werden. Wir sprechen hier oder sollten von der Ethik, dem Ethischen und Moralischen sprechen, aber unsere ganze Darlegung und Betrachtung geht irgendwie darauf aus, die

Widersprüche in der ethischen Sphäre selbst *aufzudecken* oder die Unhaltbarkeit des ethischen Phänomens in ihm selbst aufzuweisen, wodurch ein negativer, aber auch ein nicht positiver Weg zu seiner Lösung gewählt wurde. Damit sind wir nicht weiter gekommen, als schon die Ethik selbst als solche kam. Alles dies kann zwar auch so sein, wie aber steht es schließlich mit dem Menschen selbst, von dem hier die Rede ist und sein soll, wenn wir schon von der Ethik sprechen, das heißt vom moralischen Handeln des Menschen und seiner Stellung gegenüber der Welt, der Gesellschaft und dem Mitmenschen. Wie steht es um den Einzelnen, um das konkrete lebende Individuum und sein Alltagsleben, Dasein, seine Existenz, was hier jedenfalls primär in Frage steht. Sollten wir uns nicht davor hüten, in Schematismen zu verfallen, in denen dieser konkrete Mensch verloren gehen oder verschwinden würde? usw., usw.

Diese Fragen sind durchaus berechtigt. Denn gerade darum geht es hier, um den konkreten Menschen. Diesem und einem solchen Menschen zuliebe wird ja Kritik an diesen abstrakten Widersprüchlichkeiten geübt, um erst dann zu diesem konkreten Menschen und seinem Wesen vorzudringen und vordringen zu können, damit es uns zum Beispiel nicht so ergeht, daß wir gerade die *abstrakt-widersprüchliche* Form seines Daseins, in diesem Falle sein moralisches Verhältnis zur Welt, als sein *konkret-widersprüchliches* Wesen nehmen. Sonst kann es uns sehr leicht widerfahren, wie dies ständig und stets von neuem bis zum heutigen Tage geschieht, daß wir uns, indem wir wirklich das Beste mit vollem Einsatz in dieser Welt und in diesem Leben erstreben, trotzdem nur in den Bahnen – *des bloßen Moralismus* bewegen. Die Gefahr besteht hier jedoch darin, daß er nicht nur als ein vermeintliches Extrem oder eine Übertreibung der Moralität oder des ethischen Standpunkts überhaupt auftritt und sich erweist, sondern als dessen legitim notwendiger Ausgang und sein Produkt. Er ist ein Ergebnis der Abstraktheit und Widersprüchlichkeit der Moralität selbst, des Wesens der ethischen Position, die daher notwendig früher oder später im Moralismus endet.

Der wesentliche Sinn des Moralismus besteht aber in dem *abstrakten Appell* an den Menschen, an sein Gewissen, an sein Pflichtgefühl, sein Verantwortungsbewußtsein, seine Menschlichkeit, Solidarität, Gerechtigkeit usw., was alles zwar auch eine wohlgemeinte Geste und ein wohlwollender Zug sein kann beziehungsweise ein Willensakt, der im gegebenen Augenblick das Gewissen des Menschen entfachen und auf das urgente Erfordernis seiner Menschlichkeit, Einsichtigkeit usw. hinführen kann, wo aber und welcher Art seine eigenen Voraussetzungen und Möglichkeiten dafür sind, was er ist, was er erstrebt und worauf er abzielt, das bleibt dem Moralismus freilich verborgen. Da er also nicht an etwas Wirkliches, an den wirklichen Menschen appelliert, sondern an einen Menschen, den er zuvor, in seinem bereits moralisierten Bilde vom Menschen, denkerisch und gefühlsmäßig in den moralischen Menschen oder die moralische Person verwandelt hat, ist der Moralismus davon überzeugt, daß dies dieser wirkliche Mensch ist und daß er an die richtige Stelle appelliert. Aber nicht einmal der moralische Mensch und noch weniger der Mensch sind hier bereits einfach gegeben und ausgebildet, denn

sie müssen dies erst werden, so daß ungewiß bleibt, ob der moralistische Appell hier an den faktisch bestehenden Menschen oder aber an einen, der dies erst zu sein hätte, appelliert. Deshalb widerfährt es dem Moralismus sehr leicht, daß er ins Leere hinein appelliert und Deklamationen und Moralpredigten ausläßt, die eben wegen ihrer Unbestimmtheit, Unfundiertheit und Abstraktheit häufig einen säuerlichen Geschmack zu haben pflegen, da sie sich lediglich in verbalistischen Wiederholungen ergehen, so daß sie schon von Natur aus abgedroschen sind und nicht mehr ernstlich auf den Menschen wirken, der heute schon bis zum Halse im Morast seiner menschlichen Krisen, Widersprüche, Zweifel, Stürze, Aufstiege und des Dilemma steckt und von diesen zerfleischt und unausgesetzt zur Frage nach dem Sinn alles dessen gedrängt wird, was um ihn herum und in ihm selbst vorgeht. Gerade darum muß aus einer solchen undankbaren Position irgendwie herausgefunden werden, wenn schon aus keinem anderen Grunde, so wegen ihrer Unglaubwürdigkeit, die bei Voraussetzung ihrer Aufdringlichkeit sogar langweilig wird.

12) ETHIK UND ANTHROPOLOGIE

Es fragt sich jedoch, wo der Ausweg aus diesem liegt. Wenn wir schon danach fragen und von diesem wirklichen und konkreten Menschen sprechen, so handelt es sich jedenfalls um die unvermeidliche Frage nach seinem Wesen. Und wenn wir nach seinem Wesen fragen, das sich als eine moralische Wesenheit bisher als widerspruchsvoll-unhaltbar erwiesen hat, so daß wir auf diesem Wege, ausschließlich in der ethischen Sphäre verbleibend und ihm nachspürend, offenbar auf Abwege gerieten, so müssen wir einerseits Vorsicht walten lassen, um uns nicht ganz zu verirren, andererseits aber vor allen Dingen konsequent bleiben. Denn auch diese Frage nach dem Wesen des Menschen, nach seiner menschlichen Natur, ist *keine ausschließliche ethische Frage mehr*, sondern auch schon eine *anthropologische*. Daraus könnte sich im ersten Augenblick ergeben, daß sich auch die Ethik selbst in ihrer Gestalt bewahren ließe, wenn sie nur ihr anthropologisches Moment berücksichtigt, das ihr zugrunde liegt oder zugrunde liegen sollte. Es fragt sich nur, welches und was für ein anthropologisches Moment, oder deutlicher gesagt, welche anthropologische Bestimmung des Menschen?

Wir können zwar das Wesen des Menschen anthropologisch bestimmen, nur fragt es sich, ob dies wirklich sein Wesen sein wird, wenn wir den Ansatz so machen, daß uns durch diese Bestimmung die Aufstellung und Grundlegung des moralischen Postulats oder des Sollens erleichtert wird. Wenn nämlich dieses Sollen nicht schon oder nicht mehr im Wesen und Sein des Menschen selbst enthalten ist, sondern jenes Postulat erst nachträglich eben in ethischer Form auf ihn angewendet wird, so ist dies ein Zeichen, daß wir es vor allen Dingen noch nicht mit dem Wesen und Sein des Menschen zu tun haben, und wir verbleiben andererseits wieder im reinen Dualismus, ohne aus dem Ethischen und allen seinen Konsequenzen herauszukommen. Ferner noch etwas: Entdecken wir hier nicht und fordern

wir vielleicht nicht etwas, was sich in den Grundlagen der Ethik schon faktisch befindet und vollzieht? Und zuletzt noch eine Frage: Kann uns die Anthropologie zur Auflösung des wesentlichen Widerspruchs des ethischen Phänomens oder zur Lösung des ethischen Problems dienen?

Wenn dies auf diese Weise möglich wäre, wäre dieses Problem bereits gelöst. Denn einem jeden ethischen System und einer jeden ethischen Lehre liegt bereits de facto, implizite oder explizite, eine bestimmte anthropologische (aber nicht nur eine solche, sondern notwendigerweise auch eine ontologische) Voraussetzung zugrunde, das heißt, es liegt vor und ist mehr oder weniger ersichtlich eine bestimmte *Auffassung des Menschen und seines Wesens*. Aber dessenungeachtet, und vielleicht wäre zu sagen: gerade darum, gerieten alle Versuche des Aufbaus und der Durchführung einer ethischen Doktrin, Lehre eines Systems, einer Wissenschaft usw. dennoch in unlösbare Schwierigkeiten, die eben die Schwierigkeiten der Ethik als einer solchen sind.

Schon Aristoteles hat ganz klar dieses unabweisbare Erfordernis einer vorhergehend anthropologischen Fundierung des ethischen Gebietes eingesehen und ist diesen Weg nicht nur gegangen, sondern hat in seiner Ethik damit auch begonnen. So fragt er schon im I. Buch seiner *Nikomachischen Ethik*, als er die Frage stellt, worin die Glückseligkeit (eudaimonia), also das, was wir als das Gute an sich als Ziel unseres *moralischen* Handelns betrachten könnten, zu bestehen hätte, auch nach dem *menschlichen* Charakter dieser Glückseligkeit. Er sieht, daß die Glückseligkeit als das höchste Gut in einer reinen Unbestimmtheit und Abstraktheit verbleiben wird, stellen wir nicht sofort auch die weitere sich daraus unmittelbar ergebende Frage, nämlich: Eine Glückseligkeit für wen oder wessen Glückseligkeit? Da die Antwort auf diese Frage lautet: Für den Menschen oder die menschliche Glückseligkeit, so ergibt sich dann wieder unmittelbar die Frage: Was ist der Mensch, das heißt, *worin liegt und welches ist das Wesen des Menschen*, so daß diese Glückseligkeit eben die seine wäre und nicht die von irgend jemand. Diese Frage nach der menschlichen Wesensbestimmung stellt Aristoteles so, daß er mit ihr unmittelbar den Kern der Sache trifft. Sie lautet folgendermaßen:

»Darüber nun, daß die Glückseligkeit als das höchste Gut zu bezeichnen ist, herrscht wohl anerkanntermaßen volle Übereinstimmung; was gefordert wird, ist dies, daß mit noch größerer Deutlichkeit aufgezeigt werde, worin sie besteht. Dies wird am ehesten so geschehen können, daß man in Betracht zieht, *was des Menschen eigentliche Bestimmung bildet*. Wie man nämlich bei einem Musiker, einem Bildhauer und bei jedem, der irgendeine Kunst treibt, und weiter überhaupt bei allen, die eine Aufgabe und einen praktischen Beruf haben, das Gute und Billigenswerte in der vollbrachten Leistung findet, so wird wohl auch beim Menschen als solchem derselbe Maßstab anzulegen sein, vorausgesetzt, daß auch bei ihm von einer Aufgabe und einer Leistung die Rede sein kann. Ist es nun wohl eine vernünftige

Annahme, daß zwar der Zimmermann und der Schuster ihre bestimmten Aufgaben und Funktionen haben, der Mensch als solcher aber nicht, und daß er zum Müßiggang geschaffen sei?«¹⁸

In Beantwortung dieser Frage, nachdem wir vorher das bloße *Dahinleben oder Vegetieren*, das dem Menschen und den Pflanzen gemeinsam ist, und das *sinnliche Leben*, das dem Menschen und den Tieren gemeinsam ist, ausgeschlossen haben, erhalten wir folgende Bestimmung:

»So bleibt denn als für den Menschen allein kennzeichnend nur das tätige Leben des vernünftigen Seelenteils übrig...«¹⁹

Demnach besteht das Wesen des Menschen darin, daß er ein *vernunftgemäß tätiges Wesen* ist. Es erscheint nun ganz normal, daraus zu schließen, und Aristoteles tut dies auch, daß der Mensch, wenn er ein vernunftgemäß tätiges Wesen ist, stets auch *vernunftgemäß handeln* soll, um überhaupt Mensch zu sein, was selbstverständlich zu sein scheint. Indem er so diese vorweggenommene anthropologische Voraussetzung ganz klar und bestimmt formuliert und von ihr ausgeht, baut nun Aristoteles auf ihr seine Ethik auf, also ein ganz detailliert gestaltetes theoretisches System der Ethik.

Doch etwas sehr Wesentliches ist in dieser Schlußfolgerung nicht so selbstverständlich und an sich klar, wie es auf den ersten Blick hin erscheinen mag, und dies ist etwas, was auch Aristoteles selbst hier nicht ganz klar wird. Daß nämlich gerade diese Schlußfolgerung in einer solchen Wendung – *widersprüchlich* ist!

Wenn nämlich *der Mensch schon seinem Wesen nach* als vernunftgemäß tätiges Wesen bestimmt wird, dann ist die Folgerung, die da lautet: »... dann *soll er auch* stets vernunftgemäß handeln«, vor allen Dingen *tautologisch*, was bedeutet, auch *überflüssig*, und dann in dieser Form auch *unhaltbar*. Denn für ein Wesen, das durch seine faktische und wirkliche Wesensbestimmung *bereits* vernunftgemäß handelt, ist es weder erforderlich noch möglich zu postulieren, daß es *erst* sein soll, wie es schon ist. Die Widersprüchlichkeit besteht hier ganz offensichtlich eigentlich darin, daß diese »Vernünftigkeit« oder »vernunftgemäße Tätigkeit« zunächst im Sinne einer anthropologischen Wesensbestimmung genommen wird, gleich darauf aber sich aus ihrer begrifflich-theoretischen Form unmittelbar in die Form eines ethischen, also moralischen – *Postulats* verkehrt, so daß das eine dem anderen innerlich dem Sinne nach gerade widerspricht.

Der Mensch als vernunftgemäß tätiges Wesen wird stets vernunftgemäß handeln und auch das Ergebnis seiner Handlungsweise wird stets notwendig vernunftgemäß sein. Wenn man aber im Ergebnis oder Ausgehen dieser Handlungsweise die Möglichkeit der *Vernunftlosigkeit* voraussetzt, dann muß ebenso vorausgesetzt werden, daß der Mensch ein Wesen ist, das auch vernunftlos handeln kann, daß es also ein vernunftloses Wesen ist, womit sinngemäß seine Wesensbestimmung völlig zusammenbricht, weil wir dadurch eine völlig neue und andere mögliche Bestimmung seines Wesens bekämen, die nun lauten würde:

¹⁸ Ebenda, I, 7, S. 11.

¹⁹ Ebenda, I, 7, S. 12.

»Der Mensch ist ein vernunftgemäß und vernunftlos handelndes Wesen und ist deshalb ein vernünftiges und vernunftloses Wesen«, was in dieser Form ganz widersprüchlich und unhaltbar ist. Damit wäre diese neue mögliche Bestimmung auch der Aristotelischen entgegengesetzt. Wenn nämlich dieses Wesen seiner Natur nach auch vernunftlos ist, dann wäre jedes Postulat einer vernunftgemäßen Tätigkeit seinerseits in ethischer Form völlig unbegründet, abstrakt und in sich unhaltbar, da es etwas fordert, was schon in seinem grundlegenden und wesentlichen Ausgangspunkt und in seiner Voraussetzung, wenn schon nicht ganz unmöglich gemacht, so doch allenfalls in Frage gestellt ist. Sobald er nämlich schon seiner Natur nach auch vernunftlos handelt, was bedeutet, daß er so handeln muß oder aber so handeln kann, bleibt jede Forderung, daß der Mensch *nur vernunftgemäß* handeln soll, ein rein abstraktes ethisches Postulat, das im Ergebnis nicht zuläßt, was es in seiner eigenen Voraussetzung ermöglicht. Denn hier wäre es schon von der menschlichen Natur aus gegeben, daß er auch vernunftlos handelt oder handeln kann, so daß das nur das Gegenteil fordernde ethische Postulat dieser Natur selbst widersprechen würde.

Wenn wir aber nun auch die dritte Möglichkeit einer solchen Wesensbestimmung des Menschen heranziehen, aus der sich ergeben würde, daß der Mensch ein vernunftloses Wesen ist und daher auch notwendig vernunftlos handelt, so würde ein jedes aus dieser Voraussetzung hergeleitete ethische Postulat nicht nur unhaltbar, sondern auch ganz absurd sein, denn es würde lauten: »Da der Mensch seinem Wesen nach ein vernunftloses Wesen ist, das vernunftlos handelt, so soll er vernunftgemäß handeln!«

Wir sehen also, daß eine bestimmte anthropologische Voraussetzung der Möglichkeit an sich widerspricht, auf sie eine Ethik zu gründen und sie aufzubauen. Deshalb können wir hier behaupten, daß Aristoteles sich selbst gegenüber nicht folgerichtig vorging, wenn er dennoch auf einer solchen Voraussetzung seine ganze ethische Konzeption aufbaut. *Man fordert nämlich nicht, was schon irgendwie ist*, denn das ist ein Widerspruch in sich, aber Aristoteles tut dies gerade. Wäre er aber seiner eigenen wesentlichen anthropologischen Voraussetzung gegenüber konsequent verfahren, hätte er aus ihr keineswegs eine Ethik herzuleiten vermocht, sondern hätte lediglich dabei bleiben müssen, daß der Mensch ein vernünftiges Wesen ist, das vernunftgemäß handelt, woraus nun eine anthropologische Konzeption oder Lehre vom Menschen als einem vernünftigen Wesen hätte entwickelt werden können, die ihre Grundthese theoretisch begründen, argumentieren und rechtfertigen würde.

Aber diese Aristotelische Wesensbestimmung des Menschen mittels des Vernunftbegriffs könnte auch anders formuliert werden, womit wir freilich nicht mehr auf seinem Standpunkt verbleiben würden. Sie könnte folgendermaßen lauten:

»Der Mensch ist ein Wesen, das vernünftig sein und vernunftgemäß handeln *soll*.«

Dies ist, wie wir sehen, bereits eine *ethische* Formulierung, die den Ansatz ihres Postulates im Vernünftigen *schon voraussetzt*, aber *auch nur* voraussetzt. Sie kann, und will auch nicht, diese geforderte

»Vernünftigkeit« behaupten, beweisen und ableiten, sondern nur in Form der ethischen Allgemeinvoraussetzung *postulieren*, was bedeutet, daß sie sich nicht theoretisch aufstellen und fundieren läßt. Das ist also nicht mehr der Aristotelische, aber dafür der *Kantische* Standpunkt. Er hat ihn zugleich auch klassisch formuliert in Form einer scheinbaren Paradoxie in seiner bekannten Sentenz: »Du kannst, denn du sollst!«, was im Hinblick auf den ethischen Begriff des Vernünftigen dann lauten müßte: Du kannst vernünftig sein, denn du sollst vernünftig sein! Eine solche Bestimmung des Vernünftigen macht nun wirklich die ethische Sphäre möglich, da es als solches bereits im voraus begriffen, daß heißt *in Form des ethischen Postulats aufgestellt ist*.

Doch wird in dieser neuen Formulierung, die nicht auf die anthropologische Wesensbestimmung des Menschen im Vernunftgemäßen abzielt, sondern nur auf seine absolute Postulierung, die in dieser Form die Einfügung des Ethischen in die Dimension seiner wesentlichen Spannung oder seiner Entgegenstellung dem Bestehenden gegenüber gestattet, implizite von einer Voraussetzung ausgegangen, in der sowohl der Mensch als auch seine Welt demjenigen zufolge, *was sie schon sind*, etwas Vernunftloses sind. Denn nur auf diese Weise ist es möglich, sich dem Bestehenden ethisch entgegenzusetzen und die Vernünftigkeit des moralischen Handelns zu postulieren. Es wäre nämlich wieder ganz absurd und unmöglich vorauszusetzen, daß das Seiende um des Vernünftigen willen *gerade darum* ethisch negiert und aufgehoben werden *soll*, weil es schon vernünftig, was hier bedeutet, auch menschenmöglich oder sittlich ist. Demnach liegt auch hier auf indirekte Weise eine anthropologische Bestimmung des Menschen und seiner Welt zugrunde und wird vom Ethischen als solchen auch vorausgesetzt, nur schon in einer ethisch transformierten Form. Kant formuliert dieses für seine ethische Lehre wesentliche Moment auch deutlich schon durch seine Bestimmung des Willens als eines vernunftgemäßen Wollens, eines Wollens, das als rein empirisches Datum oder Faktum noch nicht den Charakter der Vernünftigkeit in sich trägt, sondern durch sein vernunftgemäßes Konstituieren zu dem schon an sich vernünftigen Willen erst zu erlangen und zu erreichen ist, was hier bedeutet, daß dieser erst als ein solcher seinen eigenen Vernunftgesetzen gemäß das bloße Wollen ethisch oder moralisch leiten kann und soll. Als eine ethische nimmt dann diese Vernünftigkeit den Charakter der *Zweckmäßigkeit* an und wird in dieser sinnvoll.

Wir sehen also, wie auch hier auf eine spezifische Art und Weise, und zwar umgekehrt als bei Aristoteles, eine gerade in ihrem *negativen Aspekt* anthropologische Voraussetzung zugrunde liegt, die aber ethisch aufgehoben ist, damit sich das ethische Phänomen gerade im Gegensatz zu ihr überhaupt konstituieren kann. Jetzt ergibt sich aber auf demselben Wege zugleich auch etwas Umgekehrtes, nämlich auch *eine positive*, eben ethische, als Ergebnis dieser Gedankenbewegung erzielte neue anthropologische Bestimmung des Menschen. Sie lautet nunmehr:

Der Mensch ist eine moralische Person oder ein moralisches Wesen.

Es erhebt sich die Frage, ist nicht gerade dadurch nun endlich die anthropologische Grundlage erreicht, die es gestatten würde, daß auf ihr selbst dieser ethische Knoten aufgelöst wird und daß man aus den ethischen Schwierigkeiten und Widersprüchen herausfindet? Denn wenn überhaupt eine, dann liegt gerade diese Voraussetzung und Bestimmung dem Ethischen am nächsten und ist ihm am meisten angemessen. Deshalb könnte dies vielleicht jene anthropologische Wesensbestimmung des Menschen sein, die es durch sich allein gewährleisten würde, daß das dem Ethischen zugrundeliegende ethische Postulat, also das Sollen, seine wirkliche Situierung im Sein, das heißt dem Sein und Wesen des Menschen zugleich, erhält und aufhört, ein nur rein abstraktes Postulat oder bloßes Sollen zu sein, das sich sonst in seiner idealen Form ständig verschiebt und in die *abstrakte Zeitbestimmung der Unendlichkeit* hineinverlegt. Denn wenn der Mensch seinem Wesen nach ein moralisches Wesen oder moralische Person ist, ist nichts natürlicher als zu folgern, daß er, als solcher handelnd, schon sittlich handelt, also einerseits in völliger Übereinstimmung mit seinem Wesen, andererseits ebenso im Einklang mit seinem eigenen ethischen Prinzip, also eben sittlich, moralisch, vernunftgemäß, zweckmäßig, menschlich und sinnvoll. Damit hätten wir endlich festen Boden unter den Füßen, weil wir jenes feste Wirklichkeitsprinzip bei uns hätten, das schon durch seine eigene Situierung im Sein nicht nur gestattet, sondern auch wirklich gewährleistet und dazu berechtigt, daß wir uns, sittlich handelnd, sowohl in der Freiheit als auch in der sich hier vollziehenden Wahrheit befinden.

Leider ist dies trotzdem nicht jener erwünschte Weg, der uns zuverlässig zu jener Wirklichkeit, der hier nachgegangen wird, führen oder uns ihr näherbringen könnte, einer Wirklichkeit, die ihre beiden wesentlichen Momente: die Freiheit und Vernünftigkeit oder die Wahrheit selbst unwidersprüchlich in sich tragen würde und sich durch sie eine wahrhaft menschliche Voraussetzung in Form der *vernunftthaltigen Wirklichkeit* verwandeln könnte. Denn bei diesem ganzen Versuch wurde gerade bei der Wesensbestimmung des Menschen als einer moralischen Person etwas Wesentliches übersehen. Der Begriff der moralischen Person ist nämlich noch kein real existierendes und aus seinem bereits bestehenden Wesen oder Sein heraus handelndes Wirkliches, sondern auch er ist nur ein ethisches Postulat und kann nichts anderes sein, um nicht schon dadurch allein seinem moralischen Wesen bzw. der Moralität zu widersprechen. Die moralische Person ist erst eine Aufgabe, die irgendwo und irgendwie zu verwirklichen und so in der Wirklichkeit unterzubringen wäre, doch wird ihr dies gerade ihrer eigenen Stellung und Bestimmung nach unmöglich gemacht, da sie sich eben als ethisches Postulat derselben Wirklichkeit absolut entgegensetzen und ihr gegenüber im abstrakten Gegensatz stehen muß, damit sie sich überhaupt als ethisches Postulat zu konstituieren vermag. Der Mensch existiert nicht schon als moralische Person, sondern soll dies werden. Sonst wäre das ethische Postulat selbst gegenstandslos, sinnlos und überflüssig. Aber dies ist eine Aufgabe, die eine bloß abstrakte ideale, also eben ethische Aufgabe bleiben muß, da sie unter der Voraussetzung ihrer wirklichen Realisierung in der Wirklichkeit ihr eigenes ethisches We-

sen aufheben würde, das da ist ein ewiges und unendliches Sollen, dazu verurteilt, ohne ein wirkliches Sein zu bleiben und ein ideales Sein zu postulieren. Der Mensch hat mithin als moralisches Wesen keine Chance, seiner eigenen im Moralischen liegenden Wesenheit nach ein wirklicher Mensch als Menschenwesen, das heißt als freies und vernunftbegabtes Wesen in seiner ebensolchen Welt zu werden. Und dies ist offenbar eine Kapitulation gerade in dem Wesentlichen, das erreicht werden sollte, so daß sich auch dieser ethisch-anthropologische Standpunkt als eine unangemessene Grundlage für einen möglichen Ausweg aus den genannten Schwierigkeiten und Widersprüchen erwiesen hat. Das bedeutet also, daß die Freiheit in dieser ihrer ethischen Grundlegung, also als eine ethische oder moralische Freiheit, noch einmal und abermals in ihrem Trachten, sich als wirklich möglich zu erweisen, versagt hat und wiederum eine nur allgemeine und abstrakte Voraussetzung als ethisches Postulat bis in die Unendlichkeit verblieben ist. Sie blieb nur das, was am Anfang bestimmt wurde, nämlich – eine *Idee* der Freiheit.

13) DIE FREIHEIT ALS ERKANNTE NOTWENDIGKEIT

Auf diesem Wege des Suchens nach einer Bestimmung der Freiheit haben wir uns also erschöpft, und wenn wir wenigstens einen Schritt weiter kommen wollen, müssen wir einen anderen Weg suchen, der uns vielleicht zu Hilfe kommen und uns auf eine andere Möglichkeit der Fragestellung hinlenken würde. Deshalb müssen wir uns hier auf jeden Fall, wie versprochen, auch mit jener Bestimmung des Freiheitsbegriffs beschäftigen, die mit Hegel in die Grundlagen der Stellung und Erörterung dieser Frage eingegangen ist. Wenn wir dabei noch im Auge behalten, daß sich diese Bestimmung im modernen Marxismus ganz fest eingebürgert hat und darin fast völlig heimisch geworden ist, so daß sie sich in ihm sogar offiziell »wie zu Hause« fühlt, ist dies für uns ein Grund mehr zu prüfen, worauf diese innig-familiäre Beziehung des Marxismus zu dieser Bestimmung der Freiheit eigentlich philosophisch beruht. Diese neue Bestimmung des Freiheitsbegriffs lautet also: »Die Freiheit ist die erkannte Notwendigkeit.«

Wenn wir von einer »neuen« Bestimmung reden, so übertreiben wir vielleicht ein bißchen. Die Bestimmung der Freiheit als der erkannten Notwendigkeit oder als des Erkennens der Notwendigkeit ist nämlich gar nicht so sehr neu, wie es vielleicht scheinen könnte. Ihre Wurzeln liegen schon in der griechischen Philosophie, und ihre ersten philosophisch begründeten Anfänge haben ihren Ausdruck konkret bei *Sokrates* bzw. in seiner sogenannten *intellektualistischen Ethik* gefunden. Es ist allenfalls interessant zu vermerken, wie diese Bestimmung zum ersten Mal gerade in der *ethischen Form* auftritt, die der Sache selbst vielleicht angemessener ist als die moderne, da in ihr noch immer, oder besser gesagt, vor allem vom Menschen die Rede ist. Diese Sokratische Form der Fragestellung hat nämlich in ihrer naiven Biederkeit und der ihr eigentümlichen geschichtlichen Begrenztheit noch nicht alle jene wissenschaftlich erarbeiteten und raffinierten

Konsequenzen gezogen, die in ihr in statu nascendi bereits vorlagen, so daß das auf die Möglichkeit der menschlichen Freiheit verlegte Schwergewicht noch im Vordergrund stand, also gerade dasjenige, was später allmählich aus dem Horizont dieser Frage immer mehr schwinden sollte, weil auch der Mensch selbst aus ihr entschwindet. Deshalb ist es geradezu paradox, wenn man hier sieht, wie das erste Erwachen des Menschen aus dem Schlummer der Notwendigkeit und der eingefahrenen Gegebenheit eines Lebens, sowie auch das erste philosophische Sich-auf-eigene-Füße-stellen des Menschen und seine Bewußtwerdung in der Form der Frage auftritt, die ihn später auf der gleichen Linie an diese Gegebenheit und Notwendigkeit in Form des spezialisierten wissenschaftlichen Bewußtseins gänzlich binden sollte. Denn die erkannte Notwendigkeit hat gerade diesen Sinn.

Wenn also Sokrates behauptet, daß die *Einsicht* oder *Erkenntnis* oder das *Wissen* Vorbedingung oder Voraussetzung der Tugendhaftigkeit sind, dann wird darunter die genaue Einsicht und Kenntnis der Sachen verstanden, auf die sich eine Tätigkeit, hier also die moralische, bezieht oder zu beziehen hat. Die Erkenntnis ist also die Grundlage und die einzige Voraussetzung der Moralität. Das bedeutet, daß schon dadurch, daß der Mensch weiß, was sein soll und wie zu handeln ist, damit sein Handeln ein gutes oder moralisches Handeln sei, er schon gut, anständig, brav, tugendsam, moralisch, frei ist. Sokrates gemäß kann nämlich nicht vorausgesetzt werden, daß jemand schlecht handelt, wenn er schon weiß, was gut ist, da er dadurch – so lautet das Argument – gegen sein eigenes Interesse oder seinen eigenen Nutzen handeln würde. Und dies wäre unmöglich.

Wir wollen hier nicht auf die Frage der Haltbarkeit oder Unhaltbarkeit dieses ethischen Intellektualismus eingehen, den schon Aristoteles bekämpft hat, indem er empirisch und logisch auf seine sinngemäße Unhaltbarkeit hingewiesen hat. Sie ist in der Tatsache enthalten, daß jemand ganz genau wissen kann, was gut ist, und trotzdem Schlechtes tun kann. Und nicht nur das, er kann sogar sein eigenes Wissen zum Mittel machen und es zur Vollbringung des Schlechten anwenden; demnach ist das *Wissen allein* noch immer keine genügende Garantie und Grundlage der Moralität. Und doch basiert auf derselben Grundlage auch die Bestimmung der Freiheit als der erkannten Notwendigkeit. Daran ändert auch nichts, daß in der Sokratischen Voraussetzung die Erkenntnis nur auf sogenannte moralische Sachen, moralische Gesetze, also auf das Gebiet der Moralität und des moralischen Handelns beschränkt wird und sich nicht auf das Naturgesetz oder die Frage der allgemeinen Strukturiertheit der Welt oder des Universums erstreckt. Vielleicht trifft sie gerade dadurch die Sache selbst, wie wir es schon betont haben. Wichtig und entscheidend ist hier die Voraussetzung, bei der das Gewicht gerade auf die *Erkenntnis selbst* gelegt wird. Deshalb bringt jede folgende und spätere Bestimmung der Freiheit als erkannter Notwendigkeit auch alle Konsequenzen mit sich, die aus Sokrates' Position hervorgehen. Hier können wir nebenbei noch bemerken, daß diesen Standpunkt noch vor Hegel und dem Marxismus *Spinoza* konsequent bis zum Ende entwickelt hat.

Wir wollen nun versuchen, dem wahren Sinn dieser Bestimmung der Freiheit näherzukommen.

Wenn man sagt: Die Freiheit ist die erkannte Notwendigkeit, dann gibt es hier – abgesehen von der Freiheit, die hier noch nicht oder nicht mehr vorhanden ist, was zu erforschen ist – zwei Momente, auf die wir unsere Aufmerksamkeit lenken müssen: 1. *die Erkenntnis* und 2. *die Notwendigkeit*. Schon aus der Formulierung dieser Bestimmung geht hervor, daß es sich hier vor allem um die Erkenntnis handelt, und nicht um die Notwendigkeit. Die Notwendigkeit kann hier nicht das Prinzip der Freiheit sein, sondern eben die Erkenntnis, denn es wäre geradezu widerspruchsvoll, ja fast absurd, die Freiheit in der Notwendigkeit zu suchen. Deshalb wird hier auch nicht über die Notwendigkeit, sondern über die Erkenntnis der Notwendigkeit gesprochen, woraus hervorgeht, daß gerade mittels der Erkenntnis die Notwendigkeit irgendwie in die Möglichkeit der Freiheit verwandelt wird. Da aber die Erkenntnis, um gerade das zu sein, was sie ist, immer die Erkenntnis des Notwendigen oder des *Gegebenen*, was *notwendig ist*, sein muß, so müssen wir hier diese Notwendigkeit als Voraussetzung für die Erkenntnis überhaupt nicht besonders betonen. Denn gerade die Erkenntnis übernimmt da auf sich das Prinzip der Freiheit, weil hier die Freiheit nur mit Hilfe der Erkenntnis auch möglich ist. Oder mit anderen Worten, die Möglichkeit der Freiheit ist in der Erkenntnis oder durch die Erkenntnis gegeben.

Wenn wir nun das ganze Problem lösen wollten, indem wir einen Querweg beschreiten und einfach auf Sokrates' gleichen oder ähnlichen Versuch hinweisen, nämlich auf diese und solche Bestimmung und Lösung der Frage der Freiheit, in der sich die Erkenntnis allein als ungenügend zur Bestimmung der Freiheit erwiesen hat, und daß ihr in dieser Form doch noch etwas abgeht, dann würden wir die ganze Frage als zu einfach, also als ganz vereinfacht auffassen. Das ist sie aber keineswegs. Deswegen müssen wir diese Frage sehr aufmerksam behandeln. Sie enthält mehr Schwierigkeiten, als man annimmt. Wie soll man dieses Problem also anschneiden? Natürlich nur aus der Bestimmung des Begriffs der Freiheit heraus, die die erkannte Notwendigkeit ist.

Wir müssen deshalb vor allem fragen, was die Erkenntnis, weiter, was die Notwendigkeit ist, und endlich, was für eine neue Qualität durch ihr Verhältnis als erkannte Notwendigkeit gewonnen wird, woraus die Freiheit hervortreten hat. Wenn wir oben gesagt haben, daß in dieser Formulierung die Möglichkeit der Freiheit in der Erkenntnis oder durch die Erkenntnis gegeben ist, was aus der Bestimmung selbst hervorgeht, dann wäre es allenfalls etwas zu kurz, wenn wir nicht sähen oder nicht sehen wollten, daß sich daran sofort eine neue, viel wesentlichere Frage anschließt, nämlich: *Worin oder wodurch ist die Möglichkeit der Erkenntnis gegeben?* Oder, was ist das, was auch die Erkenntnis selbst ermöglicht? Wenn nämlich in dieser Bestimmung die Erkenntnis die Freiheit ermöglicht oder zu ermöglichen hat, dann ist diese neue Frage auf keinen Fall zu umgehen. Denn gerade das, was die Erkenntnis ermöglicht, würde auch die Freiheit selbst ermöglichen. Deshalb müssen wir uns bemühen, gerade diesen Weg zu gehen.

Hier müssen wir also unsere frühere Betrachtung fortsetzen, wo über die Möglichkeit des Gegebenen als des Gegebenen gesprochen wurde, weil sich schon dort der Kern der ganzen Sache befindet, die wir nun von neuem aufrollen. Um das bereits Gesagte nicht zu wiederholen, wollen wir nur unsere Deduktion und den Schluß anführen, damit wir die ganze Ausdehnung dieser Frage überblicken könnten. So wurde unter anderem gesagt:

Die Negation des Gegebenen durch ein Anderes, das bereits in seiner eigenen Wesensbestimmung enthalten ist, ermöglicht auch dem Gegebenen, das an sich noch unmöglich ist, zu erscheinen und sich als etwas zu offenbaren. . . Also auch als ein Gegebenes *soll es erst sein*, das heißt möglich werden. Deshalb ist die Möglichkeit auch die Voraussetzung der Gegebenheit.

Nur, jetzt stellt sich die Frage, was ihrerseits diese Möglichkeit ist, oder wenigstens, wie sie sich manifestiert. Wir wollen uns hier einer Anführung aus Aristoteles bedienen, die sich am Anfang dieser Betrachtung als lehrreich, anregend und fruchtbar erweisen wird.

Am Anfang des zweiten Buches der *Nikomachischen Ethik* sagt Aristoteles Folgendes:

»Alles was in uns als natürliche Mitgabe ist, besitzen wir zuerst als bloße Anlage und bringen es erst nachher zur Verwirklichung. Man sieht das schon an der sinnlichen Wahrnehmung. Das Vermögen der Wahrnehmung haben wir nicht etwa durch häufiges Sehen oder Hören erworben, sondern umgekehrt: weil wir das Wahrnehmungsvermögen schon hatten, haben wir von ihm Gebrauch gemacht; wir haben es nicht erst durch den Gebrauch erlangt.«²⁰

Aus dem ersten Satz entnehmen wir, daß das, was uns von der Natur aus gegeben ist, schon verschiedene Möglichkeiten sind, und daß sich das Gegebene in Form von Möglichkeiten manifestiert. Wir *verwirklichen erst später* das Gegebene als bestimmte Möglichkeit, woraus hervorgeht, daß das Gegebene als Möglichkeit nur noch *reine Möglichkeit* ist. Das aber, was in dem nächsten Satz folgt, in dem von unseren Sinnen gesprochen wird, scheint an sich so deutlich zu sein, daß es fast unwiderlegbar ist. Denn, gibt es etwas *Natürlicheres* als vorauszusetzen, daß wir zuerst den Hörsinn oder das Hörorgan, also das Auge haben müssen, um sehen zu können, das Ohr, um hören zu können usw. Und gerade davon und nur davon spricht Aristoteles. Aber das ist nicht des Pudels Kern und wir haben nicht wegen dieser trivialen Tatsache Aristoteles zitiert, denn das hätten wir auch ohne ihn wissen können. Und doch ist nicht einmal in dieser trivialen Tatsache alles klar. Denn obwohl Aristoteles von den Sinnen als von *unseren* Sinnen spricht, ist es doch nicht sicher, ob er hier von den menschlichen oder, sagen wir, von den tierischen Sinnen spricht. Wenn er von den gegebenen Sinnen als rein abstrakten Möglichkeiten spricht (also des Sehens, des Hörens usw.), dann gehören dazu auch die *tierischen* Sinne. D. h., wenn auf diese Weise die Sinne in Form von abstrakten Gegebenheiten als reine Möglichkeit behandelt werden, dann handelt es sich noch immer nicht um die eben *menschlichen* Sinne. Es handelt sich noch nicht einmal um die Objekte dieser Sinne,

²⁰ Ebenda, II, 1, S. 26.

oder genauer gesagt, eben deshalb, weil es sich noch nicht um diese Objekte handelt, handelt es sich auch nicht um *menschliche* oder unsere Sinne. Das betonen wir deshalb, weil es ohne diese Objekte der Sinne auch noch keine menschlichen Sinne gibt, genauso wie andererseits ohne die Sinne, die *schon* menschlich *sind*, auch ihre Objekte nicht vorhanden sind. Wenn wir also bei der Gegebenheit der Sinne als der bloßen Voraussetzung für das Sehen, Hören usw. blieben, dann würden diese Sinne *nie auf menschliche Weise* anfangen zu sehen, zu hören, zu schmecken usw. Denn auch der gegebene Sinn und das, was ihm gegeben ist, wenn es bei dieser abstrakten angenommenen Gegebenheit bliebe, (die im Grunde schon unwirklich ist, weil sie tatsächlich reine Abstraktion ist), stehen miteinander in gar keiner außer noch in tierischer gegenseitiger Verbundenheit, und deshalb handelt es sich hier weder um die menschlichen Sinne, noch um das, was ihnen als Objekt der Empfindung oder der Perzeption gegeben sein könnte. Denn hier gibt es noch nicht das *Medium* ihrer Wechselbeziehung, oder präziser, die Möglichkeit dieser Beziehung. Wir haben bereits gesagt, daß das Gegebene nur dann schon gegeben ist, wenn es möglich ist, oder als Gegebenes ermöglicht wird, und deshalb müssen auch die gegebenen Sinne erst ermöglicht werden, um menschliche Sinne zu sein. Deswegen muß beides die Grenze der abstrakten Gegebenheit überwinden und sich als etwas Mögliches erst *bestätigen*. Also, die bloß vorausgesetzte Möglichkeit muß sich tätig als wirkliche Möglichkeit bestätigen.

Deshalb kann sich, wenn Aristoteles in diesem Sinne sagt: . . . wir haben nicht durch häufiges Sehen oder Hören den und den Sinn erworben, sondern umgekehrt: wir haben diesen Sinn besessen und deshalb haben wir ihn angewandt – nicht aber, daß wir ihn angewandt hätten und dadurch erworben . . . , – das nur auf Tiere und ihre Sinne beziehen, sowie auf ihren allgemeinen und wesentlichen Status in der Natur, aber wenn sich das auf die menschlichen Sinne zu beziehen und für sie zu gelten hat, dann verhält sich das Ganze *gerade umgekehrt* als Aristoteles annahm. Denn der Mensch bringt nicht seine *menschlichen* Sinne mit sich, sondern er muß sie zuerst *erwerben*, wofür ihm das Naturorgan nur als Vorbedingung oder reine Voraussetzung dient.

Wenn wir die Sache näher betrachten, werden wir merken, daß Aristoteles entweder darunter etwas ganz anderes versteht oder sich selbst widerspricht. Nämlich das, was dem Gesagten unmittelbar folgt, widerlegt es seiner Bedeutung nach:

»Unsere inneren Eigenschaften dagegen gewinnen wir auf Grund vorhergehender Tätigkeiten. Es ist damit, wie mit dem übrigen technischen Fertigkeiten auch. Was wir erst lernen müssen, um es auszuüben, das erlernen wir, indem wir es ausüben. So wird man ein Baumeister dadurch daß man baut und ein Zitherspieler dadurch daß man die Zither spielt. So nun wird man auch gerecht dadurch daß man gerecht handelt, besonnen dadurch daß man besonnen handelt, und tapfer dadurch daß man sich tapfer benimmt.«²¹

²¹ Ebenda, II, 1, S. 26 f.

Wenn das eben Genannte Aristoteles selbst mit dem von den Sinnen Besagten vergleicht, dann dürfen wir es auch tun, nur geht dann das Gegenteil davon hervor, als was Aristoteles zu behaupten scheint. Denn – wenn wir das oben Gesagte auf die Sinne anwenden – nämlich, daß wir vorher erlernen müssen zu schauen, um zu sehen, das lernen wir auf die Weise, daß wir gerade das tun, d. h. wir wenden den Sinn tätig an, um sehen und schauen zu erlernen. Demgemäß verwandelt sich erst durch das Schauen als Tätigkeit, der Sinn als körperliches Organ oder als Sehfähigkeit in den wahrhaftigen menschlichen Sinn, den wir also *gerade erworben haben*, da der Mensch nicht so wie ein Tier sondern menschlicherweise schaut. So eröffnet sich die wirkliche Möglichkeit für ein menschliches Schauen, Hören, Schmecken usw.

Aristoteles selbst macht explizite die wesentliche Distinktion zwischen der sgn. reinen Möglichkeit und der tätigen Möglichkeit, wenn er sagt:

»So bleibt denn als für den Menschen allein kennzeichnend nur das tätige Leben des vernünftigen Seelenteils übrig, und dies teils als zum Gehorsam gegen Vernunftgründe befähigt, teils mit Vernunft ausgestattet und Gedanken bildend. Wenn man nun auch von diesem letzteren in zweifacher Bedeutung spricht als von dem bloßen Vermögen und von der Wirksamkeit des Vermögens, so handelt es sich an dieser Stelle offenbar um das Aktuelle, die tätige Übung der Vernunftanlage. Denn die Wirksamkeit gilt allgemein der bloßen Anlage gegenüber als das höhere.«²²

So kommen wir zu dem, was für unsere Sache *das Wichtigste* ist. Wir sehen, daß Aristoteles diese andere Form der Möglichkeit als »etwas Höheres« bezeichnet, und obwohl das zweifellos auch höher ist, bestimmt er dadurch nur den *quantitativen* Unterschied zwischen ihnen. Wenn wir sogar auch zugeben, daß mit jenem »höher« auch an einen wesentlichen qualitativen Unterschied angespielt wird, dann ist noch immer das Wesentlichste, das daraus hervorgeht, in der Luft hängen geblieben und ist nicht voll ausgesprochen, wenn es auch sinngemäß vorzufinden ist. Es handelt sich darum, daß *wir ohne diese andere, also tätige Möglichkeit überhaupt nicht für die erste, also reine Möglichkeit wüßten noch wissen könnten*, was bedeutet, daß jene erste reine Möglichkeit erst später als möglich erscheint, wenn die andere schon in Erscheinung getreten war und tätig gezeigt hat, ob es überhaupt eine reine Möglichkeit gegeben hat. Daraus folgt, daß die tätige Möglichkeit durch die Tat ihre eigene reine Möglichkeit bestätigt, die vorher nur als rein abstrakte Voraussetzung oder eine einfache Gegebenheit war. Demzufolge bestätigt und ermöglicht die tätige Möglichkeit oder die Tat als Möglichkeit sowohl sich selbst als auch anderes als möglich oder unmöglich.

Wenn wir jetzt wieder auf die Sinne zurückkommen, dann können wir sagen, daß erst die tätigen, in unserem Falle die menschlich tätigen Sinne die Sicht auf den gegebenen Sinn als wirklich existent freigeben und daß sie gleichzeitig durch ihre menschliche Tätigkeit d. h. sinnliche Tätigkeit sowohl sein Sein als auch das eigene Sein bestätigen.

²² Ebenda, I, 7, S. 12.

Aber das ist nicht alles. Aristoteles hat nicht grundlos gerade auf diese Weise den Charakter der menschlichen Sinne bestimmt. Er ist *faktisch* von der Voraussetzung der bereits menschlich-tätig gebildeten und in ihrer Möglichkeit bestätigten menschlichen Sinne ausgegangen und hat unmerklich diese Möglichkeit in eine Gegebenheit umgewandelt, denn sonst könnte er selbst über diese Sinne aber auch gar nichts sagen, nicht einmal das, daß sie gegeben sind. Hier liegt der Ausgangspunkt und der wesentliche Charakter der ganzen abendländischen Metaphysik, in der die Möglichkeit, nach der schon historisch faktischen, menschlich praktizierten Bewußtwerdung der Möglichkeit als wirklich tätigen menschlichen Möglichkeit, dieselbe ausschließlich historisch-praktizierte menschliche Möglichkeit durch eine metaphysisch-theoretische Wendung *in das Ding selbst*, in das Gegebene, das Seiende, in das reine Sein hineinverlegt wird, in Form der materiellen Naturmöglichkeit (Dynamis, Potentia). Deshalb haben auch die Sinne, – sogar für Aristoteles selbst widerspruchsvoll – schon als gegeben den Charakter der menschlichen Sinne annehmen müssen, weil in ihnen als den gegebenen die schon gestaltete menschliche Möglichkeit erblickt wurde. Die Sinne hingegen können, aber sie müssen keinesfalls menschliche Sinne werden, und sind als solche keineswegs gegeben. Im Gegensatz zu Aristoteles' Behauptung müssen sie zuerst angewendet werden, d. h. sich an den Dingen selbst immer wieder bestätigen, damit sich auf diese Weise diese Dinge in ihre *Objekte* verwandeln könnten, was wiederum sagen will in ihr Bedeutungsverhältnis, bzw. damit sie als solche erworben werden könnten, und dann noch können sie, aber sie müssen sich nicht zu eminent menschlichen Sinnen gestalten, da man auch in dieser menschlichen Voraussetzung un-menschlich praktizieren und sie anwenden kann.

Jetzt können wir uns erst auf Marx berufen und wir werden eine längere, obzwar sehr bekannte Stelle ausziehen und anführen, die uns in unserer Untersuchung einen Schritt weiterbringen wird:

»Andererseits und subjektiv gefaßt: Wie erst die Musik den musikalischen Sinn des Menschen erweckt, wie für das un-musikalische Ohr die schönste Musik *keinen Sinn hat*, (kein Gegenstand ist, weil mein Gegenstand nur die Bestätigung einer meiner Wesenskräfte sein kann, also nur für mich sein kann, wie meine Wesenskraft als subjektive Fähigkeit für sich ist, weil der Sinn eines Gegenstandes für mich (nur Sinn für einen ihm entsprechenden Sinn hat) grade so weit geht, als mein Sinn geht, darum sind die *Sinne* des gesellschaftlichen Menschen *andere* Sinne wie die des ungesellschaftlichen; erst durch den gegenständlich entfalteten Reichtum des menschlichen Wesens wird der Reichtum der subjektiven *menschlichen* Sinnlichkeit, wird ein musikalisches Ohr, ein Auge für die Schönheit der Form, kurz, werden erst menschlicher Genüsse fähige *Sinne*, Sinne, welchen als *menschliche* Wesenskräfte sich bestätigen, teils erst ausgebildet, teils erst erzeugt. Denn nicht nur die Sinne, sondern auch die sogenannten geistigen Sinne, die praktischen Sinne (Wille, Liebe etc.), mit einem Wort der *menschliche* Sinn, die Menschlichkeit der Sinne wird erst durch das Dasein *seines* Gegenstandes, durch die *vermenschlichte* Natur. Die *Bildung* der fünf Sinne ist eine Arbeit der ganzen bisherigen Weltgeschichte. Der unter dem rohen praktischen Bedürfnis

befangene *Sinn* hat auch nur einen *bornierten* Sinn. Für den ausgehungerten Menschen existiert nicht die menschliche Form der Speise, sondern nur ihr abstraktes Dasein als Speise: eben so gut könnte sie in ihrer rohsten Form vorliegen, und es ist nicht zu sagen, wodurch sich diese Nahrungstätigkeit von der *tierischen* Nahrungstätigkeit unterscheidet. Der sorgenvolle, bedürftige Mensch hat keinen Sinn für das schönste Schauspiel, der Mineralienkrämer sieht nur den merkantilischen Wert, aber nicht die Schönheit und eigentümliche Natur des Minerals; er hat keinen mineralogischen Sinn; also die Vergegenständlichung des menschlichen Wesens, sowohl in theoretischer als in praktischer Hinsicht, gehörte dazu, sowohl um den *Sinn* des Menschen *menschlich* zu machen, als um für den ganzen Reichtum des menschlichen und natürlichen Wesens entsprechenden *menschlichen Sinn* zu schaffen.²³

Diese Deduktion von Marx ist so klar, präzise und fast klassisch, daß wir vorläufig auch ohne Kommentar wenigstens das feststellen können, daß sich hier in Bezug auf die Auffassung Aristoteles' eine ganz neue Sicht eröffnet und die Grundlagen der alten Metaphysik in Frage gestellt werden.

Denn das ist ein Standpunkt, der radikal den Horizont der Dinge als Dinge und ihre absolut unabhängige und für sich selbst genügende Bewegung und Abwicklung in Form von angeblicher Freiheit überschreitet, und es wird die Frage gestellt nach einem neuen Horizont, der hier im Entstehen ist und in dem diese abstrakte Bewegung stehenbleibt, um die wesentliche Frage ihrer Möglichkeit selbst zu stellen. Aber das wird nicht wegen der Dinge als Dinge getan, sondern wegen desjenigen, der hier in Frage kommt – wegen des Menschen und der Frage nach der Sinnhaftigkeit dieser ganzen, nur scheinbar abstrakten Bewegung. Denn gerade der Mensch ist ihr Grenzpfahl und ihr Maß, da er sie in seine eigene menschliche Welt eingeführt hat, in der und durch die sie erst ein mögliches *Etwas* und dann auch für den Menschen selbst etwas *Mögliches* werden. Deshalb ist auch dieser Begriff des Möglichen, bzw. die Möglichkeit selbst, nach Marx, in einem von Grund auf anderen Sinne als in der gesamten bisherigen und heutigen Metaphysik aufgefaßt. Die Möglichkeit ist hier nämlich keine primär ontologische Kategorie, die eine Modalität des Seienden als des Seienden bestimmt, sondern sie meldet sich als die immer wieder gestellte Frage nach dem Ursprung, der Quelle oder dem Heimatboden der menschlichen Welt und des Menschen selbst, nach dem Ursprung und dem Nährboden der Geschichte als der Zukunft und Sinnhaftigkeit, in der erst alle Wesen und Dinge ihren eigenen Sinn sowohl für den Menschen als auch für sich selbst bekommen. Und als Mögliches, Sinnvolles und Zukünftiges ist es nie bloß gegeben, sondern durch die menschliche Tätigkeit erkämpft und als Mögliches immer aufs Neue durch Taten bestätigt. Dieses *tätig Mögliche liegt in dem Grund der Welt des Menschen*, die, um ein menschlich-sinnvolles Etwas zu sein oder um überhaupt zu sein, schon durch diesen

²³ Karl Marx: Oekonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844, – Marx-Engels: Gesamtausgabe, Erste Abteilung, Bd. 3, Marx-Engels Verlag G. m. b. H., Berlin 1932, S. 120 f.

Grund von ihren Anfängen an aufgehört hat, eine bloße Gegebenheit zu sein. Deshalb kann das, was ist, nicht einmal erscheinen in dem, was nur ist, sondern zugleich und primär als das, was sein soll. Und das haben wir schon an dem Begriff des Gegebenen gezeigt. Denn auch das Gegebene selbst, um ein mögliches Etwas zu sein, erscheint schon als sinnvolles Etwas oder könnte das zumindest sein, weil es vorher in den Kreis einer durchleuchteten, gesehenen und möglichen Sinnhaftigkeit einbezogen wurde. Es besitzt sie nicht durch sich selbst, sondern durch etwas anderes. Von allen Wesen ist der Mensch das einzige Wesen, das die Möglichkeit hat, zu sein und nicht zu sein, also auch anders zu sein als es ist, und deshalb kann nur er allein alle anderen Wesen und Dinge in den Horizont der von ihm geöffneten und betätigten Möglichkeit, durch die auch die anderen Wesen und Dinge etwas anderes sein können, als sie sind, einbeziehen. Marx hat dasselbe auf seine Weise formuliert:

»Aber der Mensch ist nicht nur Naturwesen, sondern er ist *menschliches* Naturwesen; d. h. für sich selbst seiendes Wesen, darum *Gattungswesen*, als welches er sich sowohl in seinem Sein als in seinem Wissen bestätigen und betätigen muß. Weder sind also die menschlichen Gegenstände die Naturgegenstände, wie sie sich unmittelbar bieten, noch ist der *menschliche* Sinn, wie er unmittelbar ist, gegenständlich ist, *menschliche* Sinnlichkeit, menschliche Gegenständlichkeit. Weder die Natur – objektiv – noch die Natur subjektiv ist unmittelbar dem *menschlichen* Wesen adäquat vorhanden. Und wie alles Natürliche *entstehen* muß, so hat auch der Mensch seinen Entstehungsakt, die *Geschichte*, die aber für ihn eine gewußte und darum als Entstehungsakt mit Bewußtsein sich aufhebender Entstehungsakt ist. Die Geschichte ist die wahre Naturgeschichte des Menschen.«²⁴

Uns muß aber unserer Frage zuliebe vor allem interessieren, was das heißt, das die Natur weder subjektiv noch objektiv dem menschlichen Wesen adäquat vorhanden ist, denn das, was Marx hier so entschieden *negiert*, ist gleichzeitig auch der Ausgangspunkt und die einzige Präntention und echte Überzeugung von solch einer Möglichkeit jeder Erkenntnis als Erkenntnis, in erster Linie der theoretisch-wissenschaftlichen Erkenntnis. Das muß uns gerade deshalb interessieren, weil wir über die Freiheit als erkannte Notwendigkeit diskutieren, und im Zusammenhang damit: wie und wodurch auch die Erkenntnis möglich ist.

Wenn Marx über die Natur *objektiv* und die Natur *subjektiv* spricht, sehen wir, daß er keinesfalls über die »objektive Natur« und die »subjektive Natur« spricht, was hier von größter Bedeutung ist, ja geradezu wesentlich unterschiedlich. Er selbst stellt die Frage in einer Dimension und von einem Standpunkt aus, die nicht mehr – theoretisch sind! Denn Bestimmungen, wie z. B.: »objektive Natur« und »subjektive Natur« wären schon ihrem Charakter nach ausschließlich erkenntnistheoretisch, in dem sgn. Erkenntnisverhältnis der subjektiven und objektiven Dialektik, und gerade das würde ihn daran hindern, die ganze Frage von Grund auf anders zu stellen. Deshalb sagt er keinesfalls, wie wir gesehen haben, daß die Natur nicht

²⁴ Kritik der Hegelschen Dialektik und Philosophie überhaupt, ebd. S. 162.

unmittelbar der menschlichen *Erkenntnis*, sondern dem *menschlichen* Wesen adäquat vorhanden ist, und unterstreicht dieses »*menschlich*«. Hier ist nicht nur davon die Rede, daß »sich Mensch in der gegenständlichen Welt nicht nur mit Hilfe seines Denkens, sondern auch mit Hilfe *aller* seiner Sinne bestätigt,« was Marx an einer anderen Stelle sagt, denn das könnte man immer noch auch im theoretischen Sinne interpretieren, obwohl dann für das Erkenntnisverhältnis die offene Frage bliebe, wohin mit den geistigen praktischen Sinnen, wie z. B. dem Willen, der Liebe usw., um die es sich hier ebenfalls handelt. Man könnte das nämlich auf folgende Weise interpretieren: die »objektive Natur« wäre das gegebene und bestehende Objekt der »subjektiven Natur« als gegebenes und bestehendes Subjekt in einem rein erkenntnismäßigen, also erkenntnistheoretischen Verhältnis. Aber wenn es dem so wäre, dann wäre alles, was Marx hier ausführt und was er sagen will, völlig überflüssig. Er will jedoch dadurch gerade etwas Entgegengesetztes feststellen. Der Sinn dieses »Entgegengesetzten« liegt gerade darin, daß ein derartiges Erkenntnisverhältnis nicht einfach als möglich vorausgesetzt wird, als gegeben und an sich klar und verständlich, sondern man bemüht sich, dasjenige festzustellen, wodurch die Erkenntnis selbst, d. h. das theoretische Element überhaupt möglich ist und worauf sie fußt. Jede theoretische Erkenntnis gründet sich nämlich ihrerseits auf dem unmittelbar Gegebenen als für sie schon Möglichen, was also für sie nicht in Frage gestellt wird, und Marx *stellt gerade das in Frage*. Nur, um das überhaupt tun zu können, steht er schon auf dem Standpunkt der Antwort auf diese Frage, weil er seine eigene und für die theoretische Erkenntnis von sich selbst so klare Voraussetzung in Frage gestellt hat.

Dieser »Standpunkt der Antwort« besteht darin, daß sich sowohl die Natur objektiv als auch die Natur subjektiv, um überhaupt sowohl das eine als auch das andere zu sein, *vorher schon* in einem Medium befinden, das sie als solche ermöglicht. Deshalb sind also weder die *menschlichen* Gegenstände natürliche Gegenstände, wie sie sich *unmittelbar* (!) bieten, noch sind die *menschlichen* Sinne, so wie sie *unmittelbar sind*, gegenständlich, also die *menschliche* Sinnlichkeit ist, nicht die menschliche Gegenständlichkeit. Wenn sich also die Gegenstände unmittelbar – *nicht bieten*, und wenn der menschliche gegenständliche Sinn *nicht* das ist, was er unmittelbar ist, dann müssen sie sich doch im Gegenteil gerade – *mittelbar* oder *vermittelt* bieten. Wenn also die Mittelbarkeit oder Vermittlung jenes Medium ist, das diese beiden Momente ermöglicht, aufstellt und eröffnet, dann sind sie *noch nicht wirklich* vorhanden in dem und durch das, was sie an sich *sind*. Sie sind also ihrem eigenen Sein nach noch nicht, was bedeutet, daß sie noch nicht als etwas Wirkliches möglich sind. Daraus folgt, daß sie erst in einem *möglichen Akt* und durch ihn – *werden* können und sollen. Da auch die Natur objektiv und die Natur subjektiv erst werden soll, *um zu sein*, so *besteht* sie in ihrer unmittelbaren oder unvermittelten Gegebenheit überhaupt *noch nicht*, weil sich ihr wirkliches Sein schon im Medium des Vermittelns befindet. Weil aber gerade die unmittelbare Gegebenheit sowohl der Natur objektiv als auch der Natur subjektiv der Ausgangspunkt, das Medium und der Gegenstand eines theoretischen Verhältnisses ist, geht daraus hervor,

daß sich das Theoretische und das Erkenntnismäßige ihrem Sein und Wesen nach, das die reine Unmittelbarkeit ist, auf bloßer Abstraktion gründen! Daraus geht auch noch Folgendes hervor: Wenn die mögliche Wahrheit oder die Möglichkeit der Wahrheit dieser beiden Momente nicht in ihnen selbst enthalten ist, sondern erst im Medium ihrer gegenseitigen Vermittlung, d. h. Anderswerden als es ist, dann ist die Wahrheit des Theoretischen und des Erkenntnismäßigen – insofern sie als solche, d. h. im Verhältnis der reinen Unmittelbarkeit überhaupt möglich wären, – gerade darin, daß sie an sich *wesentlich unwahr* sind.

Sie sind auf jene Weise unwahr, über die Marx in seiner Kritik an Feuerbach *als Theoretiker* spricht, da er, Feuerbach, nach Marx, »in letzter Instanz nicht mit der Sinnlichkeit fertig werden kann, ohne sie mit den »Augen«, d. h. durch die »Brille« des *Philosophen* zu betrachten.«²⁵ Hier sagt also Marx das, was eigentlich jede Theorie *als* Theorie umwirft, die nicht einmal mit ihrem Ausgangspunkt fertig werden kann, d. h. mit der Sinnlichkeit (und wie soll sie dann mit der *Freiheit* fertig werden?). Wir zitieren Marx:

»Feuerbach spricht namentlich von der Anschauung der Naturwissenschaft, er erwähnt Geheimnisse, die nur dem Auge des Physikers und Chemikers offenbar werden; aber wo wäre ohne Industrie und Handel die Naturwissenschaft? Selbst diese »reine« Naturwissenschaft erhält ja ihren Zweck sowohl, wie ihr Material, erst durch Handel und Industrie, durch sinnliche Tätigkeit der Menschen. So sehr ist diese Tätigkeit, dieses fortwährende sinnliche Arbeiten und Schaffen, diese Produktion die Grundlage der ganzen sinnlichen Welt, wie sie jetzt existiert, daß, wenn sie auch nur für ein Jahr unterbrochen würde, Feuerbach eine ungeheure Veränderung nicht nur in der natürlichen Welt vorfinden, sondern auch die ganze Menschenwelt und sein eignes Anschauungsvermögen, ja seine eigne Existenz sehr bald vermissen würde.«²⁶

Damit ist also alles Wesentliche für unseren Ausgangspunkt gesagt, wodurch auch die Erkenntnis selbst möglich ist. Das Geheimnis dieses radikalen Auswegs aus dem verzauberten Kreise der Theorie, Philosophie, Erkenntnis und des Erkenntnisverhältnisses entdeckte Marx in den Grundlagen von allem, was ist, also in der Umkehrung des *sgn. »sinnlichen Gegenstandes«*, danach immer wieder aufs Neue jede Theorie greift wie ein Ertrinkender nach dem Strohalm, in die »*sinnliche Tätigkeit*«, in der sich das unmittelbar Gegebene schon bei seinem Erscheinen als Etwas in einen *menschlichen* Gegenstand verwandelt, und so ist in ihm schon vorher tätig-sinnhaltig jene *Möglichkeit* vorhanden, die den Horizont öffnet sowohl der *vernenschlichten Natur* als auch der eminent *menschlichen* Welt die die *Geschichte selbst als Praxis* ist. Da sich nur in ihr alles was ist eröffnet, schafft, enthüllt, erzeugt, und durch sie erscheint, so ist die *Praxis als geschichtliches Geschehen das Sein der menschlichen Welt und das heißt zugleich auch das wirkliche Sein der Natur und des Menschen*.

²⁵ K. Marx-F. Engels: Die deutsche Ideologie – (1845–1846), herausgegeben von V. Adoratskij, Verlag für Literatur und Politik, Wien–Berlin, 1932, S. 32.

²⁶ Ebenda, S. 33.

14) DIE FREIHEIT ALS PRAXIS

Jetzt befinden wir uns schon in der unmittelbaren Nähe dessen, wonach wir hier forschen, ja es ist sogar schon anwesend. Denn das, was nur *eine Möglichkeit zu einer Tat* als allgemeine Voraussetzung war, und was, wie wir gesehen haben, einerseits im ethischen Rahmen und andererseits im theoretischen Rahmen einmal in Form eines *moralischen Postulats* als abstrakter Möglichkeit im unendlichen Progreß, ein andermal in Form des *unmittelbar Gegebenen* als reiner Abstraktion erscheint, verwandelt sich hier durch ein reales Werk in *die Tat als wirkliche Möglichkeit*, jetzt und hier. Sie ist dann praktisch festgestellt, bestätigt, betätigt, in der Wirklichkeit situiert, in ihr verankert. In ihr und durch sie sind hier gegeben und in eine unlösbare innerliche Einheit verbunden sowohl das Sein als auch das Sollen, die sich gegenseitig konstituieren und ermöglichen. Denn das reine Sein als bloßes »ist«, um überhaupt etwas zu sein, *soll* erst das werden, und beides ist möglich schon oder erst durch die menschliche Tat als Möglichkeit, also durch *das Sein des Menschen oder die Praxis*. Das Sein hört hier auf, bloße Gegebenheit zu sein, und das Sollen, nur ein moralisches »es soll«, denn sie sind schon in ihrem gemeinsamen Grund als gegenseitig *aufgehoben* enthalten, um überhaupt möglich zu sein. Deshalb ergibt sich das Sein unmittelbar nicht für das reine Bewußtsein oder für die theoretische Erkenntnis, weil es in ihr schon in seinem eigenen Grund entglitten ist, und deshalb ist sie als solche in ihrem rein kontemplativen Verhältnis zu ihm immer aufs neue Mißerfolg, Illusion, Abstraktion, Fiktion, *Unwahrheit*. Andererseits ergibt sich auch das Sollen nicht für ethisch-postulatorisches Bewußtsein, das sich selbst (als solches) schon als Tätigkeit oder Handeln verkündet. Deshalb ist auch das moralische Handeln, das durch seine wesentliche Bestimmung nie bis zum wirklichen Sein vordringt, aus dem es schon entfallen ist, ein ähnlicher Mißerfolg, denn es hat durch seine abstrakt-kontemplative Struktur darauf präventiert, »im Besitz der Praxis« zu sein, und ist gerade deshalb ausschließlich an ihrer Peripherie geblieben, an der Peripherie ihrer totalen Sinnhaltigkeit und Fülle in Form der bloßen Kontemplation über das Handeln, was sich in ihrer ethisch-theoretischen Form bis zum abstrakten ethischen Urteil, Beurteilung oder Bewerten des Handelns *eines anderen*, also bis zur Heuchelei, Verstellung und Lüge herabsinkt. Es begnügt sich, wie es Hegel treffend formuliert hat, mit jenem »Besserwissenwollen« von dem Handeln, ohne je selbst zu handeln.

Das Sein und das Sollen sind hier also keine abstrakten Gegensätze mehr (wie in der Voraussetzung der Ethik und Theorie oder in der Voraussetzung ihrer nachträglichen und gewaltsamen theoretischen Verschmelzung und der neuerlichen Entzweiung, worin dann unausweichlich und gegensätzlich ihre künstliche Symbiose in Form einer ethischen Theorie ständig oszilliert), sondern sie sind beide aufgehoben und in dem menschlichen Sein enthalten, also in der tätigen Möglichkeit oder Praxis. Nur wenn das Sein als reines »ist«, indem es negiert, aufgehoben und verändert wird, sich tätig-sinnhaftig in das menschliche Sein verwandelt, d. h. wenn es sich um das Geschehen des Seins als des Menschenwerkes im Medium des Geschichtlichen, also

der geschichtlichen Praxis selbst handelt, sind die Grundsteine gelegt und die Wege der Möglichkeit geebnet, um wirklich reell *auch anders zu sein als es ist*. Dann handelt es sich nicht mehr und kann sich auch nicht um die Frage nach der Möglichkeit als abstrakten Möglichkeit handeln, die sich weiter im Ethischen nur als allgemeine Voraussetzung der Freiheit postulieren würde, und im Theoretischen schon im Seienden selbst als im Gegebenen in Form einer ontologischen oder metaphysischen Kategorie des abstrakten Seins oder des Denkens suchen und finden würde, sondern es handelt sich um die Frage nach der Praxis als Freiheit. Denn gerade *diese Praxis ist die Möglichkeit der Freiheit*.

Da aber durch sie und in ihr selbst sowohl das reine Sein als auch das reine Sollen aufgehoben sind, läßt notwendigerweise die Theorie, die es auf dieses reine Sein abgesehen hat, jenes in ihm schon enthaltene Sollen weg, und befindet sich nun vor der *nackten Notwendigkeit*, wodurch sie schon in dem Grund und in ihrem eigenen Anfang *die Möglichkeit der Freiheit verfehlt hat*, weil sie sie offensichtlich nicht mehr findet und nicht die geringste Chance hat, sie ausschließlich in dieser nackten oder bloßen Notwendigkeit zu finden, die dann nur noch gegeben ist. Indem sie sich jetzt dieser nackten Notwendigkeit nähert, die für sie schon als gegeben in Form eines *objektiv bestehenden Gegenstandes* existiert, hat sich die theoretische Erkenntnis auch selbst konstituiert und sich schon situiert in diesem abstrakten Verhältnis des Erkenntnissubjektes und des notwendig gegebenen Objektes *außerhalb* ihrer selbst, woraus eindeutig hervorgeht, und so wird das auch hingestellt und behauptet, daß dieses solcherweise gegebene *Objekt* das nach ihm sich richtende *Subjekt bestimmt*, oder das *Sein bestimmt das Bewußtsein, das Denken*. Wenn aber das Sein, aufgefaßt und dargestellt in Form der reinen Notwendigkeit, der Gegebenheit oder der abstrakten Objektivität, das Denken, das Bewußtsein, die Erkenntnis und selbst die Theorien von ihm bestimmt, dann werden wir beim besten Willen auf Grund solch eines Verhältnisses zwischen dem Sein und dem Denken, zwischen der Notwendigkeit und der Erkenntnis *nie* bis zur Freiheit gelangen! Denn sogar ihr bloßes Erscheinen ist ihr, wie man es hier auf den ersten Blick sehen kann, *von Grund* auf vereitelt. Hier befinden wir uns in solch einem grundlegenden und unlösbaren Widerspruch, den wir nie, auch nicht mit Hilfe aller möglichen theoretischen Kunststücke, auflösen werden.

Da nämlich das Denken durch das Sein, oder die Erkenntnis durch die Notwendigkeit, oder aber das Erkenntnissubjekt durch das Objekt bestimmt ist, so kann es vor allem nicht umgekehrt sein, daß das Denken das Sein bestimmen würde usw., denn das geht nicht aus dem Dargestellten hervor; sonst könnten wir letzten Endes aus diesem Wirrwarr nicht schließen und erkennen, was man eigentlich zu behaupten wünscht, da hier jenes unumgängliche Entweder – Oder wirklich gelten muß! Also, es bleibt dabei, daß das Denken durch Sein oder die Erkenntnis durch Notwendigkeit bestimmt werden sollte, und davon gehen wir aus, denn, wenn wir das Gegenteil behaupten würden, und wenn das Denken das Sein bestimmen würde und die

Erkenntnis oder das Erkenntnisbewußtsein die Notwendigkeit, dann befänden wir uns bekanntlich in dem schönsten Fahrwasser der *Idealismen* aller möglichen Arten.

Nun stellt sich die Frage: Wenn das Sein oder die Notwendigkeit oder die äußere Objektivität für das Denken, das Bewußtsein oder die Erkenntnis bestimmend werden und nicht umgekehrt, was *theoretisch* wirklich stimmt, was haben wir damit gewonnen, wenn nun diese Notwendigkeit, die die Erkenntnis bestimmt, zur *erkannten Notwendigkeit* geworden ist, was haben wir dadurch anderes gewonnen als nur die Tatsache, daß die Erkenntnis diese Notwendigkeit erkannt und bestätigt hat, daß sie ist und wie sie ist? Oder, was hat und auf welche Weise die Erkenntnis in diese Notwendigkeit hineingebracht als sich selbst als Erkenntnis die – das müssen wir hier aufs neue betonen – gerade durch diese Notwendigkeit *grundsätzlich bestimmt* ist, weil diese Notwendigkeit in dargestellter Form Ausgangspunkt, Prinzip und Möglichkeit der Erkenntnis ist und nicht umgekehrt, daß die Erkenntnis Ursprung, Prinzip und Möglichkeit der Notwendigkeit wäre! Ist also nicht die Natur oder der Charakter der erkannten Notwendigkeit gerade darin, daß in ihr bewußt, gedanklich, erkenntnismäßig, theoretisch die Notwendigkeit selbst festgestellt und bestätigt ist, bzw. daß bewußt oder mit Bewußtsein bestätigt wird, daß das, was ist, notwendig ist! Oder, daß man jetzt weiß, daß das, was ist, notwendig ist. Haben wir also durch die bloße Kenntnis des Notwendigen oder durch das Wissen von dem Notwendigen die Notwendigkeit selbst verlassen? Keinesfalls! Denn das, wofür man weiß, daß es notwendig ist, oder besser: das man nur als notwendig kennt, kann nicht gerade wegen dieses Wissens etwas anderes sein oder werden, weil damit Forderungen gestellt würden, die diesem Wissen widersprechen, das weiß, daß nur seine gewußte Notwendigkeit ist und sein kann. Deshalb geht weder aus der Notwendigkeit noch aus der durch sie bestimmte Erkenntnis, noch aus der erkannten oder gewußten Notwendigkeit die Möglichkeit hervor, etwas zu sein und nicht zu sein d. h. auch anders zu werden als es schon ist, weil das im Wesentlichen der so gestellten Sache selbst widersprechen würde.

Am Anfang dieser Betrachtung, als wir die Frage nach der *Freiheit als erkannten Notwendigkeit* stellten, haben wir geschlossen, daß sich die Freiheit nur auf der Linie der Erkenntnis als möglich konstituieren und erscheinen könnte, also aus ihrem eigenen Prinzip, und nicht aus dem Prinzip der Notwendigkeit, was allenfalls augenscheinlich ist. Die Erkenntnis sollte also der Notwendigkeit etwas Eigenes hinzufügen, damit aus jenem Begriff oder der Bestimmung »der erkannten Notwendigkeit« vielleicht eine neue Qualität erscheine oder hervorgehe, die die Möglichkeit der Freiheit durch ihre eigene Bestimmung eröffnen und zeigen würde. Wir haben versucht, das auszuführen. Was ist aber geschehen? Nicht nur daß die Erkenntnis und ihr eigenes Prinzip es nicht ermöglicht haben, aus der Notwendigkeit herauszutreten, damit die Freiheit möglich wäre, sondern gerade das Gegenteil, die Erkenntnis und ihr Prinzip haben das geradezu vereitelt. Sie haben nämlich die reine, noch abstrakte und nur vorausgesetzte Notwendigkeit *theoretisch »konkretisiert«* und sie aus dem Status der reinen Voraussetzung herausgezogen, wodurch diese Not-

wendigkeit noch mehr fixiert und *bewußt festgestellt und bestätigt* wird als möglich in jenem, was sie ist, weil sie *auch gewußt* wurde, und so hat jenes reine »Daß-es-notwendig-ist« auch seine eigene bewußte und theoretische Bestätigung bekommen auch durch das, *wie es notwendig* ist. So sind wir beim Prinzip der Notwendigkeit geblieben, aber jetzt mit einem großen »Vorteil«, weil wir nicht mehr *einfach in der Notwendigkeit sind*, sondern *auch wissen*, daß wir in der Notwendigkeit sind, wir wissen auch, *wie* wir in der Macht der Notwendigkeit sind, was wir theoretisch und erkenntnismäßig ausgeführt und bis zu den Wurzeln der Notwendigkeit in allen Details vertieft haben. Alles, was ist, ist uns also das Gewußte geworden und als bekannt wie auf der Hand anwesend, und so haben wir auch das Wesentlichste für die Sache selbst erkannt und erfahren, nämlich, daß wir aus dieser gewußten, bekannten oder erkannten Notwendigkeit nicht herauskönnen, da als gewußt nur das möglich und vorhanden ist, was ist, bzw., daß *alles, was ist, auch notwendig ist, so wie es ist*.

Hier gibt es aber etwas, was für die theoretische Erkenntnis selbst völlig unerläutert und für ihren wesentlichen Charakter notwendig verschleiert bleibt, und worauf sich gerade ihre innere Widersprüchlichkeit gründet, die darin besteht, daß sie – was allenfalls paradox ist – in ihrem eignen Verhältnis zum Notwendigen *sich selbst* übersieht und nicht anerkennt! Nämlich, um der sogenannten *maximalen Objektivität* willen, die das höchste Ideal der Wissenschaft ist – (was so radikal und bis zum Ende konsequent schon Spinoza eingezeichnet hat, für den jedes Einmischen der Subjektivität in das, was ist, schon bloßer Anthropomorphismus als Ursache der erkenntnismäßigen Unangemessenheit, Affektivität und Unklarheit ist), – ist aus dem erkenntnismäßigen Verhältnis das Subjekt der Erkenntnis *ausgeschlossen*, und die Erkenntnis muß von allen Einmischungen seitens des Subjekts gereinigt werden, denn sie stören geradezu die Erkenntnis. Das Paradoxe besteht also darin, daß der Erkenntnisträger selbst, mit dessen Hilfe die Erkenntnis ermöglicht und als Erkenntnis realisiert wird, aus dem Erkenntnisprozeß eliminiert werden muß, weil er die Erkenntnis, ihre Angemessenheit, Reinheit und Objektivität stört, behindert und vereitelt.

Von diesem wissenschaftlich-theoretischen Standpunkt aus sieht man nicht oder will nicht anerkennen, daß auch die Notwendigkeit oder das Naturgesetz selbst, um das zu sein, sich notwendigerweise gerade für die Erkenntnis selbst ergibt und zeigt, daß es sich in ihr bricht und daß man *ohne Erkenntnis* der Notwendigkeit für die Notwendigkeit überhaupt nicht wissen würde, und deshalb ist gerade die Erkenntnis das, was der Notwendigkeit beigefügt werden soll, wenn nicht anders so wenigstens als »Ergänzung«, die hier anwesend ist und die sich in der Notwendigkeit als solchen *noch nicht befindet*. Demnach ist auch ein ganz abstraktes, *mechanisches Weltbild* schon eine bestimmte erkenntnismäßige *Deutung* der Welt und ihrer spezifischen Struktur, und deshalb ist dieses Bild oder seine Formel, die es auf diese Weise erklärt, gerade das, was in diese Welt als *Überschuß* eingegangen ist, als »Eindringling«, der diese Welt wenigstens mit dem Bild von ihr bereichert, wobei auch das Subjekt wenn nichts anders so durch sein Bild oder seine Formel als eigenem *Erzeugnis*

anwesend ist. Das Subjekt der Erkenntnis erzeugt nämlich dieses Weltbild, weil das *sein Bild* ist, und deshalb handelt es sich nicht mehr und kann sich auch nicht um die Welt selbst oder um die Natur, oder das Naturgesetz oder die Notwendigkeit oder die Kausalität handeln, sondern auch gerade um das *Bild* oder *die Formel* der Welt, der Natur, des Naturgesetzes usw., also in erster Linie um das Erkenntnissubjekt, dem sich die Welt in seinem Erkennen eröffnet.

Selbstverständlich werden wir auf diese Weise sofort in irgend einem der *Idealismen*, vom subjektiven oder dem sgn. Solipsismus an bis zu dem objektiven Idealismus enden, wenn wir nur auf diesem Erkenntnisprinzip bleiben, weil daraus sofort als notwendige Konsequenz hervorgehen würde, daß gerade das Erkenntnissubjekt oder das Erkenntnisbewußtsein oder der Geist oder die Idee usw. *die Welt erzeugen*, aber das ist ein Sprung, der nur innerhalb der Erkenntnis selbst vorgeht. Er ist hier nur deshalb möglich, weil es nach ihrer eigenen Voraussetzung nicht gefragt wird, die ausschließlich im erkenntnistheoretischen Rahmen bleibt, und weil nicht nach der Möglichkeit der Erkenntnis und des Erkennens gefragt wird, sondern man tritt der Erkenntnis solcherweise zu, daß sie zusammen mit ihrem Gegenstand als etwas schon auf irgend eine Weise Gegebenes aufgefaßt wird. Wodurch nun diese Erkenntnis gegeben ist und was sie ermöglicht, bleibt außerhalb dieses ausschließlich theoretischen Horizonts, weil man in der Antwort auf diese wesentliche Frage vor allem nach dem Charakter und der Struktur gerade dieses – Erkenntnissubjekts fragen müßte, der keineswegs schon gegeben ist, der aber, wie wir sehen, um der Angemessenheit oder der sgn. theoretischen Wahrhaftigkeit der Erkenntnis willen aus diesem ganzen wissenschaftlichen Prozeß ausgeschlossen werden soll. Da ist nun wieder die Grenze dieses theoretischen Elements, die, da sie von diesem Standpunkt aus nicht überschritten ist und es auch nicht werden kann, unvermeidlich Widersprüche und das oben genannte Paradoxon erzeugt, innerhalb dessen sie bleibt, dauert und sich weiter in ihrer eigenen innerlichen widersprüchlichen Logik bewegt.

Da also die Erkenntnis hier nicht einmal mit sich selbst zu Rande kommen kann, ist es fraglich, wie sie das Ziel, das sie sich gestellt hat und das sie sehr überragt, erreichen will, nämlich *die Freiheit*?

Nun stellt sich aber die Frage, wo sich hier unsere, in dieser Richtung gesuchte Freiheit befindet? Denn wie wir sehen, hat die *Erkenntnis* die Freiheit nicht bestätigt, sondern hat nur *die Notwendigkeit bestätigt und anerkannt*. Wenn sie nun als eigene Möglichkeit und Voraussetzung gerade die Notwendigkeit bestätigt und anerkennt, dann bestätigt sie nicht, erkennt nicht an und ermöglicht nicht *auch noch die Freiheit*, weil das ein zu offensichtlicher, geradezu unhaltbarer Widerspruch wäre. Deshalb können wir hier ohne weiteres und mit vollem Recht schließen, *daß sich in der Bestimmung der »erkannten Notwendigkeit« die Freiheit nicht befindet, sondern die bewußt anerkannte Notwendigkeit*. Die Freiheit ist also *nicht* die erkannte Notwendigkeit.

Nur, jetzt befinden wir uns in Verlegenheit! Nicht wegen der Notwendigkeit und auch nicht wegen der Freiheit. Sondern wegen einer Frage, die hier erwartet wird, sowie man auch normalerweise die

Antwort darauf erwartet. Denn es ist sichtbar, daß wir von Marx' These ausgegangen sind, ihren Widerspruch und ihre Unhaltbarkeit gezeigt haben und gleichzeitig haben wir uns aber gerade auf Marx selbst berufen und mit seiner Hilfe das ausgeführt. Deshalb ist also entweder Marx selbst widersprüchlich, oder sind es wir, oder befinden wir uns im Widerspruch mit Marx? Etwas ist hier auf jeden Fall noch nicht ganz ins reine gebracht.

Wir wissen nämlich sehr genau, daß es gerade eine Marxsche und keine andere These ist, die lautet: Nicht das Bewußtsein bestimmt das Sein, sondern umgekehrt, das Sein bestimmt das Bewußtsein. Das stimmt. Diese These kommt bei Marx noch in zwei Varianten oder Formulierungen vor. Eine aus der »Deutschen Ideologie« (1845-6) entnommen, ist an sich noch nicht genügend präzise und lautet: »Nicht daß Bewußtsein bestimmt das Leben, sondern das Leben bestimmt das Bewußtsein«, und die andere aus der bekannten Vorrede zu seinem Werk »Zur Kritik der politischen Oekonomie« (1859), lautet: »Nicht das Bewußtsein der Menschen bestimmt ihr Sein, sondern umgekehrt, ihr *gesellschaftliches* Sein bestimmt ihr Bewußtsein.«

Das ist schon etwas anderes, aber es ist immer noch nicht eindeutig genug, wenigstens nicht für diejenigen, die noch gar nicht begriffen haben, daß für Marx der Begriff des »Gesellschaftlichen« wenn nicht ganz, so doch fast identisch ist mit dem Begriff des »Menschlichen«, und die dann diese »Gesellschaftlichkeit« ganz im wissenschaftlich-theoretischen Sinne interpretieren, also in rein *soziologischem* Sinne. Dadurch ist ihnen der Zugang zu Marx' Gesichtskreis verschlossen.

Aber nur eine Seite vor dieser Bestimmung aus der »Deutschen Ideologie« sagt Marx auch Folgendes:

»Das Bewußtsein kann nie etwas anderes sein als das *bewußte* Sein, und das Sein der Menschen ist ihr wirklicher Lebensprozeß.«

Um was für ein Sein handelt es sich also? Und welches Sein bestimmt das Bewußtsein? Sicher nicht das reine Sein, wenn es sich um das bewußte Sein handelt! Und wenn Marx näher bestimmt, was man unter dem Begriff des bewußten Seins zu verstehen hat, dann spricht er über den wirklichen Lebensprozeß der Menschen. Es ist nicht nötig, besonders zu betonen, daß dieser wirkliche menschliche Lebensprozeß ein geschichtlicher Prozeß ist, wenn das schon vorher nicht nötig, besonders zu betonen daß dieser wirkliche in dem angeführten Zitat (und nicht nur dort) Kristallklar formuliert ist. Was nun dieser geschichtliche menschliche Lebensprozeß ist, bestimmt Marx an einer Stelle folgendermaßen:

»Indem aber für den sozialistischen Menschen die *ganze sogenannte Weltgeschichte* nichts anderes ist als die Erzeugung des Menschen durch die menschliche Arbeit, als das Werden der Natur für den Menschen . . .«,²⁷ und an einer anderen Stelle drückt er dasselbe noch prägnanter aus:

²⁷ *Oekonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*, ebenda, S. 125.

»Die *Industrie* ist das *wirkliche* geschichtliche Verhältnis der Natur und daher der Naturwissenschaft zum Menschen; wird sie daher als *exoterische* Enthüllung der menschlichen *Wesenskräfte* gefaßt, so wird auch das *menschliche* Wesen der Natur oder das *natürliche* Wesen des Menschen verstanden, daher die Naturwissenschaft ihre abstrakt materielle oder vielmehr idealistische Richtung verlieren und die Basis der *menschlichen* Wissenschaft werden, wie sie jetzt schon – obgleich in entfremdeter Gestalt – zur Basis des wirklichen menschlichen Lebens geworden ist, und eine *andre* Basis für das Leben, eine *andre* für die *Wissenschaft* ist von vorneherein eine Lüge. Die in der menschlichen Geschichte – dem Entstehungsakt der menschlichen Gesellschaft – werdende Natur ist die *wirkliche* Natur des Menschen, *darum die Natur, wie sie durch* die Industrie, wenn auch in *entfremdeter* Gestalt wird, die wahre *anthropologische* Natur ist.«²⁸

Nun sind wir wieder bei dem Punkt angelangt, bei dem wir schon einmal waren, als wir ausführten, daß die Praxis oder die Tat als Möglichkeit das Sein des Menschen ist, wonach alles ist. Das heißt, daß es sich hier um dieses Sein handelt und keinesfalls um das Sein der Erkenntnis oder der Wissenschaft, wie sie es in Form der Gegebenheit nimmt. Aber wir haben auch einen Schritt weiter getan, weil uns Marx auch jene »Lüge der Wissenschaft«, von der wir schon gesprochen haben, bestätigt, und das ist wieder ein neuer Ausgangspunkt für unsere weiteren Untersuchungen. Marx sieht sehr gut ein, daß diese Lüge der Wissenschaft gerade darin besteht, daß sie eine andere Basis als das Leben selbst hat, und das ist das *menschliche* Leben oder Praxis. Aber es ist noch wichtiger, darauf hinzuweisen, daß das für Marx von Anfang an eine Lüge ist. Von welchem Anfang an? Von dem Anfang der Wissenschaft an, natürlich. Aber es handelt sich hier nicht um die Wissenschaft selbst, oder besser gesagt *nur um die Wissenschaft*, sondern andererseits auch um das *menschliche* Leben selbst, bzw. noch genauer, es handelt sich um ihre reziprok gegenübergestellten Basen, die in solch einem gegenseitigen Verhältnis stehen, daß sie Marx schon in *entfremdeter Form* vorfindet. Denn weder ist die Wissenschaft noch ist ihre Basis allein für sich ihr *Anfang*, noch ist andererseits das menschliche Leben und seine Basis allein für sich sein *Anfang*, da sie gerade in ihrer reziproken Entzweiung als Entfremdung einen *gemeinsamen Ursprung* haben. Deshalb wird gerade ihr gemeinsamer Ursprung in Frage gestellt. Etwas ereignet sich in ihrem gemeinsamen Ursprung von Anfang an als Lüge. Da dies der Ursprung des Menschen und seiner Welt ist, stellt sich die Frage, ob sich der Mensch schon in seinem Ursprung verloren hat, oder ob er dadurch, daß es auf sein eigenes Sein gestellt wurde, schon von Anfang an seinen Ursprung verloren hat und wie. Denn die Wissenschaft einerseits, das entfremdete menschliche Leben andererseits und ihre reziproke und gegenseitige Entfremdung von der dritten Seite sind nur das Resultat und auf sich selbst der Index von irgend etwas oder das Hinweisen auf etwas, was sie schon in dieser Möglichkeit, die sich zugleich auch als Unmöglichkeit zeigt? Denn,

²⁸ Ebenda, S. 122.

damit etwas *positiv* in einer Form des Daseins *auch als unmöglich* festgestellt und bestätigt wird, kann es darin nicht nur negativ gefunden und bestätigt werden, d. h. aus dem bloßen Mangel heraus, sondern ebenso und vor allem aus einer *positiven Möglichkeit* heraus, die auch dieses Unmögliche geradezu ermöglicht.

15) DER MENSCH – DAS EINZIGE WESEN DER MÖGLICHKEITEN

Diese Schwierigkeit werden wir kaum bewältigen, falls wir nicht den *Träger* dieses ganzen Geschehensprozesses in Betracht ziehen, nämlich – *den Menschen selbst*. Sonst könnte es sehr leicht geschehen, daß wir uns sehr schnell im metaphysischen Fahrwasser befinden und daß wir die Möglichkeit dem Seienden als solchem zusprechen, also demjenigen, das ist, oder dem Notwendigen, wodurch wir zu dem Standpunkt zurückkehren, den wir gerade als in sich widerspruchsvoll kritisch erforscht haben. Denn wir haben gesagt, daß von allen Wesen *einzig der Mensch das Wesen der Möglichkeit ist*, das also sein aber auch nicht sein kann, bzw. auch anders sein kann. Und hier befindet sich der Ursprung der Sache selbst, die jetzt behandelt wird.

Die Gefahr, das Ziel zu verfehlen, besteht hier schon bei der Fragestellung, die auf die Bestimmung des Menschen, bzw. seines Wesens ausgerichtet ist. Indem wir über den Menschen sprechen, setzen wir nämlich voraus, daß er schon irgendwie *ist*, aber zur gleichen Zeit ist die Antwort auf die Frage, *was er ist*, unumgänglich, denn sonst wüßten wir noch immer nicht, ob wir gerade vom *Menschen* sprechen oder von etwas anderem. Wenn wir versuchen, ihn irgendwie zu bestimmen und wenn uns das auch mehr oder minder gelingt, dann schweben wir ständig in der Gefahr, daß uns alles andere gelungen ist, nur gerade das nicht. Wenn wir nämlich den Menschen bzw. sein Wesen als *etwas Bestimmtes, was ist*, bestimmen, – (jetzt könnten wir beispielsweise alle jene anthropologischen Bestimmungen des Menschen anführen, so wie sie in historischer Reihenfolge bis zum heutigen Tag vorkommen, vom homo sapiens bis zum homo oeconomicus und technicus, aber wir werden uns diese Mühe ersparen) – dann haben wir ihn dadurch in den Rang aller anderen Wesen und Dinge eingereiht, und so würde uns von jenem Wesen, vom einzigen Wesen der Möglichkeit nichts mehr übrigbleiben. Damit wird zugleich sowohl die Tragweite, als auch die Grenze und Begrenztheit jeder *ausschließlich* anthropologischen Bestimmung des Menschen gezeigt, die ihre primäre *ontische Dimension* nicht respektiert oder nicht sehen will, die jedoch ihrerseits auch diese anthropologische Bestimmung selbst erst ermöglicht. Aber nicht einmal diese ontische Dimension weist an und für sich auf die Ganzheit der gestellten Frage. Wenn wir nämlich sagen, daß *der Mensch als geschichtlich-praktisches Wesen ontisch gegeben ist*, was aus unserer ganzen Forschung hervorgeht, dann spricht dieses ontische Situieren des Menschen in seine, von ihm erzeugte Wirklichkeit, von einer Welt, in der er als wirkliches Wesen sein kann, weil das *schon seine Welt ist*, die Welt seiner *Möglichkeiten*. Deshalb könnten und müßten wir sagen, weil

es aus dem Obengenannten hervorgeht: Schon dadurch, daß der Mensch erzeugt und erzeugen kann, d. h. das Bestehende (das Sein) negieren, aufheben und ändern kann, wodurch er etwas Neues und Anderes, was noch nicht ist und nicht war, schafft, *kann der Mensch auch frei sein*, weil er sich auf sein eigenes, also *menschliches* Sein stellt. Daraus würde im anthropologischen Sinne hervorgehen, daß der Mensch ein *Wesen der Erzeugung oder ein erzeugendes Wesen ist*.

Aber als Wesen der Möglichkeit, das sein und *auch nicht sein kann*, kann der Mensch auch *seine Unfreiheit* erzeugen und das ist gerade das, was in seiner *ontischen Gegebenheit, in der er schon ein Wesen der Praxis ist*, noch nicht enthalten ist oder es auch nicht sein muß. Denn dieses geschichtlich-praktische Wesen zeigt durch seine eigene Tat, und beweist ständig mit der Tat als Möglichkeit, also mit seinem eigenen Sein, das die Praxis als Freiheit ist, und es erfährt, wie sich seine eigene Möglichkeit unmittelbar in die Unmöglichkeit, die Freiheit in die Unfreiheit, der Sinn in den Unsinn verwandelt. Das Geheimnis und die wahre Natur dieses Rätsels ist in ihm selbst verborgen. Es wird sichtbar und zeigt sich aus seinem eigenen Wesen, in dem es enthalten ist, daß von allen Wesen *nur der Mensch das ist, was noch nicht ist, aber sein kann und soll, um überhaupt zu sein*. In all dem ist paradox gerade das, daß seine einzige Chance, die einzige *menschliche* Möglichkeit in dem liegt, *»was noch nicht ist«*, denn aus allem Gesagten geht hervor, daß sowohl für ihn, als auch für das Ubrige durch ihn, gerade das, *»was noch nicht ist«* sinngemäß möglich ist. Er hört in dem Moment zu sein auf, wenn er das wird und bleibt, was schon ist, denn nur die Möglichkeit ist als Dimension der Zukunft jene einzige Voraussetzung, die er annimmt oder nicht annimmt, die er als *seine eigene Möglichkeit annehmen* kann aber nicht muß.

Denn, wie wir schon gezeigt haben, die ganze menschliche Welt und er selbst erzeugen und ermöglichen sich nur aus dem Zukünftigen und durch das Zukünftige, weil erst durch es auch menschliche Tat möglich ist, und es eröffnet durch sich selbst seinen Horizont, und nicht durch das, was schon ist, was seinerseits immer schon vergangen oder gegenwärtig ist. Da nun aber diese wirklich mögliche Zukunft erst dann die wirkliche Zukunft ist, wenn sie immer von neuem jetzt und hier tätig *durch den Menschen* bestätigt oder betätigt wird, so ist dann andererseits auch der Mensch selbst als Mensch nur aus der Zukunft und *durch die Zukunft* bestätigt, die als Konstituenten in jeder seiner Taten und Akte anwesend ist. Dadurch und erst dann eröffnen sich für den Menschen auch die Wege seiner menschlichen und menschlich möglichen *Sinnhaltigkeit*, denn sie öffnet sich nicht, erscheint nicht oder befindet sich nicht schon in dem, was ist. Deshalb kann sie uns nur aus der Zukunft ansprechen, denn das, was sinnhaft geschichtlich war und was sinnhaftig ist, wird und ist für uns dann sinnhaftig, wenn wir es als solches *tätig erneuern*, und erst dann ereignet es sich als unser sinnhaftig Menschliches. Wie der Mensch nicht schon als Mensch an sich gegeben ist, so ist auch für ihn noch nichts und kann auch nicht auf irgendeine Weise einfach gegeben sein. Diese Frage ist das *»Sein oder nicht sein«* für den Menschen! Denn in dem Moment, wo der Mensch durch seine Mö-

glichkeit das Gegebene und Bestehende als das einzig Mögliche, d. h. Sinnhaltige, Freie und Wahre annimmt, befindet er sich schon auf dem Wege seiner Unmöglichkeit. Daraus geht alles andere hervor. Erst von hier aus gabeln sich nämlich die Wege der Möglichkeit und der Unmöglichkeit, der Freiheit und der Unfreiheit, der Wahrheit oder der Unwahrheit. Hier liegt also auch die Möglichkeit jenes »Anfangs der Lüge«, wovon im Zusammenhang mit Marxens Gedanken die Rede war.

Wenn es nur an dem Menschen liegt, ob er die Möglichkeit, die im Ursprung und Grund seiner Welt und seiner selbst als Menschen liegt, annehmen wird, dann kann er nur das sein, was er noch nicht ist, bzw. er kann auch anders sein. Und umgekehrt. Wenn der Mensch nur das ist, was er noch nicht ist, was er aber sein kann und soll, dann eröffnet sich auch in dem Grund seiner Welt seine ursprüngliche Möglichkeit, die sich hier gerade durch den Menschen und sein Werk bestätigt und enthüllt. Deshalb, wenn Marx von der Rückkehr des Menschen aus der Entfremdung in seine Heimat spricht, dann sagt er gerade das, d. h. er spricht über die Rückkehr des Menschen zu sich selbst, zu seinem eigenen menschlichen Beisichsein. Das heißt mit anderen Worten, am Werk als seiner eigenen Möglichkeit sein oder in Freiheit sein. Nur so ist der Mensch auch ein freies Wesen, weil die Freiheit als allgemeine Voraussetzung seines Daseins hier die Dimension ihrer eigenen Verwirklichung, ihres Erscheinens und Erweiterns erreicht und entdeckt. Daraus geht klar hervor, daß sie noch nirgends schon gegeben und existent ist, und andererseits, daß sie genausowenig nur noch moralisch postuliert ist.

Daraus geht aber auch Folgendes hervor, daß die *Frage der Wahrheit und Freiheit als Frage nach der Sinnhaltigkeit des menschlichen Daseins*, und das ist nicht nur die wesentliche, sondern auch die *einzig* Frage des Menschen, vor der er *ununterbrochen* steht, keine *neutrale* Frage eines genauso neutralen *Spezialgebietes* ist und es auch nicht sein kann, als ob die Wahrheit und Freiheit »besondere Sektoren« ihres Erscheinens hätten. Deshalb ist das weder eine Frage der Theorie noch der Ethik, noch eine Frage der ethischen Theorie, sondern, wie es schon Marx gesagt hat, eine *Frage der Praxis*, aber nicht im Sinne jener alltäglichen praktischen Geschicklichkeit oder des Sich-zurechtfinden, so daß man oder wenn man etwas einfach als bloßen Operativismus innerhalb des Bestehenden oder der Arbeitswelt verrichtet, wie das oft angenommen wird, sondern im Sinne der umwälzenden Praxis, der »gegenständlichen Tätigkeit« oder Selbsttätigkeit. Denn sowohl die Wissenschaft als auch die Theorie und die Ethik sind im Grunde eine *metaphysische Position*, gegen die sie sonst – und hier ist das echte Paradoxon am Werk – so eifrig und beharrlich ankämpfen, eine Position also, der gerade das einzig menschlich Fragliche schon gegeben und gewußt ist, und so bezieht sie in dieses bekannte, nur ihr selbst völlig unverständliche Gefüge theoretischer Betrachtungen, Analysierens, Konstruierens und Bestimmens auch den Menschen selbst ein, als etwas in vornehinem Bestimmtes und Bestimmbares, während er sich täglich am Rande des Abgrundes des eigenen Sinnes und des Unsinnen bewegt, in den er jeden Augenblick stürzen kann. Denn auch – *die Sinnlosigkeit* ist

seine Möglichkeit, die auch noch diesen großen Vorteil hat, daß es genügt, daß sie nur gegeben ist, um schon am Werke zu sein, weil gerade dieses Bestehende als solches ihr realer Boden ist.

Deshalb kann weder die Frage der Wahrheit irgendein »Gegenstand« der Erkenntnistheorie (oder der Logik) sein, da die Wahrheit keine Eigenschaft des Urteils vom Gegenstande ist, wie sie vom Standpunkt der Theorie *qua* Theorie immer aufgefaßt wird, wodurch man keinesfalls den Rahmen des bloßen Positivismus und der Metaphysik überschreiten kann, noch kann die Frage der Freiheit solch ein »Gegenstand« der Ethik sein. Wir können nur *in der Wahrheit oder Unwahrheit, in der Freiheit oder Unfreiheit sein*, was heißt, in der Möglichkeit der Wahrheit und Freiheit, und nicht, daß wir die Wahrheit und Freiheit *besitzen* könnten.²⁹ Derjenige aber, der annimmt, daß er die Wahrheit und Freiheit besitzen könnte, oder daß er sie gar schon besitzt, der ist, bzw. lebt in der Unwahrheit und Unfreiheit. In der Wahrheit sein, bedeutet zugleich auch in der Freiheit sein und umgekehrt.

Wenn wir jetzt noch einmal auf unsere Frage und die Bestimmung der Freiheit als der erkannten Notwendigkeit zurückgreifen, weil wir sie noch nicht ganz erschöpft haben, dann werden wir aus unserer ganzen Forschung entnehmen können, daß diese Bestimmung der Freiheit gerade das Gegenteil von dem, was sie in sich trägt, enthält. Wir haben festgestellt, wie es dem Erkenntnisprinzip nicht nur nicht gelingt, den Weg und die Möglichkeit der Freiheit zu erschließen, sondern daß es sie geradezu vereitelt. Jetzt können wir aber noch etwas feststellen. Nicht nur daß die Erkenntnis nicht die Freiheit sondern die Notwendigkeit ermöglicht, sondern es ereignet sich hier im Wesentlichen auch Folgendes: *die Freiheit ermöglicht sowohl die Erkenntnis als auch die Notwendigkeit*, weil sie in ihrem Verhältnis aus dem menschlichen Sein als möglich hervorgehen, also auch der *geschichtlichen Praxis als Freiheit*. Damit sich überhaupt die Erkenntnis in einem spezifischen Verhältnis der Notwendigkeit nähern könnte, war für diesen Akt notwendig, daß ihn *vorher* die Praxis selbst ermöglicht, erzeugt und eröffnet. Denn auch *die Möglichkeit des Verhältnisses selbst* wurde erst durch den Menschen tätig erzeugt, und deshalb setzt sie bereits sowohl die Praxis als auch den Menschen und seine Tätigkeit voraus, was auch in ihrem Grunde liegt. Deswegen erscheinen erst hier die Notwendigkeit, die Erkenntnis und ihr Verhältnis als ein reales Etwas, was im Grunde genommen nur ein *menschliches Verhältnis* ist.

Marx sagt darüber Folgendes:

»Wo ein Verhältnis existiert, da existiert es für mich, das Tier »verhält« sich zu Nichts und überhaupt nicht. Für das Tier existiert sein Verhältnis zu andern nicht als Verhältnis. Das Bewußtsein ist also von vornherein schon ein gesellschaftliches Produkt, und bleibt es, solange überhaupt Menschen existieren.«³⁰

²⁹ Siehe was darüber Hegel in seiner *Phänomenologie des Geistes* und Marx in einem Artikel aus dem Jahre 1842, erschienen in Ruges Zeitschrift *Anekdoten*, sagen.

³⁰ Ebenda, S. 20.

Die Theorie hingegen oder das wissenschaftliche Bewußtsein läßt sogar ihre eigentliche wesentliche Frage nach der Möglichkeit des Verhältnisses als Verhältnisses beiseite, und deswegen weiß sie nicht, worüber sie eigentlich spricht. Wir haben andererseits aber gesehen, daß auch die Notwendigkeit selbst als das Gegebene erst durch die menschliche Tätigkeit in die Welt des Menschen einbezogen werden muß, um erst etwas Mögliches zu sein und um überhaupt zu erscheinen – aber schon verwandelt in etwas anderes als was sie einfach ist.

Deshalb erzeugt der Mensch auch die Notwendigkeit schon als seine Notwendigkeit, weil sie ihm gegeben ist in einem Verhältnis, das nur sein Verhältnis ist oder das Verhältnis für ihn in Form des Gegenstandes, oder besser in Form des menschlichen Verhältnisses. Um das aber zu können, oder genauer gesagt, wenn er das schon kann, erschließt er und betätigt damit die Freiheit als wirkliche und tätige Möglichkeit des Menschen. So sind sowohl die Erkenntnis als auch die Notwendigkeit und ihr Verhältnis möglich nur als erzeugt, d. h. unter der Voraussetzung der Freiheit des Menschen als Möglichkeit, sie zu erzeugen. In dem Sinne ermöglicht die Freiheit sogar, die Notwendigkeit und die Freiheit in Verbindung zu bringen, weil sie schon am Werk ist beim Verändern und Aufheben des Notwendigen als des Gegebenen in den menschlichen Gegenstand, d. h. in das gegenständliche Verhältnis. Denn es gibt kein Verhältnis ohne erzeugten oder sinnvollhervorgebrachten Gegenstand, noch einen Gegenstand ohne tätig-sinnhaltig-zweckmäßiges Verhältnis. Sie erscheinen in einem einheitlichen Akt, der nur in der Voraussetzung der Theorie nachträglich gewaltsam entzweit wird, da sie sowohl den Charakter des erzeugten Gegenstandes als auch den Charakter des tätigen Subjekts außer acht läßt, die sich gegenseitig konstituieren, um überhaupt etwas Wirkliches in einem wirklichen Verhältnis zu sein, und nicht nur reine Abstraktion, genau so wie sie auch nicht ihre gemeinsame Quelle und ihren Ursprung, der die Praxis als Freiheit ist, berücksichtigt.

So ist der Begriff der Freiheit als der erkannten Notwendigkeit jene theoretische Fiktion, die in den Grundlagen der zeitgenössischen entfremdeten Welt dauert und tätig ist, die wieder ihrerseits und als solche *ihrer Sinne nach* fiktiv ist. Vom Standpunkt dieser Freiheitsbestimmung ist dann praktisch alles das möglich, das gerade seiner Tat nach *nicht frei* ist, sowie auch all das, das als *menschlich Sinnvolles* nicht möglich ist. Und diese Freiheit als Unfreiheit bestätigt sich in der alltäglichen Praxis gerade in dieser Form, da sie sehr reell, realistisch, gebrauchsfähig, nützlich, einträglich und – was besonders bedeutsam ist – sehr bequem ist, weil sie nicht viel *menschliche Anstrengung und Verantwortlichkeit* erfordert, wenn man von ihrem Standpunkt aus alles rechtfertigen kann, nur wenn es als solches erkannt ist, d. h. wenn alles, was man gegen das Humanum tut, einfach das Attribut des – Notwendigen bekommt. Wir haben aber gesehen, worin der wahre Sinn dieser und solcher gedanklich-theoretischen und dann auch praktizierten Akrobatik liegt: Wenn wir wissen, daß etwas notwendig ist, dann muß es auch bleiben, was es ist, *weil* es – not-

wendig ist! Es ist nur noch eine Frage übriggeblieben, nämlich, warum diese Akrobatik gerade in – Marxens Namen ausgeführt wird? Denn damit ist am Werk noch ein Unsinn mehr. Und es gibt ihrer ohnehin zu viele.

16) SINN UND VERANTWORTLICHKEIT

Es ist sichtbar, daß sich unsere ganze bisherige Untersuchung bemüht hat, nach jenem wirklichen Boden zu suchen, auf dem die für den Menschen geradezu ausschlaggebende und für sein menschliches Leben entscheidende *Chance* »Mensch zu sein« wenigstens irgendeine konkrete und nicht nur abstrakte Möglichkeit sowohl ihrer *Verwirklichung* als auch ihrer wahren *Rechtfertigung* erreichen würde, in der die Überzeugung von der Unentbehrlichkeit der menschlichen Tat als des menschlichen, humanen Werkes seine, auf sicherem Boden begründete Bestätigung, Anerkennung und Selbstanerkennung erhalten würde. Denn nur der Mensch ist auf diese Weise tätig, daß er gleichzeitig nach dem Sinn und der Berechtigung seiner Tätigkeit fragt. Wenn er diesen Sinn nicht erreicht und wenn ihm die Berechtigung seiner Tat, seines Werkes und seiner menschlichen Tätigkeit als bloße Chimäre und Fiktion vorkommt, dann wird ihm der Boden unter den Füßen weggezogen, weil er dann nur noch ein *verlorener* Mensch sein wird, der sich mit einer *scheinbar gültigen* Rechtfertigung vom Strom des Existierenden treiben läßt, und dabei ein *scheinbar* sicheres Argument in jenem: »Was kann man da tun, so ist eben das Leben«! hat. Wenn ihn nun noch obendrein in dieser menschlichen Scheinbarkeit oder der Scheinbarkeit des Menschlichen einerseits die Theorie anerkennt, bestätigt und rechtfertigt und andererseits die Abstraktion des ethischen Postulats durch ihre Anämie und Sinnentleertheit auf ihre Weise die Richtigkeit der genannten Lebenshaltung beteuert, dann ist das *bloßes Dauern* in den schon gegebenen und sicher eingefahrenen sogenannten äußeren Bedingungen und Umständen nicht nur die Grundlage und nicht nur das notwendige Ergebnis dieser Position, sondern auch die Rechtfertigung ihrer Möglichkeit und echten Wahrhaftigkeit in dem, was ist.

Deshalb haben wir vor allem versucht, selbst die Möglichkeit solch einer Rechtfertigung zu zerstören, die einerseits in theoretischer Form und andererseits in ethischer Form erscheint. Wir wollten zeigen, daß – wenn wir uns darüber schon faktisch der Täuschung hingeben – es nicht notwendig ist und vor allem auch nicht möglich, für diese Selbsttäuschung auch noch scheinbar starke Argumente zu finden, und andererseits, da sie uns in unseren wahren menschlichen Dilemmata, wenn wir wenigstens einen Augenblick lang uns selbst gegenübergestellt werden und wenn man schwerlich vor sich selbst fliehen kann, gar nicht helfen, wir haben zu zeigen versucht, ob es nicht auch andere, wenn schon nicht stärkere, dann wenigstens ebenso starke und mögliche Argumente, bzw. Gegenargumente gibt. Wir ha-

ben sie im Sein des Menschen und in seinem wirklichen Wesen entdeckt und bestätigt. Es war notwendig, den Menschen auf sich selbst zurückzuführen, auf seine eigene und ureigene Basis, auf seine wirkliche Möglichkeit, damit sich vor ihm die Wege, die zu ihm selbst führen und führen können, eröffnen und sichtbar werden. Denn dieses bloße Eingefügtsein in etwas, was um ihn herum schon gegeben und existent ist, das einfach als möglich und wahrhaft angenommen wird, verschließt alle Zugänge zu seiner *Wahrheit und Freiheit, was ein und dasselbe ist*. Wenn also etwas schon notwendig ist, was jetzt aber für den Menschen selbst notwendig wird, dann kann und muß das nur dies »ein und dasselbe« sein, das in dem Ursprung seiner Welt, seines Seins und seiner selbst liegt. Falls er also das annimmt, dann hat er die Wurzel seiner eigenen Möglichkeit gepackt, die ihm erst dann alle Wege zu sich selbst öffnet. Denn es ist sehr leicht, fast am leichtesten, verloren zu sein, da man das auch durch ein anderes sein kann, und so ist das auch meistens, während man nicht-verloren nur durch sich selbst werden kann. Nur der Mensch selbst kann sich selbst finden und nur dann kann er auf dem authentischen Boden und in der Tiefe seiner Menschlichkeit sein.

Deshalb kann und muß der Mensch für sich selbst auch *verantwortlich* sein. Wenn die Möglichkeit nur in ihm und nicht in irgend etwas anderem liegt, dann geht die Möglichkeit und die Forderung nach der Verantwortlichkeit für seine Taten aus seinem Sein und und Wesen hervor, und er kann sie nicht dadurch rechtfertigen, daß er sie auf etwas außerhalb oder oberhalb seiner selbst, das da schon gegeben ist, abwälzt. Wir haben gesehen, daß aus diesem Gegebenen weder die Möglichkeit, noch die Freiheit, noch die Wahrheit hervorgehen, die sich nicht in ihm selbst befinden, sondern gerade in der tätig-sinnhaltigen Negation und Aufhebung des Gegebenen. Deswegen kann aus diesem Gegebenen, das bereits ist, auch nicht die Rechtfertigung der Verantwortlichkeit oder aber Nichtverantwortlichkeit des Menschen nicht hervorgehen. Nicht die *Gelegenheit* macht Diebe, wie man das zu sagen pflegt, wenn man nur von dem Standpunkt des Bestehenden ausgeht, sondern der *Dieb* macht die Gelegenheit zu seiner Gelegenheit, d. h. zur *diebischen Gelegenheit*. Sonst wäre etwas bloß Gegebenes verantwortlich und das Prinzip des Möglichen, und wir wissen, daß es gerade umgekehrt ist. Nur diese wirkliche Möglichkeit ist nämlich das wahre Fundament der Verantwortlichkeit, deswegen ist die Verantwortlichkeit des Menschen immer in seiner Tat *wenigstens als Frage* anwesend, die ihm faktisch sozusagen auf Schritt und Tritt folgt und sich ihm durch ihre Möglichkeit aufdrängt. Sie ist durch ihre Möglichkeit für den Menschen unvermeidbar, so sehr er vor dieser Möglichkeit zu entfliehen und diese Frage zu umgehen wünscht. Er trägt sie schon in sich als Memento, das ihm auf seine eigene menschliche Natur weist, d. h. daß es immer *auch anders, als es ist und als man es schon tut*, sein kann und sein konnte. Insofern ist die menschliche *Ucrantwortlichkeit* in engster unmittelbarer Beziehung zu der Frage nach dem *Sinn* des menschlichen Daseins, deshalb bedingen und durchdringen sich der Sinn und die Verantwortlichkeit gegenseitig, was aus dem Gesagten hervorgeht.

17) DAS GELD ALS AUSSERES ALLGEMEINES MITTEL DER VERMITTLUNG – DAS ENTAUSSERTE VERMÖGEN DER MENSCHHEIT

Es gibt hier aber einen Moment, in dem und durch den alle Sachen, Verbindungen und Verhältnisse auf den Kopf gestellt werden und ihr entfremdetes Gesicht zeigen. Als in den vorangehenden Darstellungen die Rede von der *Vermittlung* als jenem einzigen Medium war, in dem sich für den Menschen sowohl sein Sein als auch sein Wesen und seine Welt und seine Verhältnisse und er selbst als Mensch und seine Natur und ein anderer Mensch für ihn und sein Gegenstand und seine Möglichkeit, Freiheit und Sinn verwirklichen und erscheinen können, dann war noch nicht davon die Rede, daß sich im Laufe der historischen Entwicklung in diese Vermittlung jenes *allgemeine Mittel der entfremdeten menschlichen Vermittlung* infiltrieren wird, das diesen ganzen Prozeß auf sich nehmen wird, und das ist – *das Geld*.

Wenn nämlich schon in dem Gegebenen selbst, wie wir gesehen haben, das Vermitteln tätig anwesend ist, in dem und durch das das Gegebene nicht nur bloß als Etwas, sondern als bestimmtes Etwas, als mögliche menschliche Gegenständlichkeit erscheint, die das menschliche Verhältnis ist, in dem sich die menschliche gegenständliche Welt für den Menschen öffnet, dann sehen wir, daß das Geld in dieser Eigenschaft als allgemeines Mittel der menschlichen und gegenständlichen Vermittlung in den Grundlagen unserer Welt liegt, denn es gibt kein Verhältnis, das nicht auf diese Weise durch das Geld vermittelt wäre. Das Geld ist deswegen also nicht nur eine neutrale und als solche unschuldige ökonomische Kategorie, die in Form eines allgemeinen Zirkulationsmittels nur ein bestimmtes ökonomisches Verhältnis oder System regulieren würde, sondern es wird zum allgemeinen und absoluten Repräsentanten des Sinnes des menschlichen Daseins und seiner menschlichen Möglichkeiten und Unmöglichkeiten. Denn der Gegenstand selbst ist als Sein des menschlichen Bedürfnisses uns als tätige und sinnhaltige Äußerung der menschlichen Wesenskräfte, Möglichkeiten und Fähigkeiten, mit einem Wort der wahren Begabungen des Menschen durch das Geld vermittelt, und ohne es gibt es auch diesen Gegenstand nicht, so wie sich andererseits nur durch das Geld wirklich die menschliche Individualität sogar in seinem unmittelbarsten Verhältnis zu der Welt, dem anderen Menschen und sich selbst gegenüber bestätigt. Wenn nämlich, wie Marx sagt, »... die *Empfindungen*, Leidenschaften etc. des Menschen nicht nur anthropologische Bestimmungen im engeren Sinn, sondern wahrhaft *ontologische* Wesens- (Natur) bejahungen sind – und wenn sie nur dadurch wirklich sich bejahen, daß ihr *Gegenstand sinnlich* für sie ist...«,³¹ dann ist das Geld als Vermittler und Verbindung aller Verbindung nicht nur in alle Poren der menschlichen Welt und Gesellschaft eingedrungen, sondern auch in die Möglichkeit der ontischen Bestätigung des menschlichen Wesens, ohne das dieses Wesen ist oder nicht ist, weil das Geld selbst diese einzige und ausschließ-

³¹ Ebenda, S. 145.

liche Möglichkeit oder Unmöglichkeit geworden ist. Daraus würde hervorgehen, daß nicht mehr der Mensch, sondern gerade das Geld das einzige Wesen der Möglichkeit ist, und das Geld erscheint auch als solcher in der Voraussetzung der Selbstentfremdung des Menschen und seiner Welt. Deshalb hat Marx nicht grundlos das Geld »das entäußerte Vermögen der Menschheit« genannt, weil es diese Macht ist, die die Spaltung des bewußten Seins erzeugt, schafft und bedingt, indem es das Sein und das Denken in einem permanenten abstrakten Unterschied, Gegensatz und gegenseitiger Widersprüchlichkeit bestärkt. Dadurch wird zugleich auch die Einheit des Seins und Sollens zerfallen, auf dessen Voraussetzung dann immer wieder sowohl der theoretisch-wissenschaftliche, menschlich neutrale Operativismus in einer bis zum letzten technisierten Welt, als auch jenes abstrakte ethische Postulat Nahrung findet, das wegen seiner Gegenstandslosigkeit zwangsläufig im bloßen Moralismus als der reinen menschlichen Hilflosigkeit endet.

Marx hat die Tragik dieses menschlichen Geschehens, die in den Kern der Frage nach der Sinnhaftigkeit des menschlichen Daseins eindringt, folgendermaßen ausgedrückt:

»Die *demande* existiert wohl auch für den, der kein Geld hat, aber seine *demande* ist ein bloßes Wesen der Vorstellung, das auf mich, auf den dritten, auf die (...) (XLIII) keine Wirkung, keine Existenz hat, also für mich selbst *unwirklich*, *gegenstandslos* bleibt. Der Unterschied der effektiven, auf das Geld basierten und der effektlosen, auf mein Bedürfnis, meine Leidenschaft, meinen Wunsch etc. basierten *demande* ist der Unterschied zwischen *Sein* und *Denken*, zwischen der bloßen in mir *existierenden* Vorstellung und der Vorstellung, wie sie als *wirklicher Gegenstand* außer mir für mich ist.«³²

So nicht nur daß für mich ohne Geld der wirkliche Gegenstand der Bestätigung meines menschlichen Wesens nicht existiert, sondern mein menschliches Wesen in sich ist gleichzeitig unwirklich, weil sein eigenes Vermögen gegenstandslos ist, und seine Möglichkeit eine reine Abstraktion der Vorstellung, bzw. die reine Unmöglichkeit. Was dann noch einzig möglich ist, ist die Position des Abstrakten, Ideellen, Kontemplativen und hilflosen Postulierens, das sich seinem wesentlichen Charakter nach, wie wir wissen, gerade auf dieser moralischen Spannung, Kluft und abstraktem Gegensatz zwischen Sein und Sollen konstituiert, also auf jenem Dualismus, der insofern er nicht wirklich überwunden wird, eine Verkümmern des menschlichen Wesens in seinen Wurzeln bedeutet.

Das Geld erscheint nun für den Menschen in Form einer neuen geschichtlich-gesellschaftlichen *Notwendigkeit*. Als »entäußertes Vermögen der Menschheit,« also als ganz äußere Verbindung zwischen Mensch und Mensch, zwischen dem Menschen und der Gesellschaft, dem Menschen und seiner Welt ist es aber nicht das einzige. Sowie der Staat, das Recht, die Politik, die Moral, die Religion, die Wissenschaft, usw. manifestiert sich auch das Geld in Form von *Naturnotwendigkeit*. Wenn sie nun wieder in dem Sinne, wie sie für das theoretische, also für das wissenschaftliche Bewußtsein erscheint, ver-

³² Ebenda, S. 148.

standen und bestätigt würde, dann müßten wir zu einem niederschmetternden Schluß kommen, denn dann gäbe es für den Menschen gar keinen möglichen Ausweg mehr aus seiner vollständigen Verlorenheit, denn in dem Falle würde das Geld seine Rolle, d. h. die Möglichkeit auch anders zu sein als man ist, übernehmen. Es hat diese Rolle zwar schon übernommen, aber es stellt sich die Frage, die entscheidende Frage, ob diese Notwendigkeit dergestalten ist, daß uns nur noch übrigbleibt, sie als solche zu bestätigen, anzunehmen und anzuerkennen als einzige Möglichkeit, einzige Wahrheit und einzigen Sinn unseres menschlichen Daseins. Wo ist der Weg, besteht er und worauf sich wirklich und nicht nur ideell oder moralisch gründet, der aus dieser menschlichen Auswegslosigkeit führen würde?

Das moralische Pathos ist nämlich eine Haltung, die bei aller ihrer möglichen Größe nicht bis in den Grund des menschlichen Sinnes vordringt und die nur eine stärkere oder schwächere Aufmunterung sein kann, damit sich der eine oder der andere aus seinem alltäglichen menschlichen Schlummer wachruft, aber es ist seiner wirklichen sinnhaltigen Struktur nach – also der abstrakten Kontemplation, die auch in ihrer positivsten Konsequenz nur bis zum hilflosen moralischen Postulat reicht –, sozusagen, »zu kurz«, um damit, was eigentlich in seinen eigenen Grundlagen liegt und was ihn gerade in der Form ermöglicht, zurande zu kommen. Gerade das Geld ist neben anderen grundlegenden politisch-ökonomischen Kategorien (Ware, Kapital, Privateigentum, Arbeit usw.) nur die andere Seite der Sache selbst, d. h. die Kehrseite der Moral selber, in dem Falle natürlich der bürgerlichen Moral. Damit wir uns aber nichts vortauschen, das sind auch die Formen der gesellschaftlichen und menschlichen Beziehungen, in denen man noch immer auch im Sozialismus lebt, und so befinden auch wir uns heute noch im Zentrum dieser wirklichen geschichtlichen, gesellschaftlichen und menschlichen Widersprüche. Dort nämlich, wo politisch-ökonomische Gesetze herrschen, oder wo sie in Kraft sind, dort besteht auch eine Moral, die aus ihnen hervorgeht und ihnen angemessen ist. Oder besser, bzw. allgemeiner ausgedrückt, dort ist die Moral *als* Moral überhaupt erst möglich, denn sie ist auch nichts anderes als die entfremdete Form des Ethos, also der wahren Heimat des Menschen, d. h. die Verborgenheit des wahren Ursprungs des Menschen, eine Daseinsform, in der die wirkliche, praktisch-sinnhaltige menschliche Möglichkeit nur in eine ideelle, postulierte, abstrakte Möglichkeit in Form des moralischen Postulierens verwandelt wurde. Marx hat das alles natürlich sehr genau gesehen, und hat sich nicht irreführen lassen, wie das bis zum heutigen Tage viele Marxisten tun, in der Annahme, daß sich im Wesen dieses entfremdeten Verhältnisses etwas *qualitativ* verändert hat, wenn der Begriff der Moral nur ein *neues Attribut* bekommt, und wenn also angeblich nicht mehr die Rede von der bürgerlichen Moral oder der Moral überhaupt ist, was angeblich eine Abstraktion wäre, sondern jetzt ist die Rede von der – *sozialistischen Moral*. Deshalb räumt Marx entschieden mit solchen möglichen Selbstbetrügen auf, indem er schreibt:

»Die Beziehung der Nationalökonomie auf die Moral, wenn sie anders nicht willkürlich, zufällig und daher unbegründet und unwissenschaftlich ist, wenn sie nicht zum *Schein* vorgemacht, sondern

als *wesentlich* gemeint wird, kann doch nur die Beziehung der nationalökonomischen Gesetze auf die Moral sein. Übrigens ist auch der Gegensatz der Nationalökonomie und der Moral nur ein *Schein* und wie er ein Gegensatz ist, wieder kein Gegensatz. Die Nationalökonomie drückt nur in *ihrer Weise* die moralischen Gesetze aus.«³³

Und welche sind diese »moralischen Gesetze«, die die Nationalökonomie nur »in ihrer Weise ausdrückt«? In Marxens Formulierung sieht das folgendermassen aus:

»Sie (die Nationalökonomie – Anmerkung von M. K.) ist daher – trotz ihres weltlichen und wollüstigen Aussehens – eine wirkliche moralische Wissenschaft, die allermoralischste Wissenschaft. Die Selbstentsagung, die Entsagung des Lebens und aller menschlichen Bedürfnisse, ist ihr Hauptlehrsatz. Je weniger du isst, trinkst, Bücher kaufst, ins Theater, auf den Ball, zum Wirtshaus gehst, denkst, liebst, theoretisierst, singst, malst, dichtetst etc., um so (mehr) sparst du, um so *größer* wird dein Schatz, den weder Motten noch Staub fressen, dein *Kapital*. Je weniger du *bist*, je weniger du dein Leben äusserst, um so mehr *hast* du, um so größer ist dein *entläubertes* Leben, um so mehr speicherst du auf deinem entfremdeten Wesen. Alles, (XVI) was dir der Nationalökonom an Leben nimmt und an Menschheit, das alles ersetzt er dir in *Geld* und Reichtum, . . .«³⁴

Und nach dem kommt auch noch Folgendes, das für unser Problem nicht nur typisch, sondern geradezu wesentlich ist, weil es die Sache in ihrem wichtigsten Punkt trifft:

»Und nicht nur deine unmittelbaren Sinne, wie Essen etc. mußt du absparen; auch Teilnahme mit allgemeinen Interessen, Mitleiden, Vertrauen etc., das alles mußt du dir ersparen, wenn du ökonomisch sein willst, wenn du nicht an Illusionen zu Grunde gehst.«³⁵

Hier wird vor allem sichtlich, wie jenes »sein« zum »haben« geworden ist, woraus das zeitgenössische Wesen der Entfremdung des Menschen hervorgeht, daß der Mensch *ist* dann und insofern er *hat*, und er hat und kann haben, wenn er Geld besitzt. So ist gerade jenes »haben« mit Hilfe des Geldes das entfremdete Vermögen der Menschheit, von der Marx spricht. Uns interessiert aber in erster Linie die andere Seite dieser Sache, d. h. der moralische Aspekt dieser ganzen Frage. Und diese Frage löst man nicht und kann sie nicht lösen mittels oder im Rahmen der Moralität, was heißt mittels des moralischen Bewußtseins, da auch es selbst in Frage ist. Wir haben die innere Grenze, den Sinn, den Widerspruch und die Tragweite der Moralität selbst oder des Ethischen als solchen gezeigt. Wir sehen aber weiter noch, daß auch Marx den moralischen Standpunkt *keinesfalls im positiven* Sinne, sondern *radikal kritisch* auffaßt, indem er ihn nur als anderen Pol des nationalökonomischen Gesetze und als faktischen gesellschaftlichen Zustand qualifiziert, in dem sie in Form der Naturnotwendigkeit herrschen, was hier die Grundlage der Selbstentfremdung des Menschen ist. Deshalb ist auch die Moral nur eine der Formen der Entfremdung der menschlichen Existenz.

³³ Ebenda, S. 132.

³⁴ Ebenda, S. 130.

³⁵ Ebenda, S. 131.

Wenn wir nun aus diesem nur auf der Linie des Bewußtseins herauskommen wollen, also auf der Linie des moralischen Bewußtseins, dann werden wir – und das geht aus unserer ganzen bisherigen Darlegung hervor – nur bei der bewußten, in dem Falle bei der moralischen Bestätigung des Bestehenden bleiben, (was in der Erforschung der Freiheit als der erkannten Notwendigkeit gezeigt wurde), wodurch auch weiter die politisch-ökonomischen Zustände in Kraft sein werden, die die genannte moralische Position oder das moralische Bewußtsein als solches bedingen und ermöglichen, weil sie in ihren Grundlagen liegen. Auf diese Weise bleibt das Geld, um das es sich hier handelt, auch weiterhin das allgemeine Mittel der Vermittlung, und erscheint in Form der Naturnotwendigkeit. Marx sagt, daß »... die Entfremdung des menschlichen Lebens bleibt und eine um so größere Entfremdung bleibt, je mehr man ein Bewußtsein über sie als eine solche hat –«,³⁶ und deshalb nicht nur, daß dieses Berufen auf das menschliche Bewußtsein nicht weit reicht, sondern es bestätigt vielmehr jenen Zustand, aus dem es gerade *nur* durch das Bewußtsein heraustreten wollte. Also appellieren auf das *moralische* Bewußtsein als auf den einzigen Faktor, mit dessen Hilfe man aus der Entfremdung nur dadurch, daß es das Attribut »sozialistisch« bekommt, herauskommen würde, bedeutet, das Wesen der Moralität nicht einsehen und nicht verstehen, die – wie wir gesehen haben – in der reinen Kontemplation und Hilflosigkeit endet, also im abstrakten Kreis ihrer eigenen Widersprüche. Dadurch nämlich, daß sie eine andere Form annimmt oder einen anderen Inhalt erhält (sgn. neue Werte, Normen, Aufgaben, Kategorien), ändert sich gar nichts an dem Wesen der moralischen Position, denn es handelt sich darum, daß sie als Form der Selbstentfremdung des Menschen in ihren Grundlagen zerstört wird, die die Grundlagen dieser entfremdeten Welt im ganzen sind. Und das ist es, wonach die Klassiker des Marxismus getrachtet haben und was das Rückgrat ihrer Lehre ausmacht.

Deshalb soll auf jeden Fall betont werden, – und das bestätigen im genügenden Ausmaße auch die angeführten Standpunkte von Marx dem wesentlichen Charakter der Moral als solchen gegenüber – daß sowohl Marx als auch Engels bis zum letzten konsequent und radikal gegen den Versuch waren, daß, sei es theoretisch, sei es praktisch der Sozialismus auf der Moral basiert wird, weil das dem Wesen desjenigen widersprechen würde, dem sie ihr ganzes revolutionäres Werk gewidmet haben, also der Herstellung einer neuen Welt und vernünftigen Wirklichkeit einerseits, und dem gründlichen Erfassen des Wesens des Menschen und der Struktur seiner Welt andererseits (worüber schon ausreichend Marxens Thesen über Feuerbach sprechen). Wenn jetzt auch vom marxistischen Standpunkt aus auf der Möglichkeit, dem Bedürfnis und der Aufgabe, eine marxistische Ethik aufzubauen und eine sozialistische Moral zu formen, insistiert wird, dann bleibt man erstens notgedrungen im Rahmen der bürgerlichen Welt, und zweitens, man bleibt notwendigerweise in Form einer ethischen Theorie auf der Voraussetzung des Dualismus zwischen jenem,

³⁶ Ebenda, S. 134.

was ist, und jenem, was sein sollte, und so ist jede Veränderung des Bestehenden unmöglich. Wenn man aber auf diesem Standpunkt verharrt und wenn Marxens Gedanken, *auf der Einheit des Seins und des Sollens basiert*, in dem seine ganze geschichtliche und revolutionäre Größe enthalten ist, auf ein abstraktes, von der Praxis getrenntes und ihr entgegengesetztes theoretisches Niveau und einen Horizont in Form der Problematik des Verhältnisses der sgn. tatsächlichen (indikativen) und Werturteilen reduziert werden, dann ist das das beste Zeichen, nicht nur, daß man auf den Voraussetzungen der alten theoretischen Fragestellung geblieben ist, sondern auch auf dem niedrigsten positivistisch-theoretischen szientistischen Niveau derselben bürgerlichen Ideen, die heute als solche gänzlich in der sichtbaren Ausweglosigkeit und Sinnlosigkeit verirrt sind.

Der Ausweg befindet sich also auf der anderen Seite. Er befindet sich einzig in der bewußt-tätigen Umgestaltung der bestehenden entfremdeten Welt, deren Entfremdung hervorgeht aus der Voraussetzung des *Zwiespalts* des bewußten Seins oder der Einheit des Seins und Sollens auf besondere, gegenseitig entgegengesetzte abstrakte Sphären und Formen der menschlichen Existenz, die dem Menschen nachträgliche, äußere, ihm übergeordnete Notwendigkeit erscheinen. Aber gerade deshalb, weil auch diese Selbstentfremdung des Menschen aus seiner geschichtlichen Tat hervorgeht, und weil diese Entfremdung selber durch ihr eigenes Sein ermöglicht wird, ermöglicht dieselbe menschliche Tat auch das *wirkliche Aufheben der Entfremdung* in allen ihren Formen, demnach auch derjenigen, die sich im Kern der Vermittlung seiner Welt in Form des Geldes manifestiert, das, wie es auch Marx sagt, doch nur »... als das äußere, nicht aus dem Menschen als Menschen und nicht von der menschlichen Gesellschaft als Gesellschaft herkommende allgemeine Mittel und Vermögen...«³⁷ ist. Die Möglichkeit der Aufhebung der Entfremdung vermutet man also, wenn man gerade *vom Menschen als Menschen und der menschlichen Gesellschaft als Gesellschaft* ausgeht, das heißt, von jenem Ursprung als der tätigen und wirklichen Möglichkeit, wonach, alles ist, also vom menschlichen Sein aus, das eben als solches in dem Grund des geschichtlichen Geschehens immer tätig anwesend ist. Deshalb weist Marx durch seine radikale Kritik, die bis zu den Wurzeln der Sache reicht, *nicht nur auf die negative* sondern zugleich auch auf die *positive* Seite der Sache, wenn er die positive Grundlage seines *realen Humanismus* folgendermaßen darstellt:

»Setze den *Menschen als Menschen* und sein Verhältnis zur Welt als ein menschliches voraus, so kannst du Liebe nur gegen Liebe austauschen, Vertrauen nur gegen Vertrauen etc. Wenn du die Kunst genießen willst, muß du ein künstlerisch gebildeter Mensch sein; wenn du Einfluß auf andre Menschen ausüben willst, mußt du ein wirklich anregend und fördernd auf andere Menschen wirkender Mensch sein. Jedes deiner Verhältnisse zum Menschen – und zu der Natur – muß eine *bestimmte*, dem Gegenstand deines Willens entsprechende *Außerung* deines *wirklichen individuellen* Lebens sein. Wenn du liebst, ohne Gegenliebe hervorzurufen, d. h. wenn dein

³⁷ Ebenda, S. 148.

Lieben als Lieben nicht die Gegenliebe produziert, wenn du durch eine *Lebensäußerung* als liebender Mensch dich nicht zum *geliebten Menschen* machst, so ist deine Liebe ohnmächtig, ein Unglück.«³⁸

Mensch sein bedeutet also immer aufs neue durch seine Taten seine menschliche Möglichkeit bestätigen, damit jenes Voraussetzen des Menschen *als* Menschen aus den Fundamenten der Welt des Menschen hervorgehe als wirkliche Bestätigung und Betätigung des menschlichen Wesens in dem, was es seinem Wesen und Sein nach ist, also das einzige Wesen der Möglichkeit. Das ist also kein bloßes ethisches Postulat mehr, sondern eine bestimmte Äußerung des wirklichen individuellen Lebens als des menschlichen Verhältnisses des Menschen seiner Welt und dem anderen Menschen gegenüber, eines Verhältnisses, durch das der Mensch erst zum Menschen wird, weil es ihn sonst noch nicht oder nicht mehr gäbe, da er sich dann ganz in den Formen seiner Selbstentfremdung verlieren würde, was aber seinem Sein und Wesen nach schon *faktisch* unmöglich ist.

Das heißt also, daß auch diese sogenannten Waren- und Geldverhältnisse als Form der Entfremdung des Menschen in der zeitgenössischen Welt nicht den ganzen Menschen mit sich hingebacht haben und ihn auch nicht hinbringen konnten, weil es dann den Menschen überhaupt nicht gäbe, was ebenfalls bedeuten würde, daß er und seine Welt hier auch nicht wären, was ganz widersprüchlich wäre, da sie selbst auch diese Entfremdung ermöglichen. Andererseits würde das seinem eigenen Ursprung widersprechen, aus dem er entstammt und aus dem er immer wieder in allen seinen möglichen Manifestationen und Äußerungen hervorgeht, weil eben die wirklich-tätige Möglichkeit sein Ursprung, sein Grund, sein wahres Sein ist. Deshalb kann der Mensch durch seine eigene Tat und seinen Entschluß – und das heißt durch den Entschluß, Mensch zu sein, was immer ein wahres menschliches Risiko und Unternehmen ist, das nach der Entdeckung, Eröffnung und Verwirklichung desjenigen, was noch nicht ist, aber sein kann, trachtet – transzendieren und solche Rahmen und Grenzen des Existierenden und Bestehenden, die auch selbst *sein Erzeugnis* sind, überschreiten und kann bis zu seinem Ursprung und seiner Quelle vordringen durch das ständige sinnhaltig-praktische Zurückkehren zu sich selbst.

Das heißt auf dem Standpunkt seiner menschlichen Unentbehrlichkeit zu stehen, von der das ganze menschliche Wesen getragen wird, um zu sein und um aus der Tiefe seiner schöpferischen Eigenheit zu wirken. Erst solcherweise wird Hegels Anspruch bestätigt und verwirklicht, der lautet: »Die Natur des Begrenzten ist aufgehoben zu werden und des Unendlichen zu werden!« Denn das sind *nur menschliche* Grenzen, der *Mensch* hat Grenzen, andere Wesen und Dinge nicht, und deshalb kann er sie überschreiten! Andere Wesen sind durch ihn und seine Grenzen beschränkt und bleiben es auch, weil sie eben bleiben, was sie schon sind. Der Mensch hat jedoch seine Grenze, er weiß von ihr dadurch, daß er sie tätig und sinnhaltig, also praktisch erfährt und mit seinem eigenen Werk bis zu ihr gelangt, mit dem Werk, das ihm zeigt, woran er jetzt und hier ist, und in diesem

³⁸ Ebenda, S. 149.

dialektischen Verhältnis, das in dem Grund seiner geschichtlichen Welt liegt, *bestätigt ihm eben seine Grenze die eigene wirkliche Möglichkeit*, auch anders zu sein als man durch diese Grenze schon ist.

Deswegen bilden nicht nur das Geld, sondern auch alle anderen Formen der gesellschaftlichen und geschichtlichen Entfremdung des Menschen sowie auch die Verdinglichung seiner Verhältnisse diese Grenze, die der Mensch faktisch schon überschreitet und sie überschreiten und aufheben kann. Als *äußeres* Mittel der Vermittlung und nur *abstrakte* Verbindung zwischen Mensch und Mensch, zwischen dem Menschen und seinen Gegenstand, dem Menschen und der Befriedigung seiner menschlichen Bedürfnisse, mit einem Wort die Verbindung zwischen dem Menschen und seiner Welt, wird das Geld abgeschafft und soll abgeschafft werden durch die *Zerstörung* der alten Welt, in der politisch-ökonomische Gesetze herrschen, auf deren Voraussetzung sich nach Marxens Worten »der Sprung aus dem Reich der Notwendigkeit in das Reich der Freiheit« vollzieht. Das ist aber kein in abstrakte und neblige Zukunft übertragener Zustand, weil diese Zukunft als Möglichkeit schon in dem Grund der menschlichen Welt tätig ist, und sie enthüllt sich auf revolutionäre Weise immer dann und dort, wo ihr Träger, also der Mensch selbst wirklich also praktisch ihre und seine eigene Sinnhaftigkeit bestätigt und betätigt, indem er den bestehenden Zustand negiert und aufhebt. Dazu ist nun ein wahrer menschlicher Entschluß notwendig und unentbehrlich, der die aus dem menschlichen Sein und Wesen hervorgegangene Aufgabe übernimmt, auch anders zu sein als es ist, weil es möglich ist.

18) DER ENTSCHLUSS UND DIE MORALISCHE BEURTEILUNG

Die reelle Gefahr liegt dabei darin, insofern dieser *Begriff des Entschlusses mit dem moralischen Urteil identifiziert wird*, oder wegen der entfremdeten schon existierenden Formen des menschlichen Daseins unmittelbar in *moralische Beurteilung* verwandelt wird, wodurch ein wirklich menschlicher Akt im Rahmen des Bestehenden verwässert würde. Deshalb das, wovor sich ein menschliches Tun, sowohl wegen der Würde seiner selbst als auch jeder anderen Persönlichkeit, also wegen der Würde des Menschen als Menschen, vor allem in acht nehmen muß, ist eben das sogenannte moralische Urteil, bzw. die moralische Beurteilung. Obwohl nämlich der Mensch in den verschiedensten Lebenssituationen gezwungen ist, zu verschiedenen Fragen Stellung zu nehmen, sich für und wider zu entscheiden und *Entschlüsse zu fassen*, die seine Bestätigung als Menschenwesen bedeuten, wodurch das, von seiner tätig-sinnhaltigen Seite betrachtet, einer von seinen kennzeichnendsten Verhältnissen der Welt gegenüber ist, so birgt andererseits wieder dieselbe Stellungnahme in sich die Gefahr, auf schon eingefahrenen Voraussetzungen der alten und in sich sinnentleerten Lebensweise geprägt zu werden, die in sich als solche keinen wirklichen menschlichen Gehalt mehr hat, sondern bloßes Dauern ist.

Das *Verharren* auf dem Standpunkt der moralischen Beurteilung, sehr alltäglich im Leben des Einzelnen aber auch ganzer Gruppen und heute schon fast zur einzigen Form des gesellschaftlichen und menschlichen Verhältnisses geworden, dem man aber so leicht unterliegt, weil es eigentlich das bequemste und im Einklang mit dem bestehenden Zustand ist, bildet jene antihumane Atmosphäre in den zwischenmenschlichen Verhältnissen, in denen ein entartetes Spiel der Übertragung eigener menschlichen Schwächen und Fehler auf einen anderen in Form *seiner* moralischen Qualifizierung gespielt wird. Das ist jener Standpunkt, der den Menschen als Menschen, sei es daß er hier Subjekt oder Objekt dieser Beurteilung ist, auf ein äußerst niedriges Niveau herabwürdigt, das in seinem Kern eben wegen seiner menschlichen Abstraktheit, – da hier von dem wesentlich menschlichen Sinn und tätigen Möglichkeit abstrahiert wird, – das *Niveau der Marktweiber* ist, wie es treffend Hegel an einer Stelle charakterisiert hat («Wer denkt abstrakt?«), ein Niveau, auf das fast die ganze bürgerliche namentlich positivistisch orientierte Moraltheorie der letzten hundert Jahre herabgesunken ist.

Dieses *moralische Urteil* (bzw. das sogenannte Werturteil oder die Wertaussage) ist nämlich für diese Theorie zum *grundlegenden und einzigen Gegenstand* der Ethik geworden, die mit ihm beginnt und endet, wobei man nicht sieht oder nicht zu sehen wünscht, wie sich diese Position ihrem Sinne nach im geschlossenen Kreise bloßer *Heuchelei und Verstellung* dreht. Diese moralische Beurteilung oder Einschätzung, die nur die Beurteilung der Handlung eines anderen ist, weil sie als solche aufgestellt und aufgefaßt ist, spielt sich ab und bewegt sich nur auf der Oberfläche des Menschlichen, indem ihr einziger Horizont das Gegebene, Vergangene und Gegenwärtige ist, das hier praktisch und sinnhaftig nicht überschritten und überwunden wird, und sie findet sogar ihre moralische Kriterien und Prinzipien der Beurteilung ausschließlich in dieser Sphäre. Dadurch führt sie ihr *Objekt*, d. h. einen anderen Menschen eben als bloßes abstraktes Objekt oder Ding auf die Position ihrer eigenen moralischen oder moralisierenden im Grunde abstrakt-untätigen Subjektivität hinab, deren Kriterium in ihrer abschätzenden Leere und Nichtigkeit liegt, da ihr gerade das Wesentliche abgeht, nämlich ihre eigene tätige, praktische und sinnhaftige Bestätigung in etwas und auf etwas. Das ist eine moralische Beurteilung auf der Basis ihrer moralischen Untätigkeit, bzw. auf Grund der eigenen faktischen unmoralischen Tätigkeit, da es ihr nicht gegeben ist, sich zu bestätigen und Vertiefung der menschlichen Möglichkeiten zu zeigen. Dieses moralisch-beurteilende Bewußtsein hat sich in den Bunker seiner Hinterlistigkeit und Geringfügigkeit zurückgezogen, in das Schneckenhaus seiner Sinnlosigkeit und echter menschlichen Ohnmacht, und lauert nur aus dem Hinterhalt auf einen Fehler des anderen, also eines tätigen Subjekts, um sich in diesem reinen Aberwitz zu bestätigen und sich in ihm auszutoben, indem es zugleich denselben Aberwitz und die eigene Nichtigkeit lauthals als etwas Moralisches verkündet, d. h. als etwas menschlich Wertvolles wenn nicht sogar als das Wertvollste.

Das ist seinem wesentlichen Sinne oder eben Unsinne nach eine Provinz im Zentrum und Kern unserer täglichen Verhältnisse, die

ihre Lebensäfte aus der schöpferischen Ohnmacht, Verwelktheit, Ziellosigkeit, dem Mangel an Perspektive und der eigenen menschlichen Verlorenheit schöpft. Sie ist aber sogar auch dazu zu schwach, um in ihrer faktischen Nichtigkeit allein zu verschwinden, und muß deshalb wegen der eigenen Rehabilitierung auch einen anderen in sie hineinziehen, damit es ihr »wohler ums Herz« und »leichter« werde und damit sie sich mit einem anderen, durch sie schon degradierten, besser in der eigenen Nichtigkeit fühle. Da sie gering ist, muß auch der andere je kleiner und im menschlichen Sinne je wertloser werden, und sie macht ihn auch zu so etwas und stellt ihn als solchen dar, wofür es schon erprobte Mittel gibt, um dann laut, aus vollem Halse hinterlistig an allen Seiten zu verkünden, daß der Mensch eben nur ein Nichtsnutz ist!

Wenn also – unter der Voraussetzung der wahren menschlichen Praxis – irgendwo der Wall der Sinnlosigkeit und des Aberwitzes der überholten bürgerlichen oder kleinbürgerlichen Lebensweise und Daseinsform durchgebrochen zu werden hat, in der täglich und skrupellos auch die Wurzeln einer möglichen wahren menschlichen Anstrengung, die Peripherie der menschlichen Sinnhaftigkeit zu verlassen, gestutzt werden, dann muß dieser Durchbruch aus dem geschlossenen Kreise der Heuchelei, Verstellung, Unterstellung und Lüge vor allem auf diesem Gebiete erfolgen. Überflüssig ist jede Vorspiegelung und Selbstvorspiegelung, wie angeblich ganz mechanisch dann oder wann, bzw. wenn die sogenannten materiellen oder ökonomischen Kräfte der Gesellschaft genügend stark, groß und entwickelt sein werden, schon wie von sich selbst diese sgn. »sozialistische Moral« erscheinen und dann »alles in Ordnung« sein, wann dieser neue Mensch der Zukunft als deus ex machina auf der Szene erscheinen werde, aus den materiellen Voraussetzungen der neuen Gesellschaft mit einem sogenannten hohen Standard des Lebens im Überfluß. Die zeitgenössische Welt widerlegt drastisch auf allen Seiten und in allen ihren Formen diesen manchmal naiven, manchmal aber durchdachten und raffinierten Standpunkt, der sich in beiden Fällen ihrem Sinne nach auf sehr schlaffen Voraussetzungen basiert. Das sind Voraussetzungen des Szientismus, Technizismus, Technokratismus, Positivismus, Pragmatismus, Ökonomismus, Bürokratismus, Operativismus, und der völligen Standardisierung als des letzten Wortes der alten aussterbenden Welt, die aber nie von selbst völlig aussterben wird, unter dem Zwang einer kausalen Notwendigkeit und am wenigsten, oder nie insofern auch die fortschrittlichen Menschen der heutigen Tage in diesen abgenutzten und entfremdeten Formen ihren Ausgangspunkt und ihre einzige Möglichkeit sehen werden.

Dieses Verlorensein und der totale Mißerfolg des Menschlichen haben auf ihre Weise und auf dem besonderen Gebiet durch die eigene ethische Theorie expliziterweise auch die Philosophen, Theoretiker, Ethiker und Moralisten bestätigt und tun es immer wieder auf neue dadurch, daß sie diese moralische Beurteilung auf das Piedestal des einzigen menschlichen Wertes als des wichtigsten Gegenstandes und ausschließlichen Befassens damit in ihrer Moraltheorie oder Ethik gestellt haben und sie lassen sich manchmal unermüdet auf solche »minuziöse« Sprachanalysen der eigenen Sinnlosigkeit ein, daß man

davon Kopfschmerzen bekommen muß. Man hat schon ganz und gar vergessen und außer acht gelassen, daß es sich hier um keine neutrale Frage handelt, die im Vorübergehen auch »sprachtheoretisch« tangiert und analysiert werden kann, in Form einer positivistischen Theorie, die überhaupt nicht mehr weiß worüber sie spricht, wenn sie die menschliche Tätigkeit (Praxis) nur unter dem Aspekt eines abstrakt verbalen Ausdrucks annehmen, deuten und bearbeiten will. Denn im Zentrum steht die Frage nach dem Sinn des menschlichen Daseins, also unser tägliches menschliches Verhältnis, in dem wir wachsen oder fallen, und nicht etwa die Frage nach dem hundert- oder auch mehrfältigen Charakter des sogenannten Werturteils oder der moralischen Aussage. Die moralische Beurteilung ist nämlich keine menschliche Entscheidung und keine wirklich menschliche Stellungnahme, weil ihr dafür das abgeht, was sie darin erst ermöglichen würde, und das ist *die Tat, das Tun und der Entschluß, anders zu sein als man ist*. Die moralische Beurteilung bleibt aber ihrerseits nur in dem, was ist, wodurch sie weder sich selbst noch etwas anderes in der wirklich tätigen Möglichkeit menschlich bestätigt. Deshalb ist das kein Entschluß zu etwas oder für etwas, was man zu tun, zu verwirklichen, zu verändern, sinnvoll zu gestalten hätte, sondern es ist nur die Bestätigung und Anerkennung des Verharrens auf dem bestehenden Unsinn oder der bloßen Negativität, aus welchem Kreis sie nicht herauskann. Ihre Kraft ist nämlich dieses Bestehende als das Negative, das gerade praktisch aufgehoben werden soll.

Der *Entschluß* kann hingegen nur auf Grund der eigenen Tat, die eine Möglichkeit ist, gebracht werden, weil sie diese Möglichkeit eröffnet, zeigt und bestätigt, da erst dann etwas Wirkliches als möglich oder unmöglich am Werke ist. Deshalb kann z. B. auch Sartre von der absoluten Freiheit und dem Entschluß sprechen, wenn er *schon* auf dem Standpunkt seiner Tat *steht*, die ihm das auf ihre Weise ermöglicht. Aber man kann nicht von der Möglichkeit der Tat oder dem Entschluß zur Tat sprechen, wenn diese Tat vorher im Akt selbst nicht schon anwesend ist oder es sein würde, weil auch der Entschluß selbst schon eine Tat ist oder es sein kann, eine neue Tat als Möglichkeit, inwiefern die Tat, das Tun, die wirkliche Tätigkeit bzw. die Praxis schon seine Voraussetzung ist. Sonst bleiben wir in der reinen Abstraktion, in der die Freiheit und demnach natürlich auch diese sogenannte absolute Freiheit, bloß allgemeine Voraussetzung oder moralisches Postulat ist. Daß sich Sartre oft auch wirklich auf dieser Linie bewegt, ist eine andere Frage. Er ist dadurch dem Moralismus sehr nahe. Aber all das, was aus diesem tätigen Entschluß, bzw. dem Entschluß, der auf der wirklichen Tat basiert ist, hervorgeht, oder hervorgehen kann, ist oft nur eine sogenannte technische Frage der Ausführung, jedoch keine wesentliche Frage, und deshalb befindet sich nur in dieser Dimension die Möglichkeit oder Unmöglichkeit der sgn. Überwindung der Hindernisse für ihre Realisierung.

Wenn sich aber der schon durch die Tat bestätigte und ermöglichte Entschluß ereignet hat, dann ist er schon etwas, was die Grenzen der bloßen Voraussetzung von der Möglichkeit des Entschlusses bzw. der Freiheit überschreitet, weil schon das ganze menschliche Wesen von ihm getragen und gelenkt wird und in seinem wirklichen Wollen bzw.

in seinem Sein bestätigt wird. Das ist dann jene Macht, die aus der fast schicksalhaften Verbundenheit mit der inneren Unentbehrlichkeit, das, was *als Mögliches notwendig* ist, zu tun und zu verwirklichen, hervorgeht. Dann sind die menschlichen Wendepunkte und Wegkreuzungen am Werke, die wie eine Lawine das ganze Wesen tragen und aus denen der Entschluß unaufhaltsam und unwiederholbar seiner Realisation entgegenschreitet. Denn dann ist das – *Schaffen selbst* am Werke und da gibt es keine äußeren Grenzen mehr, die nicht überschritten werden könnten.

Das ganze Leben ist hier *menschlich und nur menschlich* vorbestimmt und nur so öffnet es den Horizont einer neuen Daseinsmöglichkeit, nur so und dann öffnet sich die Welt des Menschen, seine Sinnhaltigkeit und Zukunft und wird tätig bestätigt. Sie ist dann durch die Tat gesichert, und als solche *bleibt* sie unauslöschlich hier, wenn gar nicht anders, so wenigstens als Wegweiser oder als tätiger Zugang zum Möglichen oder Menschlichen. Ihre Spuren sind dann nicht nur Spuren im Sand, die jeder Wind des Alltags verwischen oder verschütten wird, da sie selbst diesen Alltag lenken und auf diese Weise ermöglichen, damit wir uns in der Wüste nicht verlieren, wo nur noch der Wind über die Spuren im Sand herrscht. Aber auch durch diese Wüste zieht immer noch die eine oder die andere, nicht nur Sartresche oder Marxsche, sondern *menschliche Karawane*, obwohl die Hunde bellen, wie ein arabisches Sprichwort sagt.

PRAXIS-EDITION INTERNATIONALE - 1970. (7^e ANNEE)
INDEX DES AUTEURS

- ARANDELOVIĆ Jovan**
The Conflict between Philosophy and Dogmatism in Contemporary Marxism, No. 3/4, p. 298
- AXELOS Kostas**
Sur la révolution sexuelle, No. 3/4, p. 459
- BLOCH Ernst**
Worte des Danks für die Verleihung der Ehrendoktorwürde in Zagreb, No. 1/2, p. 166
- BOJANOVIĆ Rade**
Lucifer and the Lord, No. 3/4, p. 869
- BOŠNJAK Branko**
Interpretation des Marxismus im holländischen Katechismus, No. 3/4, p. 361
- BROCKELMAN Paul T.**
Human Nature, Power and Participatory Democracy, No. 1/2, p. 109
- BROUE Pierre**
L'Unité européenne et mondiale des luttes révolutionnaires aujourd'hui, No. 1/2, p. 156.
- ČEMERNIK Josef**
Deux contributions à l'analyse du stalinisme Tchécoslovaque, No. 3/4, p. 434
- ***
Ecole d'été de Korčula 1970, No. 1/2, p. 277.
- ***
Ernst Bloch und Georg Lukacs Ehrendoktoren der Universität Zagreb, No. 1/2, p. 165
- FLEISCHER Helmut**
Authentische und problematische Formen des sozialistischen Humanismus, No. 1/2, p. 147
- GOLDMANN Lucien**
Pouvoir et Humanisme, No. 1/2, p. 24
- GRASSI Ernesto**
Marx und der italienische Humanismus, No. 3/4, p. 322
- GRLIĆ Danko**
Literaturkritik und marxistische Philosophie, No. 3/4, p. 344
- HODGES Donald Clark**
Socialism without Socialists: the Prospect for America, No. 3/4, p. 447
- HOFMANN Werner**
Der Intellektuelle und politische Macht, No. 1/2, p. 137
- IN MEMORIAM - Lucien Goldman,**
(1913-1970) No. 3/4, p. 281
No. 3/4, p. 281
- JÄHNIG Dieter**
Nietzsches Kritik der historischen Wissenschaften, No. 1/2, p. 223
- KANGRGA Milan**
Zum utopischen Charakter des Geschichtlichen, No. 1/2, p. 237
- Ethik und Freiheit, No. 3/4, p. 469
- KORAĆ Veljko**
Paradoxes of Power and Humanity, No. 1/2, p. 8

- ĀREŠIĆ Andrija**
 La non-violence considérée comme mode de vie humain, No. 1/2, p. 54
- KUVACIĆ Ivan**
 Contemporary Forms of Mental Violence
 No. 1/2, p. 130
- Paul Blimberg / Industrial Democracy,**
 No. 1/2, p. 273
- KUNZLI Arnold**
 Das Problem der Macht in dem anarchistischen Marxismus – Kritik, No. 1/2, p. 100
- LEWIS John**
 The Uniqueness of Man and the Dialectic of History, No. 1/2, p. 93
- MAREK Franz**
 Die Macht und die unmittelbare Demokratie, No. 1/2, p. 139
- MARKOVIĆ Mihailo**
 Critical Social Theory in Marx, No. 3/4, p. 283
- MIKECIN Vjekoslav**
 Umberto Cerroni / Metodologia e Scienza Sociale, No. 1/2, p. 270
- MUHIĆ Fuad**
 Danko Grlić / Wer ist Nietzsche, No. 1/2, p. 272
- PACI Enzo**
 Intersoggettività del potere, No. 1/2, p. 87
- Fenomenologia e dialettica marxista,**
 No. 3/4, p. 313
- PETROVIĆ Gajo**
 Macht, Gewalt und Humanität, No. 1/2, p. 45
- Bertrand Russell, No. 1/2, p. 167**
- PIRJEVEC Dušan**
 Nation und Macht, No. 1/2, p. 117
- POPOV Nebojša**
 Streiks in der gegenwärtigen jugoslawischen Gesellschaft, No. 3/4, p. 403
- RESTUCCIA Paul**
 Marx on Alienation and Private Property, No. 1/2, p. 215
- RUS Veljko**
 Self-management, Egalitarianism and Social Differentiation, No. 1/2, p. 251
- STOJANOVIĆ Svetozar**
 The June Student Movement and Social Revolution in Yugoslavia, No. 3/4, p. 394
- SUPEK Rudi**
 Discours d'ouverture, No. 1/2, p. 3
- SUTLIĆ Vanja**
 Macht und Menschlichkeit, No. 1/2, p. 14
- ŠARČEVIĆ Abdulah**
 Theodor W. Adorno (1903–1969), No. 1/2, p. 184
- SUŠNJIĆ Đuro**
 The Idea of Manipulation and Manipulation of Ideas, No. 1/2, p. 150
- TADIĆ Ljubomir**
 Macht, Eliten, Demokratie, No. 1/2, p. 65
- VOLKMAN - SCHLUCK K. H.**
 Das Ethos der Demokratie, No. 1/2, p. 80
- VRAČAR Stevan**
 Le monopolisme de parti et la puissance politique des groupes, No. 3/4, p. 381
- VRANICKI Predrag**
 Georg Lukács / Geschichte und Klassenbewußtsein, No. 1/2, p. 268

PRAXIS - REVUE PHILOSOPHIQUE

EDITION INTERNATIONALE

1965-1970

1^{ère} ANNEE (1965)

- N° 1 - **De la Praxis** (B. Bošnjak, G. Petrović, P. Vranicki, D. Grlić, R. Supek)
- N° 2-3 - **Sens et perspectives du socialisme** (H. Lefebvre, D. Grlić, M. Marković, S. Stojanović, H. L. Parsons, G. Petrović, D. Pejović, A. Krešić, H. Marcuse, S. Mallet, R. Supek, V. Korać, P. Vranicki, M. Životić, L. Goldmann)
- N° 4 - **Liberté** (G. Petrović, P. Vranicki, D. Grlić, Lj. Tadić, M. Kangrga)

2^e ANNEE (1966)

- N° 1-2 - **Qu'est-ce que l'histoire** (M. Kangrga, L. Kolakowski, E. Fink, K. Axelos, V. Filipović, W. D. Nietman, G. Petrović, Z. Tordai, D. Grlić, A. Heller, M. Marković, E. Heintel, U. Cerroni, M. Đurić, I. Fetscher, S. Stojanović, G. Wetter, M. Caldarović)
- N° 3 - **L'art dans le monde de la technique** (D. Grlić, I. Focht, D. Pejović, M. Kangrga, M. Marković)
- N° 4 - **Socialisme et éthique** (M. Kangrga, M. Životić, M. Marković, R. Supek, D. Grlić)

3^e ANNEE (1967)

- N° 1 - **Actualité de la pensée de Karl Marx** (A. Krešić, M. Kangrga, R. Supek, P. Damjanović, G. Petrović)
- N° 2 - **Bureaucratie, technocratie et liberté** (S. Stojanović, S. Krešić, V. Rus, M. Greiffenhagen), **Actualité de la pensée de Marx** (M. Prucha, P. Vranicki, A. Heller, M. Životić, H. L. Parsons)
- N° 3 - **Antonio Gramsci** (P. Vranicki, K. Posik, M. Marković, L. Sochor), **Phénoménologie et marxisme** (V. Filipović, K. Axelos, L. Langrebe)
- N° 4 - **La philosophie dans la société contemporaine** (Z. Kučinar, A. Kron, M. Đurić, D. Grlić, V. Sutlić, A. Pažanin, N. Damnjanović, P. Vranicki, I. Babić, V. Korać, A. Krešić, R. Supek, D. Rodin, M. Kangrga, Lj. Tadić, Z. Pešić-Golubović, M. Životić, S. Stojanović, D. Mićunović, S. Knjazeva-Adamović)

4^e ANNE (1968)

- N^o 1-2 - **Creativité et réification** (R. Supek, M. Kangrga, D. Grlić, R. Berlinger, G. Petrović, S. Morris Eames, V. Korać, A. Künzli, P. Vranicki, S. Stojanović, E. Mandel, Lj. Tadić, Z. Tordai, N. Bellu, G. Semerari)
- N^o 3-4 - **Le national, l'international, l'universel** (P. Vranicki, M. Kangrga, R. Supek, V. Cvjetičanin, U. Cerroni, H. L. Parsons, A. Künzli, Lj. Tadić, D. Grlić), **Karl Marx** (G. Petrović, J. P. Nettel, D. C. Hodges, G. A. Cohen, M. Marković)

5^e ANNEE (1969)

- N^o 1-2 - **Marx et révolution** (E. Bloch, H. Marcuse, R. Supek, M. Kangrga, E. Fischer, M. Marković, E. Fromm, A. Heller, V. Korać, O. Flechtheim, K. Wolff, K. Axelos, G. Petrović, B. Bošnjak, E. Fink, D. Grlić, R. Berlinger, M. Đurić, M. Landmann, F. Cengle, G. Nanning, B. Despot, H. Parsons, I. Kuvačić, S. Jonas, S. Novaković, B. Debenjak, S. Stojanović, J. Habermas, V. Cvjetičanin, N. Birnbaum, Lj. Tadić, J. Strinka, M. Mirić, A. Künzli, H. Lubasz, I. Fetscher, V. Sos, M. Čaldarović, Z. Tordai, A. Sohn-Rethel, V. Sutlić)
- N^o 3-4 - **Présentation de »Filosofija«** (M. Kangrga, A. Krešić, S. Stojanović, Lj. Tadić, M. Životić, V. Korać, V. Pavićević, M. Marković, P. Vranicki, Z. Pešić-Golubović, V. Rus, N. Milošević)

6^e ANNEE (1970)

- N^o 1-2 - **Pouvoir et humanité** (R. Supek, V. Korać, V. Sutlić, L. Goldmann, G. Petrović, A. Krešić, Lj. Tadić, K. H. Volkmann-Schluck, E. Paci, J. Lewis, A. Künzli, P. T. Brockelmann, D. Pirjevec, I. Kuvačić, W. Hofmann, F. Marek, H. Fleischer, Đ. Šušnjić, P. Broué)

Excepté des contributions thematiques chaque numéro de la revue contient des contribution diverses au dans les cadres des rubriques régulières: PORTRAITS ET SITUATIONS, PENSEE ET REALITE, DISCUSSION, COMPTES RENDUS ET NOTES, VIE PHILOSOPHIQUE, CRONIQUE.

Tous les numéro publié jusqu'à présŠent peuvent être obtenus par l'ordre à l'administration de PRAXIS, Filozofski fakultet, Zagreb, Đure Salaja 3. Le prix du numero simple: 2 dollars U. S. (ou l'équivalent en devises convertibles). Le prix du numéro double: 4 dollars U. S. (ou l'équivalent en devises convertibles). Le prix réduit d'une anné entière (4 numéro simples ou 2 numéro double): 7 dollars U. S. (ou l'équivalent en devises convertibles).

NOTICE TO SUBSCRIBERS AND READERS

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

- THE THOUGHT OF E. BLOCH (1. 12. 1970)
- THE THOUGHT OF G. LUKACS (1. 12. 1970)
- SELF-GOVERNMENT AND MANIPULATION (1. 1. 1971)
- RESPONSIBILITY OF INTELLECTUALS TODAY (1. 3. 1971)
- THE SCIENTIFIC AND TECHNOLOGICAL DEVELOPMENT AND SOCIALISM (1. 3. 1971)
- SARTRE AND MARXISM (1. 5. 1971)
- CONTEMPORARY ART AND THEORY OF ART (1. 5. 1971)
- CRITICAL THEORY OF SOCIETY- (1. 7. 1971)

In addition to its main article the journal includes the following sections: Portraits and Situations (16 pages), Thought and Reality (16 pages), Discussion (12 pages), Reviews and Notes (8 pages), Philosophical Life (6 pages)..

Manuscripts should be sent in two copies to the address: Redakcija časopisa PRAXIS, Filozofski fakultet, Zagreb, Đ. Salaja br. 3. Only manuscripts of previously unpublished papers will be considered. Manuscripts are not returnable. Published contributions do not necessarily express the views of the Editorial Board.

TO OUR SUBSCRIBERS

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

YUGOSLAV EDITION: single copy, 1.25 U.S. dollars or the equivalent in any convertible currency. Subscription rates: 1 year, 6 U.S. dollars; 2 years, 11 U.S. dollars; or the equivalent in any convertible currency.

INTERNATIONAL EDITION: single copy, 2.— U.S. dollars, or the equivalent in any convertible currency. Subscription rates: 1 year, 7.— dollars; 2 years, 13.— dollars, 3 years, 18.— dollars, or the equivalent in any convertible currency.

SUBSCRIPTIONS are payable by cheque sent to *Praxis, Filozofski fakultet, Zagreb, Đure Salaja 3, Yugoslavia.*

