

PRAXIS

PHILOSOPHISCHE ZEITSCHRIFT

πραξις

SOMMERSCHULE VON KORČULA

HEGEL UND DIE GEGENWART – R. Supek, E. Bloch, M. Kangrga, E. Fink, D. Grlić, D. Jähnig, V. Simeunović, K. H. Volkmann-Schluck, E. Paci, M. Đurić, E. Grassi, K. Wolf, H. D. Bahr, M. Damjanović, J. P. Arnason, J. Schumacher, E. Baroni, P. Apostol, D. M. Borchert ● LENINISMUS – DIE NEUE LINKE – E. Mandel, M. Marković, M. Rubel, V. Cvjetičanin, B. Jakšić, D. Rei, R. Quarello, Ž. Falout, J. Gojković

HEGEL UND DIE GEGENWART
LENINISMUS – DIE NEUE LINKE

1/2 • 1971

PRAXIS

PHILOSOPHISCHE ZEITSCHRIFT
INTERNATIONALE AUSGABE

Redaktionskomitee

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

Chefredakteure

VELJKO KORAĆ und GAJO PETROVIĆ

Redaktionssekretäre

BRANKO DESPOT und NEBOJŠA POPOV

Redaktionsrat

KOSTAS AXELOS (Paris), ALFRED J. AYER (Oxford), 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), 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 MALLET (Paris), HERBERT MARCUSE (San Diego), ENZO PACI (Milano), HOWARD L. PARSONS (Bridgeport), ZAGORKA PEŠIĆ-GOLUBOVIĆ (Beograd), DAVID RIESMAN (Cambridge, Mass.), VELJKO RUS (Ljubljana), JULIUS STRINKKA (Bratislava), ABDULAH ŠARČEVIĆ (Sarajevo), IVAN VARGA (Budapest), KURT H. WOLFF (Newton, Mass.), ALDO ZANARDO (Bologna).

Herausgeber

HRVATSKO FILOZOFSKO DRUŠTVO
JUGOSLAVENSKO UDRUŽENJE ZA FILOZOFIJU

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

HEGEL ET NOTRE TEMPS

Rudi Supek / Actualité de la pensée d'Hegel et Lénine	3
Ernst Bloch / Geschichtliche Vermittlung und das Novum bei Hegel	13
Milan Kangrga / Hegel-Metaphysik oder Revolution?	27
Eugen Fink / Hegels Problemformel »Prüfung der Realität des Erkennens« (in der »Phänomenologie des Geistes«)	39
Danko Grlić / Revolution und Terror	49
Dieter Jähmig / Die Beseitigung der Geschichte durch »Bildung« und »Erinnerung«	63
Vojin Simeunović / Die Aktualität von Hegels »Phänomenologie des Geistes«	73
K. H. Volkmann-Schluck / Hegels Begriff der absoluten Negation und ihre Bedeutung für uns	85
Enzo Paci / La phénoménologie et l'histoire dans la pensée de Hegel	93
Mihailo Đurić / Praxis, Arbeit und Handeln	101
Ernesto Grassi / Hegels Mißdeutung der lateinischen und humanistischen Tradition	109
Kurt H. Wolff / On the Cunning of Reason in our Time	129
Hans-Dieter Bahr / Historischer Materialismus in Hegels Geschichtsphilosophie	139
Milan Damnjanović / Arbeit und Sprache in System Hegels und bei Marx	161
Johann P. Arnason / Universalgeschichte und Emanzipation	167
Joachim Schumacher / Anmerkungen zur Vorgeschichte des Begriffes Nichts bei Hegel und seine Aufhebung durch Marx und Ernst Bloch	177

Ernesto Baroni / Die Zeit, die Nicht-Zeit und das Nichts . . .	187
Pavel Apostol / 96 Sätze über Tod und Freiheit in Hegel's Philosophie und in unserer Zeit	191
Donald M. Borchert / The Influence of Hegel in Contemporary God-is-dead Theology	203

LÉNINE – LA NOUVELLE GAUCHE

Ernest Mandel / Actualité de la théorie d'organisation léniniste à la lumière de l'expérience historique	215
Mihailo Marković / Die Neue Linke und die Kulturrevolution .	235
Maximilien Rubel / La fonction historique de la nouvelle bourgeoisie	257
Veljko Cvjetičanin / Quelques thèses sur le léninisme dans les conditions contemporaines du socialisme	269
Božidar Jakšić / Bourgeois Society and Bourgeois Science . . .	279
Dario Rei / Felice Balbo e la dialettica hegeliana	285
P. Quarello / Nuova sinistra e democrazia diretta	289
Željko Falout / Lénine et la question de la littérature	307
Jasminka Gojković / The Crossroads of American SDS	315

ACTUALITE DE LA PENSEE D'HEGEL ET DE LENINE

Rudi Supek

Zagreb

La septième session de l'Ecole d'été de Korčula est consacrée à la célébration du deux-centième anniversaire de la naissance de Hegel et du centième anniversaire de la naissance de Lénine, au plus grand penseur de la révolution bourgeoise et au plus grand penseur de la révolution socialiste. Si l'on a accordé beaucoup d'attention au centenaire de Lénine au cours de cette année, en Yougoslavie, ce n'est qu'ici, pendant cette session, que nous allons faire un rapprochement et établir un lien entre ces deux penseurs. Tentative d'ailleurs tout à fait justifiée, non seulement parce que leur apparition marque la ligne

La VII-ème session de l'Ecole d'été de Korčula a été consacrée aux thèmes »Hegel et notre époque« et »Lénine et la Nouvelle Gauche à l'occasion du 200-ème anniversaire de la naissance de Hegel et 100-ème anniversaire de la naissance de Lénine. Dans les séances plénières ont présenté des rapports les participants suivants: Ernst Bloch (Tübingen), Eugen Fink (Freiburg), Dieter Jähmig (Tübingen), Karl Heinz Volkmann Schluck (Köln), Ernesto Grassi (München), Maximilien Rubel (Paris), Lucien Goldmann (Paris), Lellio Basso (Roma), Ernest Mandel (Bruxelles), Enzo Paci (Milano), Milan Kangrga (Zagreb), Danko Grljić (Zagreb), Mihailo Đurić (Beograd), Mihailo Marković (Beograd), Rudi Supek (Zagreb), Vojin Simeunović (Sarajevo), Dušan Pirjavec (Ljubljana), Gajo Petrović (Zagreb).

Dans les sections ont contribué sous forme de rapport ou de discussion les suivants: Kurt H. Wolff (Newton), Johan P. Arnason (Island), Joachim Schumacher (Woodbury, USA), Ernesto Baroni (Torino), Pavel Apostol (Bucuresti), Dieter Bahr (Berlin), Raya Dunayevskaya (Detroit), T. R. Nunez Tenorio (Caracas), Pierre Broué (Grenoble), Werner Marx (Freiburg), Rudolf Berlinger (Würzburg), Heinz Brandt (Frankfurt/Main), Iring Fetscher (Frankfurt/Main), Wolfgang Leonhard (Manderscheid, BRD), Dario Rei (Torino), Hans Heinz Holz (Zürich), Helmut Fleischer (Berlin), Donald Borchert (Athens, USA), Jean Pronteau (Paris), Octavian Cheatan (Bucuresti), Arnold Künzli (Basel), Skjervheim (Bergen, Norvège), Robert Tucker (Princeton), Marx Wartofsky (Boston), Gert Kalow (Frankfurt), Hermann Lübke (Düsseldorf), Victor Gourevitch (USA), Milan Damnjanović (Beograd), Branko Despot (Zagreb), Vojin Milić (Beograd), Veljko Korać (Beograd), Zaga Pešić Golubović (Beograd), Branko Bošnjak (Zagreb), Fuad Muhić (Sarajevo), Haireidin Hoxha (Priština), Živojin D. Denić (Priština), Nenad Mišćević (Zagreb), Tine Hribar (Ljubljana), Zoran Vidojević (Beograd), G. Zajačaranović (Novi Sad), Veljko Cvjetičanin (Zagreb), Božidar Jakšić (Sarajevo), Dušan Stošić (Leskovac), Jasminka Gojković (Beograd), Zeljko Falout (Zagreb), et d'autres nonici mentionnés. Nous nous excusons de ne pas avoir mentionné tous, car il y avait plus que 300 participants à l'école, tous vivement engagés dans son travail.

de démarcation entre deux époques historiques, mais parce que nous nous voyons obligés, aujourd'hui peut-être plus que jamais, de juger de l'importance théorique et la portée pratique de leur pensée, chez Hegel surtout à l'égard de ses *effets* et chez Lénine de ses *suppositions* historiques, ce qui pose aussitôt la question d'une certaine continuité, visible pour nous dès que l'on introduit entre les deux ce «carrefour intellectuel» que représente la pensée de Marx.

Il me semble nécessaire d'aborder, dans le cadre très large de nos discussions ici, la pensée de Hegel et de Lénine sous l'angle de leur actualité immédiate, du point de vue de cette activité intellectuelle qui se veut socialiste et révolutionnaire, car il est évident que nous vivons un moment de l'histoire européen très critique et chargé de significations contradictoires pour le mouvement progressiste et socialiste. La conscience la plus élémentaire que nous avons de cette situation nous enseigne que de nombreuses questions posées par la révolution bourgeoise et faisant l'objet de la critique marxiste (par exemple, l'apologie de l'Etat par Hegel) n'ont pas trouvé une réponse satisfaisante dans la pratique socialiste. On est donc obligé de confronter ces deux moments historiques et leurs penseurs les plus représentatifs. En remontant de Lénine à Hegel – et il existe une quantité non négligeable de marxistes dont la pensée a suivi ce chemin apparemment régressif – ou en descendant de Hegel vers Lénine, les marxistes ne peuvent éviter certaines questions fondamentales sur l'histoire qu'ils vivent, sur la société qu'ils transforment, sur la liberté à laquelle ils aspirent.

Suivre les voies de la pensée de Hegel, de Marx et de Lénine, c'est emprunter le chemin d'une gigantesque transformation de la société moderne, et remonter de Lénine à Marx, et plus particulièrement, de Lénine à Hegel, c'est écarter les nombreuses erreurs, les nombreuses pensées unilatérales dont nous gratifie encore le «marxisme-léninisme». En cette année anniversaire, on a prononcé à la gloire de Lénine, quantité de discours apologétiques, dogmatiques, et pour tout dire révisionnistes, mais on en a peu prononcé d'inspiration marxiste critique et hégélienne, bien que Lénine lui-même (peut-être un peu trop tard), ait recommandé aux marxistes de fonder des Clubs des amis de la philosophie de Hegel.

A la réalité socialiste, qui se réclame du «marxisme-léninisme», on a reproché l'«absence de pensée dialectique», le rejet de l'héritage hégélien, mais aussi de représenter un certain «totalitarisme hégélien» en ce qui concerne la puissance de l'Etat. Il est paradoxal qu'on rende Hegel responsable des déformations dont souffre la société socialiste, en l'accusant d'y être en même temps trop absent, et trop présent. Bien entendu, lorsqu'on parle d'«absence d'hégélianisme», on fait allusion d'abord à la «méthode hégélienne», à la «dialectique de la pensée», à cette criticité par rapport à la réalité soutenue par la présence de la négativité dans la constitution. Lorsqu'on parle au contraire de la présence de Hegel, on pense surtout à son système, à l'«idéalisme de l'Etat» permettant la pénétration de la totalité sociale, que cet idéalisme soit expliqué comme l'«avant-garde du prolétariat» ou comme l'«Etat socialiste».

Essayons cependant, le plus brièvement possible, d'examiner le point où se rencontrent la pensée de Lénine et celle de Hegel, et ce qui fait leur actualité pour cet instant historique qui est le nôtre.

D'abord, il faut souligner que chez l'un comme chez l'autre, on trouve au cœur de la pensée l'idée de liberté, l'idée de la libération de l'homme par une effort actif, conscient, rationnel de l'homme lui-même, lequel se trouve dans un rapport d'antagonisme envers lui-même (dialectique du »maître et de l'esclave« chez Hegel), ou dans un rapport d'antagonisme de classe (entre le prolétariat et le capitalisme, chez Lénine). Dans les deux cas, il est à noter que l'idée de liberté est liée à l'action historique des hommes, au changement actif de l'organisation sociale elle-même, de sorte que la liberté est définie non comme n'importe quelle forme de rupture entre l'homme et la société, mais précisément comme une nouvelle forme d'existence sociale. On ne cherchera donc pas la liberté humaine dans une forme d'existence privée quelconque, dans la privatisation, dans l'abondance matérielle, dans l'isolement spirituel, ou dans la transcendance de l'existence réelle. Selon Hegel, la volonté individuelle n'est que l'expression d'un vouloir arbitraire, selon lequel on veut telle chose et non telle autre, tant qu'elle n'est pas médiatisée par la raison, par les buts conscients posés par l'organisation de la vie dans la communauté, tant qu'elle n'a pas compris que ce qui est libre est rationnel, et représente cette forme de la volonté générale, ou »volonté substantielle«, qui aboutit à une prise de conscience personnelle et à sa réalisation dans l'Etat. Pour Hegel, l'Etat constitue cette unité essentielle de l'individu avec la société et avec les autres hommes, unité à l'aide de laquelle l'individu réalise sa liberté ou son but dans l'existence, au point qu'elle représente pour lui le »devoir suprême«, la raison suprême. L'Etat est pour Hegel, de même que la communauté socialiste pour Lénine, en même temps la réalisation de l'unité de l'individu avec la communauté sociale, et un ordre rationnel donnant le maximum de liberté à chaque individu. Inutile de rappeler, dans l'esprit de la critique de Marx, que Hegel a donné là à l'Etat des qualités qui ne lui appartiennent pas, car c'est dans la société sans classe qu'est la définition essentielle de la communauté humaine. Ce qui est important ici pour nous, c'est de ne pas perdre de vue que la question de la liberté humaine est étroitement liée à celle de l'organisation sociale, et à son bouleversement. Ce qui est en question, c'est donc d'abord l'homme en tant que citoyen, l'homme qui participe à la vie publique et qui prend les décisions sur tous les aspects de la vie sociale, l'homme dont la rationalité, en même temps que la liberté, se mesurent précisément par une présence rationnelle dans les »affaires de l'Etat«.

Pourquoi souligner particulièrement ce fait? Précisément parce qu'aujourd'hui, on voit se manifester dans le monde capitaliste et dans le monde socialiste une égale tendance à mettre l'accent sur le progrès matériel, fonction de la science, de la technique et de la production, une tendance à comprendre l'»élévation constante du standing« comme le but essentiel du progrès social; une tendance à écarter, au nom de la »troisième voie« ou de la »société post-industrielle«, tout dilemme entre capitalisme et socialisme en ce qui concerne les droits humains,

considérant l'opposition entre marxisme et idéologie bourgeoise comme plus adéquate à des situations du dix-neuvième siècle que du vingtième, sans tenir compte que la concentration du pouvoir économique et social et la centralisation des décisions à prendre sur tout le niveau de la société a atteint un degré jamais dans l'histoire: enfin, une tendance à opposer à la philosophie de la liberté une «philosophie de l'abondance». Ainsi se trouve justifié cet état de dégradation dans lequel se trouve aujourd'hui l'homme en tant que citoyen. De plus, on ôte tout espoir de voir cette situation évoluer, du fait de la mystification technocratique, selon laquelle, aujourd'hui déjà, comme le prétendait Saint Simon, «l'administration des choses» aurait remplacé «le gouvernement sur les hommes».

Or, le fait que cette tendance prédomine, tant bien dans la société bourgeoise que dans la société socialiste, et prétend nous imposer, en termes idéologiques quelque peu différentes, un faux optimisme de progrès matériel constant, objectif et positif, nous force à envisager cette «nécessité objective», ce fait «scientifique» et «positif», à la manière hégélienne, à savoir comme une *contrainte en face de la liberté*, comme une puissance étrangère contre notre pouvoir à nous-mêmes, comme le donné à l'encontre de ce qu'il faut produire, en un mot, quelque chose de contraire à l'esprit et à la dignité de l'homme. Si le premier pas de la liberté humaine est la négation de tout ce qui contraint et réifie l'esprit humain, ce qui fait de l'homme le moyen d'un autre homme, la conception hégélienne de la liberté nous semble plus actuelle que jamais.

Cependant, si nous désirons adopter cette perspective, c'est aussi pour examiner critiquement les *limites historiques et théoriques de la réalisation de la liberté humaine*, par rapport au rôle de l'Etat, et par rapport à autrui. Ces limites sont visibles dans l'oeuvre de Hegel et de Lénine, elles apparaissent dès que l'on confronte leur philosophie avec la réalité bourgeoise ou socialiste. Bien entendu, ce ne sont pas seulement *leurs* limites, mais les nôtres, que nous ne vivons pas comme un raisonnement philosophique spéculatif, mais comme une réalité historique concrète et vivante. Ce sont les limites de notre *existence vitale et spirituelle directe*, de notre volonté, de notre activité, et c'est la raison pour laquelle elles nous frappent directement. Nous avons déjà montré la contradiction, typique du monde contemporain, entre «liberté» et «société de l'abondance». Nous allons signaler maintenant un autre thème qui vient s'ajouter au premier: le thème du rapport du Citoyen et de l'Etat.

Hegel voit la démocratie idéale dans la Polis grecque, dans ce modèle de démocratie participative ou directe, la participation de chaque citoyen à la vie publique représentant l'unité immédiate de l'universel et du singulier... une oeuvre d'art dans laquelle aucune partie ne se séparait du tout» (Realphilosophie, 1805). L'individu et la société se conditionnent mutuellement sans s'exclure ni s'abolir, créant une unité dialectique opposé à tout nominalisme sociologique ou substantialisme, autrement dit à toute décomposition de la société en individus isolés et égoïstes, ou en soumission totale de l'individu à la société en tant que totalité suprême ou absolue. Pour Hegel, la Polis grec-

que représentait la synthèse idéale des totalités individuelles et sociales, créant »l'unité du sujet et de l'objet, ou de la nature et de la liberté, de telle manière que la nature est la liberté et le sujet inséparable de l'objet, unité dite »divine« par Hegel (Nohl, p. 376), et que Marx définira comme »être générique«, par conséquent unité où les rapports sociaux sont en harmonie avec la nature sociale et créatrice de l'homme. A la différence du théoricien du Contrat social, Hegel et Marx cherchaient une base anthropologique à leur conception de la démocratie.

Pour Hegel, l'apparition du monde romain sonne le glas de cette forme de démocratie et d'Etat qui est l'objet de l'»activité personnelle du citoyen«, car il consacre la perte des libertés civiques, l'abandon du »souci du tout« au profit d'un seul ou d'un petit nombre, l'instauration d'un ordre dans lequel »chacun a sa place fixée d'avance, plus ou moins limitée, et différente de celle d'autrui«, la disparition des libertés politiques s'accompagnant de la limitation »des droits du citoyen à la protection de la propriété privée qui dès lors fera tout un monde« (Nohl, p. 224). La religion civique qui allait de pair avec la vie publique, fait place au christianisme, forme de religion subjective et aliénée, qui se soucie uniquement du salut personnel et reporte à un monde transcendant, post-mortem, l'unité avec les autres. La désagrégation politique de la Polis, la division de l'homme en homme privé et en citoyen, sont à l'origine d'un déchirement spirituel et moral, de cette »conscience malheureuse« qui sera et restera le privilège de l'homme bourgeois.

Nous savons que Hegel, penseur réaliste de la révolution bourgeoise, n'a pas trouvée de solution au problème de cette double existence de l'homme bourgeois, partagé entre »personne juridique« et »citoyen«, puisqu'il est resté sur la »position de l'économie politique« (Marx), considérant que la »liberté de la personne et la liberté de la propriété ne sont que deux aspects complémentaires d'une même réalité« (Conférence sur l'histoire de la philosophie). La propriété privée est la base de l'échange, du contrat, du droit civil, de l'expression de l'homme en tant que »personne de droit« et par conséquent reste éternelle, dans l'esprit du rationalisme hégélien. Egalité juridique, non égalité économique, voilà quelle est pour Hegel la base de la liberté. »Dans le rapport avec les choses extérieures, ce qui est rationnel est que je possède la propriété... la nature et la quantité de ce que je possède sont du point de vue juridique fortuites« (Philosophie du droit). Du point de vue de la Déclaration des droits de l'homme et du Code Napoléon, c'est exact. Bien entendu, dans le cadre de l'économie politique et du formalisme juridique bourgeois, la dialectique »du maître et de l'esclave«, de l'ouvrier et du possédant, est résolue selon la proposition des théoriciens du Contrat social, c'est-à-dire dans l'Etat en tant que représentant des intérêts généraux face aux intérêts »singuliers«. Mais Hegel s'efforcera de donner à l'Etat une base morale, voyant en lui la solution idéale de la dialectique fondamentale de l'individu et de la société, donc une sorte de communauté authentique, la réalisation de la liberté véritable.

Nous ne nous attarderons pas à la critique marxiste de cette idéalisation de l'Etat, ni à la mystification que représente l'identification de

l'Etat à la communauté humaine égalitaire, mais nous allons examiner la supposition qui veut que la conception hégélienne de l'Etat soit devenue la base idéologique du »totalitarisme d'Etat moderne.«¹ Il est vrai que Hegel pensait que la conception contractuelle des »droits naturels« était insuffisante pour la fondation de l'Etat, car, selon cette théorie, la »nature humaine«, s'opposait à l'Etat, lequel est déduit d'une nécessité extérieure agissant selon des lois qui ne sont pas encore en accord avec les buts généraux ou personnels, mais qui correspondent à cette sorte de raison dite »main invisible« par Adam Smith, où intérêts égoïstes et singuliers parviennent à une sorte d'harmonie objective, sans intention consciente, sans activité rationnelle, au niveau même des intérêts généraux, ce qui correspond à la doctrine bien connue du »laisser-faire«. En effet, Hegel considérait que dans cette conception libéraliste classique, la notion même de liberté restait une »chose purement négative«, la définition positive restant encore à trouver. »L'unité de la personne avec l'autre doit être essentiellement examinée non comme une limitation véritable de l'individu, mais comme sa prolongation. La communauté suprême est la liberté suprême – et par sa possibilité et par son activité – mais c'est précisément dans cette communauté suprême que disparaît la liberté comme facteur idéal, et la raison comme l'opposé de la nature. Si la communauté des êtres rationnels était essentiellement la limitation de la liberté réelle, elle serait en même temps, en elle-même et par elle-même, la tyrannie suprême«. (Différences entre les systèmes de Fichte et de Schelling). Une chose est certaine, c'est que Hegel était *hostile au nominalisme sociologique* propre aux contractualistes, mais en même temps, hostile à tout substantialisme sociologique susceptible de soumettre l'individu à une totalité sociale supérieure, comme le font les positivistes, les fonctionnalistes et les stalinistes. Le »totalitarisme social«, ou »totalitarisme d'Etat«, suppose une soumission de la personne à l'Etat au nom d'une autorité supérieure, monarque, tradition, Dieu, ou simplement système de lois fonctionnelles du tout social. Et depuis de E. Burke, de Bonald, de Maistre, adversaires de la révolution française, en passant par les réformistes positivistes (A. Comte, E. Durkheim, etc.) et par les représentants de l'Ecole historique du droit (de Savigny), jusqu'à la réaction nationaliste ouverte sous la forme du totalitarisme fasciste et nazi, on voit se dessiner une ligne continue qui est étrangère à la conception hégélienne de l'unité rationnelle ou raisonnée de la Personne et de la Société en tant que forme de »communauté suprême«. Celle-ci Hegel, du fait qu'il est resté sur les positions de la révolution bourgeoise (et comment, en son temps, aurait-il pu les dépasser?), voit dans l'Etat en tant que porteur d'un ordre juridique et constitutionnel fondé formellement sur l'égalité rationnelle des hommes. A la base même de sa conception du

¹ H. Marcuse, dans »Raison et Révolution«, montre bien que l'étatisme conservateur et réactionnaire contemporain, surtout sous sa forme national-socialiste et fasciste, a sa source dans des philosophies qui se sont formées en réaction contre l'hégélianisme plus que en accord avec lui, autrement dit, dans la philosophie positiviste de l'Etat, dans la théorie traditionaliste du droit historique, dans l'anti-rationalisme, l'anti-intellectualisme et l'anti-individualisme des philosophies fascistes et nazies, complètement étrangères à la pensée de Hegel.

tout social ou de la totalité, Hegel est radicalement contre cette sorte de totalité utilisée par l'étatisme réactionnaire, bourgeois ou stalinien. La campagne idéologique du fascisme n'allait-elle pas à contre-courant du «rationalisme et de l'individualisme de la révolution française», et Hegel n'est-il pas le meilleur représentant de cette révolution historique, dans le bon et le mauvais sens, autrement dit en défendant ses acquisitions positives et en essayant de dépasser les contradictions intérieures d'une façon idéaliste et mystificatrice?² Hegel s'est heurté intellectuellement aux limites historiques de la révolution bourgeoise, et il n'a pas su les dépasser rationnellement, ce qui n'empêche pas qu'il ne s'est pas écarté de ses essentielles connaissances du début, bien qu'il ait fait des concessions de plus en plus grandes à l'Etat napoléonien. Conformément à sa conception de la communauté humaine en tant que base réelle de l'ordre social, il fait entrer dans cet Etat, comme compensation, la catégorie de la morale et de l'éthique (Sittlichkeit), et identifiant communauté et morale, il tombe dans le piège positiviste qu'il voulait éviter. Aujourd'hui, avec le développement de l'étatisme, ce piège positiviste apparaît moins sous une forme moraliste que sous une forme technologique, mais de son temps, Hegel ne pouvait pas deviner, pas plus qu'Auguste Comte, que la technologie assumerait ces tâches de «neutralisation» des oppositions sociales, neutralisation qu'il confiait à la morale et à l'éthique.

Tandis que Hegel voyait la réalisation de la communauté humaine (et par là, la solution de la dialectique du général et du singulier, ou de l'Individu et de la Société), dans l'Etat, ou dans la communauté idéalisée, Marx et Lénine montraient le caractère illusoire d'une telle entreprise et le déchirement de cette «conscience malheureuse» du bourgeois entre existence privée et existence publique. Pour eux, la condition préalable essentielle était d'écarter l'Etat en tant qu'outil du règne de classe, et en même temps en tant que source de mystification idéologique se réclamant des «intérêts généraux» ou de la communauté sociale fictive. Lénine a donc consacré son oeuvre théorique principale, «Etat et Révolution», à l'un des grands thèmes de la philosophie de Hegel, rejoignant directement les problèmes et les tâches historiques déjà posés par la révolution bourgeoise. Dans l'esprit de la thèse de Marx selon laquelle «le prolétariat n'a pas besoin d'une révolution sociale à âme politique, mais d'une révolution politique à âme sociale», Lénine a mis au point une stratégie de la conquête de l'Etat bourgeois permettant d'en utiliser le pouvoir pour la réalisation de la communauté socialiste: aussi sa position principale, tant de fois

² Eric Weil, dans «Hegel et l'Etat» (Edition Logos, Sarajevo, 1968), remarque que «Fichte, à un moment donné de sa carrière, mérita bien plus que Hegel le titre de philosophe de l'Etat prussien, si l'on entend par là l'Etat policier, exactement réglementé, dirigé par une autorité centrale absolue». Dans l'article déjà cité sur les «Différences entre les systèmes de Fichte et de Schelling», Hegel écrit: «Il n'y a pas de commune mesure entre la force de l'Etat (Staatsgewalt), qui se réglemente de manière à faire que tout ce sur quoi elle peut s'appuyer se trouve dans ses mains, et qui ne peut compter sur rien de plus, et une force (d'état) qui peut ajouter à ce qu'elle tient en mains l'attachement libre, la fierté (Selbstgefühl) et l'effort personnel du peuple, souffle tout-puissant et invincible qui chasse la hiérarchie et ne reste vivant que là où le pouvoir souverain abandonne le plus grand nombre possible d'affaires à l'initiative (Besorgung) des citoyens». (Cité d'après E. Weil, p. 12).

soulignée dans notre pays, est-elle que le prolétariat révolutionnaire a besoin de l'Etat, mais d'un Etat commençant aussitôt à dépérir». Il n'est pas nécessaire de dire maintenant que Lénine s'est heurté aux limites historiques de la révolution socialiste elle-même, que dans la polémique avec »l'opposition ouvrière« (Chliapnikov), il a promis de faire que les rapports auto-gestifs de l'économie ne soient créés qu'après la phase préalable, dans laquelle il est nécessaire de centraliser l'économie dans les mains de l'Etat. Nous savons que Lénine est mort peu après, et que Staline a remplacé la théorie du »dépérissement de l'Etat« par la théorie du »renforcement de l'Etat socialiste«, non seulement dans la période de transition, mais aussi dans le communisme.

Je voudrais souligner pour finir un autre aspect de la philosophie de Hegel et de Lénine, qui me semble actuel. Il s'agit de la conception de la *praxis historique*, de l'activité créatrice, consciente et rationnelle, libre et opposée à tout ce qui est considéré comme *positif*, déjà donné, produit, fini, figé, arrêté, objectivé, réifié, aliéné, tout ce qui, dans la pratique sociale, instauré et institutionnalisé, s'oppose aux efforts de rénovation et de changement, tout ce qui, dans la pratique sociale se réfère à un passé et à une tradition autre-fois révolutionnaires, peut-être, mais devenus conservateurs et réactionnaires. Même la »volonté générale« (J. J. Rousseau) devient positive quand elle est opposée à la volonté individuelle. Toute institution sociale devient positive quand l'esprit qui l'a fait naître et mise en mouvement l'abandonne, quand elle devient un bric-à-brac, une création dépourvue d'imagination, dans la pratique sociale bureaucratisée. En face de ces formes d'activité bureaucratisée et figée se dresse »la notion de l'individualité (qui) intègre opposition et liaison avec la diversité infinie« (Nohl, p. 346).

Cette conception hégélienne de la positivité et du rôle créateur de »la force de la négativité«, qui s'exprime dans la volonté individuelle sous sa forme élémentaire, s'applique chez Lénine à l'explication de la nature du mouvement révolutionnaire lui-même, lequel dépasse, par son caractère conscient, actif, anticipateur, à longue vue, la spontanéité et la soumission des aspirations et actions sociales, au niveau des activités et des exigences purement économiques. Bien plus, l'action du prolétariat, qui se maintient au niveau des exigences économiques, qui pense dans les limites des rapports de classe directs, qui ne conçoit pas la transformation révolutionnaire d'une société si elle ne se fait pas au niveau du »prolétariat pour soi«, autrement dit, qui ne comprend pas son rôle historique, cette classe ouvrière devient la victime de l'idéologie bourgeoise, car la »conscience bourgeoise est plus vieille que l'idéologie socialiste«. L'action révolutionnaire du prolétariat est au niveau de la pratique sociale ce que la conscience critique chez Marx est au niveau de la conscience théorique (la critique de l'existant correspondant à ce qu'est chez Hegel l'opposition entre »force de la négativité« et »positif«). En effet, le mouvement révolutionnaire, comme la pratique révolutionnaire, est constamment exposé au danger d'être avalé et figé, amorti et congelé, s'il ne développe pas dans ses rangs la conscience critique, et s'il ne nourrit pas les forces les plus susceptibles de la cultiver. Dans ce contexte, l'*intelli-*

gensia joue un rôle de premier plan, à condition d'entendre par intellectuels, non une «catégorie spécialisée», mais les personnes qui conçoivent leur individualité comme «totalité idéale de la société (Marx), c'est-à-dire qui s'identifient par la pensée aux intérêts généraux de la société, en les examinant critiqueusement. Dans ce sens-là, la conscience critique ne saurait se limiter à la position d'un groupe social déterminé – depuis toujours, la bureaucratie s'est efforcée de contraindre les hommes à penser dans le seul cadre de ses organisations et institutions – et la conscience politique de classe ne peut être donnée aux ouvriers que de l'extérieur, en dehors de la lutte économique, en dehors de la sphère du rapport avec les propriétaires», et Lénine, d'accord sur ce point avec Kautsky, met l'accent sur ce domaine «où l'on peut puiser cette conscience», autrement dit, «sur le domaine des rapports de toutes les classes et de toutes les couches sociales avec l'Etat et le gouvernement». Donc, la conscience politique de classe ne peut naître que si la lutte économique des ouvriers est rattachée à la sphère de la vie publique, à ce domaine où le citoyen est agissant en tant que sujet politique, ne peut naître que dans le rapport avec l'Etat.

Dans ce processus, le rôle de l'intellectuel est des plus importants, car c'est à eux qu'il appartient d'être le ferment vivant qui conduira une révolte conditionnée économiquement jusqu'à la conscience de la mission de classe et historique du prolétariat. Et plus les influences vont dans le sens de la conservation de l'Etat existant ou de la déviation de la lutte politique et idéologique du terrain politique au terrain des «problèmes exclusivement économiques», ce qui caractérise aujourd'hui, avec l'étatisme contemporain et les théories sur la «troisième voie», les tendances dominantes dans les pays développés, plus est grande la responsabilité de l'intellectuel, porteur de la conscience critique dans la société. On n'ignore pas que ces tendances vont dans le sens d'une passivisation de la classe ouvrière et de toutes les couches sociales, qui abandonne les décisions essentielles à un «groupe d'experts», ou à la bureaucratie de l'Etat. Les citoyens devraient devenir des objets de plus en plus passifs et non-intéressés, et non les sujets vivants participants de façon créatrice et consciente au déroulement de leur destin. Des bureaucraties d'Etat, et d'autres encore, de plus en plus puissantes, veulent aujourd'hui définitivement détruire cette vision prométhéenne de l'histoire humaine, qui fut commune à Hegel et à Goethe, à Marx et à Lénine. En face de ces tendances qui prétendent enchaîner de nouveau Prométhée, l'homme créateur de sa propre histoire, il ne faut pas perdre de vue la position antipositiviste, et créativement démocratique, qu'était l'inspiration révolutionnaire de Lénine.

»Il importe de savoir jusqu'où va cette conception bourgeoise du socialisme, comme chose morte et figée, donnée une fois pour toutes. Cependant, ce n'est qu'avec le socialisme que commencera le développement rapide dans tous les domaines de la vie sociale et privée... au quel participeront la majorité, puis la totalité de la population» (Etat et Révolution).

Si cette assertion sur le socialisme ne s'est pas révélée exacte, c'est à nous qu'il appartient d'en trouver les raisons.

GESCHICHTLICHE VERMITTLUNG UND DAS NOVUM BEI HEGEL

Ernst Bloch

Tübingen

Meine Damen und Herren, liebe Freunde, ich freue mich aufrichtig, wieder hier zu sein, zum zweiten Male auch im Kreis meiner jugoslawischen Freunde und im Kreis der Freunde der Universität Zagreb – ich benütze gerne die Gelegenheit, um nicht nur schriftlich, sondern auch mündlich, meinen Dank für die hohe Ehre abzustatten, daß ich zum 300. Jubiläum der Universität Zagreb dort den Titel eines Doktor honoris causa in diesem Jahr bekommen habe. Ich konnte das nicht persönlich sagen, weil ein Nebel über Zagreb lag, ein ganz und gar unsymbolischer Nebel in diesem Fall, der nichts bedeutete, während über anderen Großstädten Europas der Nebel sehr viel bedeutet und im falschen Bewußtsein erst recht – hier ist das nicht, hier ist kein falsches Bewußtsein oder allenfalls ein durchschautes falsches Bewußtsein, was nicht dasselbe ist wie falsches Bewußtsein. Und so möchte ich nun zu einem Anlaß, der allerdings sehr generell, und sehr allgemein ist, nämlich zur Wiederkehr des 200. Geburtstags von Georg Wilhelm Friedrich Hegel, einige Worte sagen. An sich ist es doch fast gleichgültig und ein rein kalendarischer Zufall, ob der oder jener fünfzig, oder hundert, oder zwei hundert, oder fünfhundert oder fünftausend Jahre vorher geboren oder gestorben ist. Man muß also die Gedenkfeste durchaus nicht feiern, wie sie fallen, sondern das beste daraus machen, gerade wenn so und so viele andere auch in demselben Jahr geboren worden sind. Es gab in diesem Jahre nicht nur die sehr homogenen Zeitgenossen Hegels, wie Hölderlin und im Dezember Beethoven, das passt ja ausgezeichnet, es gab auch andere Gedenktage, es gab die Schlacht bei Sedan am 2. September 1870, die liegt doch sicher nicht auf dem gleichen Feld und es gab den Geburtstag eines üblen und nazistisch anmutenden Folkloredichters wie Ludwig Ganghofer, ein Freund von Wilhelm dem Zweiten. Das ist ein Zufall, der doch zu denken gibt, daß wir hier nicht uferlos feiern sollten, sondern Gedenkfeste, an Personen, Ereignisse und an große Gedanken müssen so beschaffen sein, oder vielmehr der Anlaß muß so beschaffen sein, daß wir

nicht auf ihn zurückgreifen, sondern daß er auf uns vorausgreift, und wir können überhaupt nur mit Gewinn und Fruchtbarkeit auf das in der Geschichte zurückgreifen, was im gleichen Akt auf uns vorausgreift, das heißt, was noch den paradoxen Zustand in sich enthält, Zukunft in der Vergangenheit zu sein. Zukunft in der Vergangenheit, also Unausgetragenes, das als Vermächtnis uns übergeben ist. Das fordert Aktualisierung, ist das Gegenteil von Historismus, auch das Gegenteil von Spielweise, also gilt hier die lateinische Überschrift: tua res agitur, tua fabula narratur. Und wo wird sie lebhafter erzählt als bei Hegel, diese unsere eigene Fabel, die nicht damit aufhört, eine bloße Fabel zu sein, mindestens wo sind mehr Anfänge dafür da als bei dem Philosophen Hegel, dessen 200. Geburtstag kein Mausoleum abgibt und darstellt, sondern eine Verpflichtung und einen neuen Anlaß, eine erneute Aufforderung, nachzudenken, was es mit wirklich großer Philosophie auf sich hat, auch wenn sie sich, wie die Hegelsche, leider noch so als abgeschlossen gibt, was ihr Fehler ist, und was Marx ja durch die Sprengung dieser Abgeschlossenheit zuerst aufgehoben hat. Also es kommt darauf an, um das Wort von Marx zu gebrauchen bei Gelegenheit der Hegelschen Dialektik, Dialektik auf die Füße zu stellen. Sie muß auf die Füße gestellt werden, statt daß sie auf dem Kopf steht, also auf dem bloßen Geist, auf der bloßen Vernunft, vor allen Dingen auf der bloßen Betrachtung, zum Unterschied von Praxis, also im Unterschied von dem Titel, den die hiesige Zeitschrift führt, die wohl die beste philosophische Zeitschrift unserer Zeit ist. Praxis solchen Sinns schließt nun vorausgegangene und mitwirkende Theorie ein wie sich von selbst versteht. Was Dialektik nun bedeutet, wenn sie auf die Füße gestellt ist, um nicht nur eine Statue zu bilden, sondern um auf den Füßen zu gehen, vorwärts zu gehen, zu überholen und vor allen Dingen durch die Anwesenheit von Theorie und Praxis die Welt zu verändern, das läßt sich mit dem bloßen Kopf nicht ausmachen, ohne Kopf erst recht nicht, es gehört dazu, daß man sich bewegt, daß man sich verändert und die Gegenstände verändert, auf die der Gedanke, der Begriff, die Philosophie, die Anstrengung des Begriffs gerichtet sind. Nun hat nicht nur für die Dialektik das Gleichnis des auf die Füße Stellens einen Sinn, es findet sich viel mehr noch nicht Abgegotenes bei Hegel, das einen Auftrag an uns gibt. Sehen wir einmal nach, so weit das in der Kürze möglich ist. Ausgangspunkt ist das Fahrtmotiv in der Hegelschen Philosophie, und das Wort Erfahrung, solches Wort Erfahrung mit einem Bindestrich zwischen R und F setzt eben das Dasein von Fahrt voraus. Ein Philosophieren, das fährt, ein Philosophieren, das ausfährt, das bei aller Betonung des Subjekts doch extensiv und objektiv gerichtet ist. Der junge Privatdozent Hegel in Jena machte einmal mit seinen Studenten Ausflug in eine Wirtschaft, und da wurde aufgetischt. Und Hegel hielt eine Rede über das Thema: »Es muß alles verzehrt werden«. Er meinte also Butterbrot und Schinken und Bretzel und zu trinken Bier oder Wein, es muß alles verzehrt werden. Aber das »Verzehren« wurde damals von seinen Studenten schon verstanden. – Verzehren heißt, die Welt muß verzehrt werden, sie muß aufgenommen werden in

einem nicht nur realistischen, sondern anschauungsgesättigten, vermählten, mit der Wirklichkeit sich vermählenden Sinn, leider oft zu viel vermählt bei Hegel. Aber Hineingehen, mit dem großen künstlerisch-optischen, musikhafte auch, aber vor allen Dingen optischen und plastischen Affekt »Trinkt, o Augen, was die Wimper hält, von dem goldnen Überfluß der Welt«, so sagte der schweizerische große Dichter Gottfried Keller. Dieses Element ist wirksam und diese Intention liegt primär zu Grunde, ich sagte schon als Fahrt, als Erfahrenwollen auf der Fahrt. Mit viel Kontemplativem darin, mit viel bloßem Sehen, mit der Gemütlichkeit des Reisens wo einen die Sachen nichts angehen, wo einen die Aussätzigen Bettler ja nicht besonders genieren, sondern sie geben einen ganz schönen Anblick, für einen Maler, unter Umständen. Und wo also alles Sein schrecklich sein kann, wie Schopenhauer sagte, aber das Sehen dieses Seins trotzdem selig, so in der Kunst. Von dieser Gefahr war Hegel nicht ganz frei. Aber die Hauptsache, das Fahrtmotiv bleibt trotzdem, das Motiv einer Fahrt, bei der sich sowohl der Fahrende wie das Durchfahrene verändern, indem der Fahrende anwesend ist und zwar wirklich anwesend, nicht wie Münchhausen schwindelhaft. Sondern Hegel war wirklich anwesend, und die Objekte, die er bei dieser Anwesenheit durchfahren hat, dialektisch durchfahren hat, die haben sich auch verändert, dadurch daß einer hinkam, der sie sah, durchschaute und ihnen ins Gewissen redete, wenn sie stockten, und der das überhaupt dessen, wozu die Objekte unterwegs sind, mitzuenträtseln versuchte als ein Ratgeber an der Front des Prozesses, in dem die Welt sich befindet. Dieses Fahrtmotiv ist in der Philosophie neu und ist die genuinste Form der Entwicklungsphilosophie überhaupt. Es ersetzt die Stufen, die übereinander gebaut sind, auf das Steinreich das Pflanzenreich, darauf das Tierreich und dann das Menschenreich, schließlich das Himmelreich, um primitiv mittelalterlich zu reden. Diese Stufung ging aus von Aristoteles, wurde dann übernommen von der Feudalgesellschaft des Mittelalters, wo alles gestuft ist, wo alles durch Gott den Herrn an seinen Platz gesetzt wurde, von dem es sich nicht bewegen kann, wegbewegen kann, wo nicht nur die armen Hütten, sondern alle Dinge der Welt sozusagen leibeigen sind, *glebae adscriptae* der Scholle eingeschrieben, sich nicht fortbewegen können, weil sie hier ihren Platz, ihren Ort gefunden haben und die Angabe des Orts schon die Hälfte der Erkenntnis ist. Auch für die Dinge den Primat des Raums aufzuheben durch den Primat der Zeit, also ihre Entwicklungsgeschichte darzustellen, wie sie bei Aristoteles angedeutet, aber wegen der Nichtentdeckung des Historischen, des Geschichtlichen nicht ausgeführt wurde, dazu bedurfte es der Entdeckung des Fahrtmotivs als eines Aufsteigemotivs. In der Zeit Hegels kam das Motiv auch an einer anderen Stelle vor, nämlich in Goethes Faust, und der ist, von einer einzigen Ausnahme abgesehen, noch nicht mit Hegels Phänomenologie des Geistes verglichen worden. Beide Werke haben große Ähnlichkeiten in der Methode, beide sind Experimente eines Durchfahrens durch die Welt, eines Ausfahrens aus der dünnen Welt, die nicht genügt, im Faust aus dem Eingesperrtsein in die Stube, bei Hegel aus dem Eingesperrtsein des

Subjekts in die sinnliche Wahrnehmung. Die Phänomenologie beginnt mit dem bloßen Jetzt un Hier und sonst nichts, stellt ein Aufsteigen dar durch dies hindurch, als Entzauberung und Bereicherung, mit ungeheurer Fahrt. Was in der Phänomenologie die Siebenmeilenstiefel des Begriffs sind, nach dem Hegelschen Ausdruck, das ist der Zaubermantel Fausts bei Goethe, mit dessen Hilfe Faust auf sehr abgekürztern Weg die Ereignisse seines eigenen Lebens und die der Welt, worin sein Leben verflochten ist, durcherfährt. Dann ist da ein Ungebärdiges, eine Ungeduld des Wissenwollens, was die Welt in ihrem Innersten zusammenhält, wie Faust sagt; nicht nur die Welt wissen wollen, sondern ihr Ziel, daß nämlich die Welt eine Geburtsstätte ist, ein Laboratorium, in dem etwas geschehen, in dem etwas zur Reife kommen will. Bei Hegel ist es das Fürsichsein des Geistes, in dem das Leben in der Welt mit ihr vermittelt wird, so daß kein Objekt mehr mit einem uns Fremden behaftet ist. Also Entfremdung, soll aufgehoben werden, die, wie wir wissen, zum großen Teil gesellschaftlich bedingt ist durch die kapitalistische Produktions- und Austauschweise, darüber hinaus aber die ganze Welt betrifft.

Nicht nur bei Hegel wird aus dieser Entfremdung, aus dem Nichtselbersein, aus dem Nichtzusammenfallen von Substanz und Subjekt heraus nach dem Überhaupt gesucht, auch im Faust; ist es bei Hegel das Fürsichsein, so bei Faust das »Werd' ich zum Augenblicke sagen, verweile doch, du bist so schön.« Werden wir aber mit einer Füllung, durch Gegenstände so überreich bedacht, daß sie zugleich eine Erfüllung unserer eigensten Angelegenheiten sein kann, dann wird der Augenblick zu einem *nunc stans*, einem stehenden Jetzt, von dem aus man nicht weiter fragt, nicht weiter zu fragen braucht – das ist das Omega in der Hegelschen Entwicklungsgeschichte. Und seinetwegen will Hegel die Zukunft nicht wahrhaben als eine schöpferische Funktion, er hat die Zukunft Wind und Spreu und Dunst genannt. An solcher Einschätzung erfährt man den reaktionären Charakter seiner Philosophie, den kontemplativen Charakter, aber auch sozusagen die Kehrseite des Konkreten, der Methode der Konkretheit. Alles muß schon greifbar sein und Zukunft nicht, vor allen Dingen deswegen, weil die Zukunft doch für den königlich-preußischen Staatsphilosophen, der Hegel auch war, eine gefährliche Gegend ist. Denn in ihr bereitet sich etwas vor, mit dem eine besitzende und feudale Gegenwart nicht einverstanden sein kann. Aber, in dem Hegel das, was erst Angelegenheit der Zukunft ist, wie im Faust zu sehen, indem er das in die Gegenwart verlegte, so sehr daß er mit Hinblick auf die französische Revolution sagte: »Deutschland, die deutsche Nation brauchen gar keine Revolution mehr«; denn die wirklich geschehene deutsche Revolution sei die Reformation. – Luther also als Voltaire, Luther als Diderot, als Holbach, als Robespierre, als Danton, als Saint Juste, – indem er eine solche Rückverlegung behauptete, entspannte sich natürlich die Hegelsche Fahrt in das Werden selbst, in das Sich-Hineinbegeben in das Werden der Welt.

Die Form nun, in der dieses Sich-Hineinbegeben in das Werden der sich immer weiter zu sich selbst und ihrer Wahrheit entscheidenden Welt vor sich geht, ist nun bekanntlich die Dialektik. Aber eine

Dialektik ganz eigentümlicher Art, die mit der überkommenen großen Geschichte der Dialektik nur sehr partial zusammenhängt. Ganz besonders eigener Art ist, was dann später möglich wurde: die sonderbare Verheiratung von Dialektik und Materialismus im dialektischen Materialismus, im historisch-dialektischen Materialismus. Die Dialektik ist ein Mädchen aus einem sehr guten idealistischen Haus. Heraklit nun, der ist noch hylozoistisch, noch altmaterialistisch, das mag gehen. Aber was nachher kommt, bei Proklos zum Beispiel, dem großen neuplatonischen Philosophen, der zuerst den Dreitakt feststellt hatte, – Thesis, Antithesis und Synthesis, das In-Sich-Ruhen, das Hervortreten und das Zurückkehren, – das ist nun gnostisch, mythologisch und hat mit Materialismus überhaupt nichts zu tun, in seiner Begriffsbildung, in seiner Gegenstandsbewältigung. Dann kommt die Dialektik bei Abelard, dann kommt die große Dialektik bei Jakob Böhme und bei Kant die Dialektik der Vernunft (ihre Behandlung folgt in der Kritik der reinen Vernunft nach der transzendentalen Ästhetik und der transzendentalen Logik an dritter Stelle). Kants Dialektik stellt Widersprüche dar, die bei gründlichstem Durchdenken keine Auflösung finden können, weil der Verstand vor ihnen sozusagen still steht. Jedenfalls die Hegelsche Dialektik ist um ein Element vermehrt worden, das in der Kants nicht steckt, nämlich um das Revolutionäre. So konnte Alexander Herzen, ein russischer Demokrat, bürgerlicher Demokrat, kein Sozialist, gar Kommunist, in London als Emigrant lebend, in der Mitte des vorigen Jahrhunderts den großen Satz sagen: »Die Dialektik ist die Algebra der Revolution«. Wie war der Satz möglich noch ein Auf die Füße stellen der Hegelschen Dialektik, indem das Wort »Revolution« hier ja längst vor Marx mit der Dialektik in Zusammenhang gebracht wurde. Das war möglich durch die Betonung der Sprengkraft des Negativen. Hegel, der sonst so Beharrende und den Frieden der Vernunft mit der Wirklichkeit Suchende und Lehrende, angeblich Lehrende, Hegel gebraucht für die Dialektik in den Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie den Ausdruck: »Maulwurf sous la terre«, mit Erinnerung an die Stelle in Hamlet »brav gegraben, Maulwurf«. Gemeint ist mit dem unterirdisch wühlenden Maulwurf, ein Puls der Lebendigkeit, eine Unruhe, die durch alles hindurchgeht, und keinen Frieden macht mit dem Gewordenen, weil es noch nicht das Gelungene ist, sondern bloß das Gewordene, Erstarrende, gemeint ist demnach Dialektik als Sprengpulver. Ein Gedanke, der von Leibniz kommt und nicht hoch genug geschätzt werden kann. Leibniz geht dabei von einer Gasmenge aus, die erhitzt wird, und in dieser Erhitzung zunehmend gegen die Kesselwände drückt, und am Schluß, wenn die Explosivkraft stark genug geworden ist, die Kesselwand sprengt, weil in ihr selber Welt außerhalb des Kessels und außerhalb der sperrenden, einengenden, bedrückenden Kesselwand, als ihre Zukunft liegt. Die Zukunft, die in dieser erhitzten Gasmenge steckt und sich Bahn bricht, die Zukunft, mit der nun die Monaden, die Kraftpunkte, aus denen die Welt zusammengesetzt ist, schwanger sind. So schreibt Leibniz in einem Brief an Bayle zu eben diesem Gedanken: »Man kann sagen, daß in der Seele, wie überall sonst, die Gegenwart mit

der Zukunft schwanger geht.« Die Welt ist mit ihrer Zukunft schwanger. Gewalt ist die Geburtshelferin der neuen Gesellschaft, mit der die alte schwanger ist, sagt Marx mit einer Abwandlung des Leibnizschen Ausdrucks. Dieses neue Motiv, das zur Algebra der Revolution tauglich macht, das revolutionäre Motiv, ist bei Hegel schon vorhanden mit Schwangerschaft und mit Revolution als Geburtshilfekunst für das, was in einer Gesellschaft umgeht, und zum Ausbruch drängt, doch künstlich verhindert wird. Es kann auch gelten, daß die Bedingungen zum Durchbruch des Umgehenden noch nicht reif sind, aber subjektiv besteht eine Intention darauf, objektiv eine Tendenz. Wenn dann die Bedingungen schließlich reif werden, erfolgt die Sprengung unauhaltsam. So also das revolutionäre Motiv der Hegelschen Dialektik, er braucht nicht auf die Füße gestellt zu werden, sondern besitzt von Haus aus einen explosiven Charakter. Näher, zur Negation: die Sprengung ist Negation. Die Sprengung ist Zerstörung, das gilt für die Kesselwand ebenso wie in der Gesellschaft. Die Negation ist nun wesentlich nicht ohne Aufsicht gelassen bei Hegel, indem kein Praktizismus anarchistischer Art überhaupt jemals in Hegels Sinn kam wie etwas der in Bakunins Satz gemeint: »Die Lust der Zerstörung ist eine schaffende Lust«. Sondern Negation steht im Dienst des Dreitakts, steht im Dienst dessen, was in der Thesis angelegt ist und in der Synthesis vollendet werden soll. Die widersprochene Thesis ist die Sphäre der Negation, der aufgehobene Widerspruch zwischen Thesis und Antithesis ist die Synthesis, das Dritte bei Hegel. Darin liegt nun doppelter Sinn, wie der Widerspruch selbst einen doppelten Sinn hat. Der Widerspruch kann ein aktiv, subjektiv, – revolutionärer Widerspruch sein, der Widerspruch kann aber auch mit Widerstand eine Beziehung haben, indem von der besitzenden Klasse her, der machthabenden her, auch ein Widerspruch sich nun gegen diesen subjektiven Widerspruch geltend macht, ebenso wie auch im subjektiven Widerspruch etwas ist, was nicht nur Widerspruch heißt, sondern résistance, Widerstand, Widerstand leisten gegen einen Druck. Solcher Widerstand stellt nicht nur eine Zerstörung dar. Im ersten Fall, im subjektiven Fall, im subjektiven Faktor, in der Spontaneität vor allen Dingen der Massen, ist Widerspruch wesentlich als Rebellion gemeint. Er wird so zum wesentlichen Moment in der Algebra der Revolution, von der Herzen gesprochen hat. Es steckt aber in der Negation auch das andere noch, nämlich der Widerstand von oben. Wie oft sind denn Gegenrevolutionen erfolgt, die auch Negationen waren. Und wieso ist denn Negation durchaus notwendig auf dem Weg zum Guten hin. Und sind alle Negationen schöpferisch gewesen? Hegel selbst gab als Beispiele für nicht weitertreibende Negationen den Peloponnesischen Krieg und den Dreißigjährige Krieg an, die beide dialektisch als Geburtshelfer überflüssig waren, auch gar nichts zur Geburt haben kommen lassen, was der Rede Wert wäre, sondern pure Zerstörung sind. Und Engels erweitert diese historischen Beispiele durch das Gleichnis des zertretenen Saatkorns, aus dem durch seine Negation keine Frucht mehr kommt. Bei Hegel ist die Negation des Saatkorns die Blüte, Frucht, damit eine Synthesis. Aus dem zertretenen Saatkorn aber kommt kei-

ne Blüte, keine Frucht, sondern da ist pure Negation, sonst nichts, also Überflüssigkeit, Resultatlosigkeit des Peloponnesischen und Dreißigjährigen Kriegs, wir können noch die ganze Hitlerzeit jetzt hinzufügen, die beide noch überboten hat. Bei Hegel aber steckt in der Negation überwiegend eine gewisse Gesicherheit, durch den Dreitakt von Thesis, Antithesis, Synthesis, sie bewirkt Notwendigkeit des schöpferischen aufbauenden Wegs und eine Gestaltung der Welt, die garantiert zu einem guten Ende führt. Die Negation ist also sehr nützlich, kann sehr gebraucht werden. Nicht nur die Individuen, die großen Individuen, darunter auch die Verbrecher, können bei Hegel dem Weltgeist, wie er sagt, die Kastanien aus dem Feuer holen, sondern die Negation tut das unaufhörlich, in jedem Ereignis. Es gibt keine Bewegung ohne diese Negation. Von ihr zu unterscheiden ist das schlechthin Negierende, das Widersacherische, das Böse, um dieses Weltwort zu gebrauchen, das in dem zerstörenden Vernichten an sich, im Umgang des Nichts sich kenntlich macht. Dieses schlechthin Negierende in der Negation ist bei Hegel sehr entspannt, indem links von der Negation die Thesis läuft und sie unter die eine Achsel packt, rechts die Synthesis, die sie unter die andere Achsel packt, so sie zu einem guten Ende führend. Von daher wurde möglich, daß die Krönung der Dialektik bei Hegel, die Negation in ihrer reinsten und hoffnungsvollsten Bestimmung mindestens in ihrer garantiertesten Bestimmung zugleich, Golgatha heißt. Hegel sagt auch sonst: »die Negation ist eine Sphäre, in der der Gott nicht wohnt«. Er spricht desgleichen von einem Nachtpunkt der Differenz, das betrifft das Minus der Negation. Es bedeutet aber wenig gegen Golgatha; in der Kreuzestheologie ist die Negation, die Nacht der Welt, aufs höchste Maß gestiegen; aber zugleich mit astronomischer Genauigkeit, mit einer unablässigen, im Weltplan längst vorhergesehenen Sicherheit folgt drei Tage darauf die Auferstehung. Und der Kreuzestod war nötig, damit die Auferstehung folgen kann; doch nur der eine, Jesus, wenn man der Bibels glauben will, stand vom Kreuzestod auf. Aber wo wird denn etwas überliefert von einer Auferstehung der 8.000 Sklaven aus dem Heer des Spartakus, die ebenfalls gekreuzigt wurden und ihre Kreuze aufgeschlagen an der Via Appia vor Rom. Für die gab es keinen Ostersonntag, für die gab es bloß Karfreitag; hier sieht man wieder zertretenes Saatkorn in seiner deutlichsten Gestalt. Und wie steht es mit den anderen Negationen von denen die Welt voll ist? Die Krankheiten, Krebs und Tuberkulose, die Kriege und Hitler? Und woher kommt es denn, daß die Negationen mindestens nicht immer zum Ziel führen, dagegen das Scheußliche, das eine Negation gebraucht hätte, triumphiert? Wieso gelangen denn so lange alle Reichstagsbrände, und die Widerstandskämpfe gelangen nicht, wieso ging denn die spanische Revolution mit dem Sieg Francos aus? Es ist nicht alles schlecht, es ist vieles gut, es gibt herrliche Sachen in der Welt, und dicht nebendran Pest, Nazismus, und Bedrohung des Vormärz. Also ein Widersacherisches läuft herum, und dies ist in Hegels Negation entspannt, klein gemacht, freundlich gemacht, Negation ist weit hier nur ein Diener im Werk, hilfreich zum Durchbruch des Guten, »ein Teil von jener Kraft, die

stets das Böse will und stets das Gute schafft« – *stets*, muß betont werden. So fehlt die Kategorie des Bösen, der Verstand des Bösen, die Auslassung macht uns philosophisch bis heute große Schwierigkeiten. Sie findet sich ja nicht nur bei Hegel: die Aufklärung des siebzehnten, achtzehnten Jahrhunderts führte zwar zuerst zum Panteismus, als der höflichsten Form, den lieben Gott anzudanken, wie Schopenhauer sagte, und dann im achtzehnten Jahrhundert konsequenterweise zum Atheismus, wir finden aber keinen bemerkenswert sichtbaren Zug in der Aufklärung, der zum Asatanismus geführt hätte. Obwohl doch der Teufelsaberglaube so mächtig gewesen ist, daß Hunderttausende von armen Weibern deshalb verbannt worden sind. Die Hexen, und die Ketzler waren im Bund mit dem Teufel, und den ließ die Aufklärung zwar verschwinden, machte es sich aber in ihrem Optimismus sehr Leicht mit ihm, tat ihn als mythologisch einfach ab. In ihrem Durchbruch aus der Nacht zum Licht verneinte sie die Kategorie der Nacht überhaupt; daher haben wir in der Philosophie für das Böse, für das Widersacherische, für den Widerstand in der Welt, keinen Begriff, keinen antimythologischen, rationalen, auf die Füße gestellten Begriff. Wir verstehen auf diese Weise nicht, wieso es überhaupt einen Prozeß gibt; wozu denn, einen Prozeß, wenn, wie bei Hegel, die Negation selbst sich zusammenschließt. »Tanta molis erat humanam condere gentem«, so beendet Hegel mit einer Variante aus Vergils Aeneis seine Vorlesung über die Philosophie der Geschichte. Bei Vergil heißt es: »Tanta molis erat Romanam condere gentem«, und Hegel macht daraus: »Es war eine solche Mühe, das menschliche Geschlecht zu gründen«. Woher die Mühe, warum die Anstrengung des Begriffs, warum die Finsternis und die Nacht, der Differenzpunkt der Nacht, woher kommt das? Wieso gibt es überhaupt einen Prozeß, gibt es nicht deshalb nur einen Prozeß, weil es vieles gibt, was nicht so sein sollte? Denn gibt es einen Prozeß, einen Sühneprozess, einen Heilungsprozess, einen Gerichtsprozess, als Weltphänomen, dann muß doch etwas Verbrecherisches da sein, das stört. Und dieses Verbrecherische ist durch eine so freundlich in die Mitte von Theses und Synthesen gestellte nicht zum Begriff gekommen, wir haben bis heute dafür keinen zureichenden Begriff. Warum ist, frage ich, die Hoffnung nicht eo ipso Zuversicht, sondern geladen mit der Kategorie der Gefahr, geladen mit der Möglichkeit, enttäuscht zu werden, geladen mit der Möglichkeit, als eine bloß abstrakte Hoffnung, als Wunschenken, als wishful-thinking zum Abgrund zu führen? Warum ist sie nicht Zuversicht? Weil noch nicht ausgemacht ist, ob der Prozess gelingt. Weil er unsere Arme braucht, damit er gelingt. Weil es eine schwere Geburt ist, die neue Gesellschaft zu bilden. Weil immer wieder Rückschläge kommen und ganz Unvorhersehbares sich einmischt, namens Stalinismus zum Beispiel und so fort. Woher kommt das aber? Was ist seine Ursache, um mich einfach auszudrücken, oder das anstoßende Moment, das Mitwirkende in dem Weltprozess, das immer wieder besiegt werden muß und das in der elenden Teufelsmythologie immerhin als ein Objekt betrachtet wurde, mit einem Stoß in Satans Rippen, wie die Kreuzfahrer gesagt haben. Das Widersacherische wird immer ano-

nymer, immer weniger sind die eigentlichen Täter zu sehen, oder die Täter sind bloße Aushängeschilder. Immer mehr gibt es eine Kafka'sche Welt in der Objektivität, in der man den Adressaten nicht mehr sieht; man sieht nur das Schloß überhaupt und den Prozeß überhaupt; man kann keine besonderen Namen finden für die Anonymität des Monopolkapitals. Der Begriff versagt möglicherweise deswegen vor diesem Nihil, weil die Teufelsmythologie mit einem Schlag in den Abwascheimer geworfen worden ist, ohne daß man sie zu rationalisieren versuchte. Diese Mythologie selber ist natürlich scheußlicher und hat zu den gräßlichsten Ausgeburten des Aberglaubens geführt, die die Geschichte kennt; aber davon abgesehen liegt doch etwas in ihr vor, das auch Hegel aufgenommen hat, in die Negation, doch dann wieder in die Feier der Negation. Und es ist doch so sehr viel leichter, an das Böse zu glauben als an das Gute. Ja, Phänomene wie Auschwitz sind doch ohne einen Begriff vom Bösen, sei er auch mit sehr bescheidenem Ausdruck physiologisch Aggressionstrieb genannt, kaum zu verstehen. Und doch fällt hier sonderbarerweise der adäquate Begriff aus, oder man gerät in Mythologie, eine geringe, sehr geringe Gefahr, vor der man sich aber hüten muß, philosophisch hüten muß. Kurz und gut: zu dem weiteren Auf-die-Füße-Stellen der Dialektik gehört, den Adressaten endlich zu entdecken, gegen der der revolutionäre Stoß eines Geschlechts gerichtet ist, das aus dem Dunkel in das Helle strebt, den Adressaten zu kennen, der nicht ein Individuum zu sein braucht, aber etwas ist, was nun auch nicht nur anonym herumläuft oder ein Abstraktum darstellt wie Kapitalismus oder in ganz anderer Form wie Stalinismus. Den Adressaten muß man genau, exakt und konkret vor Augen haben; denn dieser Faktor macht seine besten Geschäfte immer dann, wenn man nicht an ihn glaubt. In der Mythologie selber trägt ja Mephisto ein schönes Mäntelchen aus roter Seide, damit man seinen Hinkelfuß nicht bemerkt, und er stellt sich Faust vor mit den Worten »Ihr seht einen Mann wie andre auch«, macht sich ganz klein, menschlich und unverdächtig. Anders die strahlenden Gestalten der Mythologie, die wollen, daß man sie versteht, daß man sie als Freund und Bruder betrachtet, und nicht »Ihr seht einen Mann wie andre auch«. Es gibt einen Philosophen, den Erzgegner Hegels, Arthur Schopenhauer, der nun wieder das Kind mit dem Bad ausgeschüttet hat in seiner Lehre vom Willen zum Leben überhaupt, der für ihn der Satan ist. An die Stelle des Gottes setzt er einen anderen Gott, einen Negationsgott oder negativen Gott, den Willen zum Leben, den Satan, auf den er all die vielen grauenhaften Vorgänge in der Welt, zurückführt und den ungeheuer bewegenden Unlusteffekt. Jede Lust ist mit der Unlust verbunden und Lust und Unlust, Glück und Unglück verhalten sich nach Schopenhauer durchgehend so zueinander wie die Lust des fressenden Tieres, zu der Unlust, dem Schmerz, der Verzweiflung, der Angst des Gefressenen. Wenn solches nun wieder auf andere Art mythologisch ist, so notiert Schopenhauer damit doch wenigstens etwas, das in Hegels Negation schöngefärbt und durch garantierte Auferstehung am Ostersonntag überschlagen wird.

Zu Fahrtmotiv und Dialektik kommt außer dem Bösen, den Negationen noch eine andere Lehre hinzu, die für Hegel wesentlich ist, die Lehre von der Anamnesis. Sie kulminierte zum erstenmal bei Platon und fand dort ihren mythologischen Ausdruck. Alles Wissen, sagt Platon im *Phaidon* und im Dialog *Menon*, alles Wissen sei – Anamnesis, Wiedererinnerung, und zwar Wiedererinnerung an die Welt, die die menschliche Seele vor ihrer Geburt geschaut hat, bevor sie sich verkörperte. Zu Grunde liegt der Mythos der Seelenwanderung, der durch den Eleusinischen Mysterienkult beinahe griechisches Gemeineigentum war. Während der neun Monate, in denen die Mutter mit ihrem Kind schwanger ist, wird es durch alle Reiche der unteren, der mittleren und der oberen Welt geführt, vorgeburtlich, und sieht sie in einem Bogen, der entweder flach ist, bei weniger begabten Individuen, oder mittelmäßig oder ganz hoch, wie im Juli die Sonne läuft, so daß die Mitgift verschieden ist bei verschiedenen Individuen. Dann wird das Individuum geboren und vergißt mit der Geburt alles, was es gesehen hat, so sagt Platon. Erst durch seine eigene Arbeit, durch Eingedenken könne es die Wiedererinnerung an das Gesehene auffinden. Die eingeborenen Ideen aber sind dazu vorausgesetzt, eingeborene Ideen, die wir haben, unabhängig von jeder Erfahrung. Sie werden auf die Erfahrung angewandt, weil sie in einem mythologischen Sinn a priori gegeben sind und nicht a posteriori. Das ist der Zustand, in dem wir leben, wir haben alles vergessen, was wir vorher gesehen haben; der Engel der Schwangerschaft hat uns verlassen. Dann kommt die Todesstunde, und der Engel des Todes erscheint. Der Engel des Todes ist derselbe wie der Engel der Schwangerschaft. Der sterbende Mensch erinnert sich an das, was er damals gesehen hat, was ihm seine Aufgabe in seinem Leben bezeichnete, was er zum großen Teil vergessen und trotz seiner Arbeit nicht wiedererinnert hat. Er schreit, so berichtet Platon, diesen letzten Schrei aber vernimmt keiner hier unten, den letzten Schrei hört nur der Hahn, also der Vogel des Askulap, der Genesung, der Gesundung. Dergleichen Vorstellungen sind zwar zweifellos Mythos – Platon gebraucht ja unaufhörlich Mythen zur Darstellungen seiner Philosophie, doch deswegen ist sie keineswegs mythisch. Wenn also auch die philosophische Wiedererinnerung ihre Herkunft aus dem Mythos hat, zu einem großen Teil aus dem Egyptischen, so geht ihre Bedeutung weit darüber hinaus. Sie behauptet, daß es nichts Neues unter der Sonne gibt. Wenn alles Wissen Wiedererinnerung ist, dann ist die Vergangenheit, das Vergangensein, das Gewordensein Kriterium des Wissenkönnens. Nur was vergangen ist, ist konkret, nur dieses hat Gestalt gefunden, hat sich ausgeprägt in der Welt, allein davon kann ich wissen, und die Wissenschaften rangieren sich in der Sicherheit ihrer Erkenntnisse danach, wie weit ihr Objekt vergangen ist oder nicht. Deshalb, so wird behauptet, sei die Gegenwart kein wissenschaftlicher Gegenstand, keiner des Begriffs an sich, sondern journalistischer Gegenstand oder einer der Handlung, oder einer der Tat, die neue Gegenwart schafft. Es schiebe sich an die Stelle des historischen Urteils das journalistische oder das parteimäßige (im schlechten Sinn). Je länger aber etwas her sei, desto mehr sei es Ge-

genstand dessen, worauf es allein ankomme, der Betrachtung. Lange Vergangenes liege klar vor Augen wie ein Präparat. Also, was 1918 passiert ist, können wir jetzt schon viel besser verstehen als 1918, die Revolutionen um 1848, den Dreißigjährigen Krieg noch deutlicher, und so nimmt die Klarheit unseres Wissen zu, je weiter wir zurückgehen in der Geschichte, je weniger das zu Untersuchende uns angeht, je größer unser Abstand zu ihm ist. Weil die Geschichte der anorganischen Natur am längsten schon zurückliegt, wissen wir von ihr am meisten. Die Physik ist die sicherste Wissenschaft, weil der Granit der älteste Sohn der Natur ist, wie Goethe sagt. Das aber, worin wir unmittelbar leben, und worin die Zukunft geschieht, was sich vorbereitet, das entzieht sich völlig dem Begriff. Alles Wissen, und zwar je mehr es Wissen ist in einem strengen, konzisen, konkreten Sinn, bezieht sich auf Vergangenes. »Wesen ist Gewesenheit«, sagt Hegel. Mit einem Bindestrich wieder: Ge-Wesenheit. Alles andere ist kein Wesen und kein Gegenstand der Philosophie. Auf diese Weise entstand Hegels Lust an der durchgängigen historischen Vermittlung. Es gibt nichts gutes Neues, das ganz neu wäre. Alles ist schon dagewesen in der Vermittlung, lebte während eines früheren Stadiums in der Tendenz sowohl wie als Latenz, und die Latenz kommt auf der nächsten Stufe zum Durchbruch. Was nicht historisch vermittelt ist, kann nicht Gegenstand der Wissenschaft sein. Das Geheimnis jedes Gegenstandes gemäß einem Satz Hegels, löst sich durch seine Geschichte. Platz für ein Novum, für das, was noch nie da war, aber deshalb nicht etwas nicht ist, sondern noch nicht ist, oder noch nicht bewußt ist, oder noch nicht geworden, einen philosophischen Platz für das gibt es nicht, weil dann die Wiedererinnerung nicht alles Wissen ausmachte. Vermittlung mit dem Element des Unvermittelten in sich, das eben die Vermittlung der Geschichte weitertreibt, gibt es bei Hegel nicht. Man findet allerdings Ausnahmen, in Hegels Feier der Französischen Revolution zum Beispiel kommt ein noch nicht Gewordenes zur Sprache. Aber ein Begriff für das Heraufkommende bleibt aus, auch eine Weisung für das zu Tuende wird nicht gegeben. Denn die Bewegung ist abgeschlossen und sperrt sich gegen alles Utopische. Hegel könnte es auch nur als abstrakte Utopie bewußt sein, als ein leeres Gewäsch über das, worüber kein Mensch etwas wissen kann, weil es noch niemand erlebt und erfahren hat. Im Unterschied zur Mythologie, die doch immerhin vorhandene Gegenstände ausdeutet, wenn auch falsch ausdeutet. Das wirklich Neue also, das drängt, die Gasmenge, vielmehr das, was die Gasmenge sozusagen im Kopf hat, wenn sie gegen die hemmende Kesselwand drückt, gegen die Verhältnisse einer überalterten Gesellschaft, das kommt überhaupt nicht vor und steht außerhalb des philosophischen und erst recht außerhalb des praktischen Begriffs. Aber Hegel weist darauf hin, indem es so dezidiert bei ihm fehlt, und er erweckte so bei einem anderen Philosophen deutlicher als je das Gefühl einer Vermissung, die Verpflichtung zu einem Begriff.

Ein anderes noch, die Stellung der Natur bei Hegel betreffend, auch sie hängt mit der Anamnese zusammen. Die Natur ist ihm das völlige Vorbei, er spricht von dem scheidenden Riesenleichenam Erde, der uns zu Füßen liegt. Was da liegt, ist nichts als Spreu, aus der das Korn heraus ist, und übrig bleibt das leere Karussell, auf dem Planeten sich um die Sonne drehen, vollkommen stumpfsinnig, nichts von Naturschönheit, nichts von bestirntem Himmel und der Erhabenheit, die Kant darin zur Philosophie zu machen versuchte. Ein verbürgter Ausdruck von Hegel nennt die Sterne eine Art von Aussatz am Himelland, eine Art von Krätze am Firmament; trotz einer gewissen Bewunderung für die Keplerschen Gesetze. Schon das organische Leben hat sich aus der Natur befreit, der subjektive, der objektive, der absolute Geist sind total aus ihr heraus, in ihnen kommt Natur nicht mehr vor. Sie liegt bei Hegel also am Anfang, liegt unten, abgetan, vorbei, wie die Kreuzzüge vorbei sind. Nun sind die Kreuzzüge zwar wirklich vorbei, aber die Natur doch nicht. Die Sonne Homers, sie leuchtet auch uns, es gibt noch den Sternenhimmel, es gibt das Gewitter und große Gefahren anorganischer Art, es gibt die Atombombe, auch die Radioaktivität gehört doch zur anorganischen Natur. Demnach wäre eine neue Systematisierung der philosophischen Wissenschaften nötig, in der Weise, wie sie übrigens vor Herder und vor dem französischen Materialismus durchaus bestand. Bei Spinoza überwölbt die Natur die Geschichte, insofern man bei ihm überhaupt von Natur und Geschichte sprechen kann. Folgt man dem Gedanken weiter, dann bedeutet er eine Verlegung des Naturphänomens aus dem bloß angeblichen gänzlichen Vorbeisein in das, was mit zum menschlichen Geschichtsprozeß gehört und was die Menschen wachsend beherrschen durch die Technik. Natur bliebe dann nicht Topferde, wie das allenfalls noch für die Erde gelten könnte als Bereich des menschlichen Rohstoffverkehrs mit der Natur, nicht aber für den Sirius und die fernen Nebelflecken. Solche Natur ist keine Topferde, sie ist anders da, ungeheuer beunruhigend und seltsam im System der Dinge. Das wurde bei Hegel nicht gesehen oder über Bord geworfen mit dem großen Pathos der Geschichte und mit dem absoluten Pathos des Geistes, der Reflexion, des Für-Sich-Seins des Geistes, nicht etwa auch eines Für-Sich-Werdens von Natur wie bei Paracelsus, wie durchgehend in der Renaissancephilosophie, Natur als ein X, das systematisch auch nach der Geschichte und außerhalb unserer Menschengeschichte vorkommt. Doch durch die scheinbar geschlossenen Horizonte hindurch taucht bei Hegel der offene Horizont auf im wirklich fruchtbaren Widerspruch, und er gibt ein gutes revolutionäres Rezept mit dem Begriff der Schranke, in der »Logik des Seins« behandelt er ihn zentral. Eine Maus, die in einer Ellipse eingesperrt ist, bemerkt die Schranke nicht, weil sie im Kreis herumläuft, dagegen der Eingesperrte, der mit dem Kopf und den Fäusten gegen die Schranke wettet, der erlebe sie und zwar dadurch, daß er sie im gleichen Augenblick wahrnimmt und schon überschritten hat. Er stößt gegen die Schranke und transzendiert sie

mit seinem Freiheitsdurst. Als *Schranke*, Mangel wird etwas nur gewußt, ja empfunden, indem man zugleich darüber *hinaus ist*« (Enz. 60). Wer schläft und kein Bewußtsein hat, daß er ein Gefangener ist, dem ist nicht zu helfen. Dieses Bewußtsein, ein Gefangener zu sein, muß ihm nur gebracht werden, dann folgt unweigerlich das Bewußtsein der Schranke, des Limes, und mit ihm das Vermögen, Gedanken zu finden, die Welt in Gedanken zu verstehen und dann mit der Tat zu verändern. Dazu verhilft nicht abstrakte Utopie, die die Wirklichkeit wegwirft, sondern allein das, was die Wahrheit der Wirklichkeit darstellt, das noch weithin unentdeckte Land der konkreten Utopie. Ich danke Ihnen.

HEGEL — METAPHYSIK ODER REVOLUTION?

Milan Kangrga

Zagreb

Am Anfang war die Zukunft

Das Thema der diesjährigen Korčula-Schule unter dem Titel »Hegel und unsere Zeit« ist treffend ausgewählt und entsprechend formuliert worden. Nicht nur deswegen, weil wir gerade in diesen Tagen den zweihundertsten Geburtstag Hegels feiern, sondern vor allem darum, weil wir hier eine sehr bedeutende, in unserem Thema schon implizierte Frage stellen: Inwieweit und ob überhaupt Hegel in unserer Zeit anwesend ist, das bedeutet, daß wir nach der *Gegenwärtigkeit* Hegels in *unserer* Zeit fragen.

Wie wir aber sehen können, sind wir durch die so formulierte Frage unmittelbar zu dem Problem selbst gekommen: es handelt sich einerseits um *Hegels* Zeitgemäßheit, und andererseits zugleich um *unsere* Zeitgemäßheit, oder besser gesagt: um die Zeitgemäßheit *unser selbst* in unserer Zeit. Damit wir aber sowohl auf die erste, als auch auf die zweite, und in der Tat auf eine einzige darin liegende Frage wenigstens annähernd eine Antwort finden können, müssen wir von etwas ausgehen, was uns diese Frage erst zu beantworten ermöglicht, nämlich von der Frage: Welche und was für eine ist diese *unsere* Zeit? Oder, um diese Frage in einer gewissen Hinsicht noch verschärfen zu wollen, um klarer zu sein: *Wessen* ist diese unsere Zeit überhaupt? Und was bedeutet das?

Bei dem Versuch, der Antwort auf unsere Frage sich anzunähern hielt ich es für notwendig, das Thema so zu formulieren: Hegel – Metaphysik oder Revolution? Mir scheint nämlich die Frage entscheidend zu sein: *Ist Hegel Denker der Metaphysik oder Denker der Revolution?* Diese Frage, wie wir sehen werden, trifft auch auf uns selbst zu.

Ich muß an dieser Stelle nicht betonen, daß in der philosophischen Literatur Interpretationen vorhanden sind, die Hegel in dem einen und anderen Sinn deuten, und daß die beiden Möglichkeiten aus dem Hegelschen Text selbst gerechtfertigt sind. Wenn aber schon solche

und so viele Interpretationen der Hegelschen Philosophie bestehen, erlauben Sie auch mir meine eigene Interpretation, die in einem kurzen Referat allerdings nicht bis zum Ende durchgeführt werden kann; deshalb wird sie nur in Form einiger Thesen expliziert werden.

I

Um es gleich zu Anfang klarzustellen: meine Antwort auf die Frage, ob Hegel Denker der Metaphysik oder Denker der Revolution ist, lautet: Hegel ist Denker der Revolution. Aber nicht der Denker der *Französischen* Revolution (von 1789), oder noch allgemeiner: Denker der *bürgerlichen* Revolution – obwohl er auch das war – sondern Denker der Revolution *als solcher*. Gerade so und nur auf diese Weise wird diese Frage relevant und sinnvoll, ja damit wird es eigentlich erst möglich, die Zeitgemäßheit oder Anwesenheit Hegels in unserer Zeit zu zeigen. Zur Erklärung des Gesagten wollen wir gleich in den Kern des gestellten Problems hineingehen.

In jener bekannten und berühmten Stelle in seiner »Wissenschaft der Logik«, wo über Sein, Nichts und Werden die Rede ist, spricht Hegel den Grund seiner ganzen Philosophie aus, wenn er sagt:

»Was die *Wahrheit* ist, ist weder das Sein, noch das Nichts, sondern daß das Sein in Nichts, und das Nichts in Sein – *nicht übergeht – sondern übergegangen ist*. Aber ebenso sehr ist die Wahrheit nicht ihre Un-unterschiedenheit, sondern daß sie nicht dasselbe, daß sie absolut unterschieden, aber ebenso ungetrennt und untrennbar sind und unmittelbar jedes in seinem Gegenteil verschwindet. Ihre Wahrheit ist also diese Bewegung des unmittelbaren Verschwindens des Einen in dem Anderen: *das Werden*; eine Bewegung, worin beide unterschieden sind, aber durch einen Unterschied, der sich ebenso unmittelbar aufgelöst hat.«¹

Und in derselben Stelle:

»Das reine Sein und das reine Nichts ist also dasselbe«.

Diese entscheidende Stelle, und insbesondere jene perfektivische Form: »nicht übergeht – sondern übergegangen ist« hat immer wieder Mißverständnisse, Schwankungen und sogar Ärger über Hegel herausgefordert, was natürlich auch zu verschiedenen, ganz bestimmten Stellungnahmen zu Hegel geführt hat, die in Hegel-Interpretationen, so wie in Konfrontationen um Hegel in letzter Konsequenz nur eine einzige Form angenommen haben, in der Frage nämlich: Hegel – Metaphysik oder Revolution? Es kommt uns also eben darauf an, das auszuführen.

Es stellt sich hier vor allem die Frage, wie Hegel so etwas *überhaupt vermochte*, zu denken, beziehungsweise, worin liegt die Wurzel und Möglichkeit solch eines Denkens begründet, und *was für ein Denken* ist es eigentlich?

¹ G. W. F. Hegel, Wissenschaft der Logik I, Felix Meiner Verl., Hamburg 1963, S. 67. (Kursiv M. K.)

Wenn die Sache gut erörtert wird, und wenn wir auf dieser spekulativen Ebene der Hegelschen Formulierung verbleiben, so werden wir leicht sehen, daß Hegel selbst die Antwort auf diese Fragen implizit gibt, und in der Tat ist hier – wenn wir die Beziehung dieser Hegelschen Formulierung zur traditionellen Philosophie im Auge behalten – die Antwort auch explizit gegeben in der Stellung der Sache selbst: *Sein-Nichts-Werden*. Für das traditionelle, sagen wir gleich: für das metaphysische Denken, ist hier – selbstverständlich – nicht das *Sein* strittig, und das *Werden* läßt sich auch noch immer in das *Sein* einschließen, in der Form der Entfaltung, der Entwicklung, also Evolution des Organischen in der Natur usw., so daß auch der Begriff des *Werdens* nicht strittig zu sein braucht. Umstritten wird und bleibt aber dieses *Nichts*, und erst recht in der Formulierung, daß das *Sein* und das *Nichts* dasselbe ist.

Damit hat es aber doch eine andere Bewandnis! Denn Hegel spricht hier nicht über die Bewegung *als* Bewegung, sei es auch die absolute Bewegung oder die Bewegung des Absoluten, sondern er spricht über die Bewegung, die das *Werden* darstellt.

Versuchen wir also vor allem, die Streitfrage näher zu betrachten.

Wenn das reine *Sein* und das reine *Nichts* also dasselbe ist, dann ist hier zugleich auch etwas Anderes enthalten. Insofern nämlich das reine *Sein* *nur* in Bezug auf dieses *Nichts* überhaupt *ist* – und hier liegt der Kern der ganzen Sache, hier ist dieses Hegelsche *Novum*, diese entscheidende Wendung, und noch mehr – wenn also nur durch das *Nichts* das *Sein* und alles Seinige, so wie das *Werden* selbst hervorgehen kann, dann ist es darin *dem Sinne nach schon enthalten*, daß gerade dieses *Nichts* *etwas mehr, etwas Bedeutenderes und Entscheidenderes* ist als das *Sein* selbst, obwohl auch dieses *Nichts* nicht gedacht werden kann ohne das Verhältnis zum *Sein*, weil es sonst auch ein bloßes *Nichts* bleiben würde. Denn, dem wesentlichen Sinne nach ist dieses *Nichts* die *Möglichkeit des Seins, sich selbst und des Werdens* (es ist die Mitte als das tätige Moment der Vermittlung, als das aus sich selbst Herausgehende in das Andere, als Selbstbestätigung und Selbstbetätigung, also als die Tätigkeit selbst).

Es ist hier zugleich auch die andere, negative Seite der Sache im Auge zu behalten: Von dem reinen *Sein als solchem* aus kann nie ein *Werden* hervorgehen – hier gibt es keinen *unmittelbaren* Zusammenhang zwischen *Sein* und *Werden* – wenn schon auch das *Sein* selbst *noch nicht ist* ohne jenes *Nichts*! Dieses *Nichts* *ermöglicht* also sich selbst und das *Sein*, wacht es aus dem *Schlaf*, zieht es aus dem *Dunkel* heraus, aus dieser seinen *Nacht*² und *Nichtigkeit*, um das *Licht der Welt* zu erblicken. Es ist hier schon etwas im Grunde geworden, um überhaupt zu sein, erst jetzt ereignet sich durch das

² Siehe: G. W. F. Hegel, *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1962, S. 16, wo Hegel sagt:

»Das Absolute ist die Nacht und das Licht jünger als sie, und der Unterschied beider, sowie das Heraustreten des Lichts aus der Nacht eine absolute Differenz, – das *Nichts* das Erste, woraus alles *Sein*, alle *Mannigfaltigkeit* des Endlichen hervorgegangen ist.«

Nichts überhaupt Etwas und ist das, was es ist. Das Sein ist hier *geworden*, es ist *erzeugt* worden, oder wie es Hegel explizit sagt: es ist das *Produkt, das Produzieren*.³

Von anderer Seite betrachtet, ist das *Werden* aber immer schon das *Anderswerden*, das Werden des Anderen und Andersartigen als es ist und war, das heißt das Werden dessen, was *noch nicht ist und noch nicht war*.⁴ Denn im Begriff des Werdens selbst – damit man ihn überhaupt *real denken* oder als *etwas Reales* denken könnte – liegt jenes »*Anders*« impliziert und begründet, da es nichts gibt, ohne schon dadurch anders oder etwas Anderes zu sein. In ihm ist also impliziert nicht die *bloße Bewegung und Bewegtheit* – was übrigens in ihrer reinen Abstraktion und eigentlichen Bestimmung auch als das Verschieben und Wechseln des Ortes im abstrakten *Raum* gedacht werden könnte, oder, was dasselbe ist, in der abstrakten *Ewigkeit* des Bewegens desselben, im besten Falle aber als das natürliche Wachsen in biologischem Sinne, sondern es ist in dem Begriff des Werdens enthalten:

a) die *Möglichkeit des Anderen*, das Anderswerden als es schon ist,

b) die *Zeit* (in der erst jetzt möglich und real werden – da sie schon erzeugt und eröffnet sind – alle ihre drei Dimensionen: Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft). Die abstrakte Ewigkeit des Raumes wird hier zur realen Zeit,

c) die dadurch das *zeitliche* Werden oder das *geschichtliche Geschehen* ist (also das Geschehen eines Neuen, Noch-nicht-gesehenen), und

d) das ist also das Werden der *geschichtlichen Welt* des Menschen und seiner sogenannten »zweiten Natur«, die seine *eigentliche und einzige* Natur ist.

Eben deswegen werden dieses Nichts und das ganze Verhältnis⁵ (also Sein und Werden vermittelt des Nichts) schon – *geschichtlich gedacht*. Ohne die Dimension der *Geschichtlichkeit* könnte man es gar nicht denken, nicht einmal setzen, wie es der Metaphysik und dem metaphysischen Denken Wirklich geschieht (denn für sie sind Sein und Nichts, und demgemäß auch Raum und Zeit *notwendig getrennt*). Das Novum aber, und für das metaphysische Denken außerdem jenes Provokante und Unverdauliche dieses Hegelschen Satzes ist vor allem und eben darin enthalten, daß das Sein selbst auf das Nichts, auf das reine Nichts zurückgeführt worden ist und daß es nur durch das Nichts überhaupt *ist!* Und das ist jenes Unerhörte, Freche und Ungeheure, weil die Metaphysik »gewohnt« ist, *alles*,

³ Ebenda, S. 14.

⁴ Vgl. auch: Eugen Fink, *Metaphysik und Tod*, W. Kohlhammer Verl. Stuttgart 1969, S. 152.

⁵ Darüber Hegel: »Unmittelbarkeit heißt Sein überhaupt, diese einfache Beziehung auf sich; es ist unmittelbar, insofern wir das Verhältnis entfernen.« – *Phil. der Religion I*, S. 158 (Kursiv M. K.).

was *ist* durch das Sein und von ihm heraus zu bestimmen und auszuführen.⁶ Und zwar außer der geschichtlichen Zeit oder in der Zeit als ewiger Gewesenheit oder Vergangenheit im Gegenwärtigen.

Also: *daß* etwas *ist* (beziehungsweise: *daß* das *Sein* von etwas Realem wäre), muß es erst *werden*. Das bedeutet: das *Sein* wird, oder besser und genauer gesagt (wie es in dem angeführten Satz von Hegel selbst angedeutet und betont wird), das *Sein ist geworden*. Dadurch ist es seiner wesentlichen Bestimmung nach ursprünglicher Weise schon – *das Vergangene!* Alles was bloß *ist*, ist schon das *Vergangene*, weil es geworden ist. *Daher*: von dem *Sein* ausgehend sind wir schon immer und stets nur in der *Vergangenheit*, und deshalb ist die *Vergangenheit* die einzige Dimension, der einzige Horizont, Rahmen und Sinn, die einzige Tragweite aller Metaphysik. Damit ist also auch die Metaphysik schon *Vergangenheit*.

Wenn wir nun wieder auf den Hegelschen Satz zurückkommen, so ist zu bemerken, daß dieses *Werden immer schon das Zukünftige* ist, jenem Perfekt »übergegangen ist« gegenüber, und daß dieses Übergehen – als Vermittlung – sich notwendig schon ereignet hat, damit diese menschliche Welt, geschichtliche Welt überhaupt möglich wäre! Denn – Hegel kann dieses sogenannte »seltsame oder unerhörte« Perfekt formulieren *nur vom Standpunkt des Zukünftigen aus*. Die menschliche Welt ist hier geworden, entstanden, und wird immer wieder, um zu sein, aber schon ermöglicht durch das Nichts, das als das *Zukünftige* und *Mögliche* immer von neuem die Dunkelheit und vollständige Unartikuliertheit des Seins hinter sich läßt, damit es im *Werden* anders werden könnte, als es ist. Die *Welt* also – und das ist hier bei Hegel ausgesprochen – *wird durch die Zukunft*, die in diesem Begriff des *Werdens* enthalten und implizit gedacht ist, und das bedeutet bei Hegel nichts anderes, als daß diese *Welt geschichtlich* ist. Deshalb ist ihr also auch nur das *geschichtliche Denken* wesentlich angemessen.

Man könnte deshalb hier sagen: In dem von Hegel Ausgesprochenen ist Folgendes schon enthalten: Am Anfang der geschichtlichen Welt des Menschen war und ist immer von neuem das Nichts als Möglichkeit und das *Werden* in der Dimension der *Zukunft*. Es ist hier zu sehen, daß dann dem Sinn, als auch der ganzen gedanklichen Tragweite nach dieser Zusammenhang schon anwesend ist, daß *die Vergangenheit durch die Zukunft wird* zu dem, was sie ist! Hegel war doch – wie wir sehen – noch immer nicht so »provokativ«, diesen Gedanken explizit auf diese Weise auszudrücken, wenngleich ihm all das schon sozusagen »an der Hand erreichbar« war. Er respektiert die alte Metaphysik noch allzu sehr, und darin taucht seine persönliche Schranke auf, aber objektiv gesehen ist hier die Metaphysik *als Metaphysik* zugleich *destruiert* worden. Erst daraus nämlich kann das eminent geschichtliche Geschehen der menschlichen

⁶ Umgekehrt sagt Hegel Folgendes: »Wir sagen: es *ist*. Dies *Sein* ist zugleich endlich; das, was *ist*, ist es durch sein Ende, seine Negation, durch seine Grenze, durch das *Anfangen* eines Anderen in ihm, das nicht es selbst ist.« – Ebenda, S. 310.

Welt und des Menschen selbst wirklich hervorgehen, da dies im Grund ein – *revolutionäres Geschehen* ist. Es gibt keine Welt ohne Zukunft. Ohne Zukunft stirbt die Welt ab, oder sie war überhaupt nicht. Eben *dies* hat uns Hegel gesagt.⁷

Hegel *läßt also hinter sich* (in der Vergangenheit) das Sein der Natur und des abstrakten Raumes in Form der Ewigkeit der Dauer des Gleichen und Unveränderlichen, er *führt es in die Zeit hinein*, die das *Sein aufhebt*, das durch das Nichts zum geschichtlich-konkreten Geschehen als Lichtung (Roden, Reuten) der menschlichen Welt wird. So ist hier durch das Zukünftige die abstrakte Unmittelbarkeit (Unvermitteltheit) des Seins aufgehoben, das zugleich das Nichts ist. Damit ist gleichzeitig die alte und neue, neuzeitliche und heutige Metaphysik als Onto-Theologie aufgehoben. Denn hier ist das revolutionäre Geschehen am Werk. Und das ist – wie es Hegel selbst sagt – die eigentliche *Wahrheit* dieser Welt, nämlich ihre – *Geschichtlichkeit*. Die Geschichtlichkeit ist nach Hegel nicht die Dimension oder sogar *eine* der Dimensionen des Seins,⁸ sondern – *die Möglichkeit des Seins*. Es ist nicht zuerst das Sein und nachher, neben dem anderen, auch das Geschichtliche, oder die Geschichte, in der das Sein *auch* erscheint, sondern es ist zuerst die Geschichtlichkeit, die geschichtliche Tat, damit das Sein dadurch als ihr Produkt überhaupt erscheinen kann.

Daraus geht dann ebenso hervor, daß *es keine Zukunft durch das Sein gibt und geben kann*. Da es aber ohne diese Dimension des Zukünftigen als Möglichen (also: daß etwas *überhaupt* ist) keine Geschichte gibt, so besteht von hier aus auch kein geschichtliches Geschehen. Unter dieser Voraussetzung gibt es nur eines: Alles ist und wird sein so wie es wesentlich war. Deshalb sind – um einen Schritt weiter zu machen – die Zukunft und Geschichtlichkeit für das metaphysische Denken wirklich – *undenkbar und unbegreiflich*. Dieses Denken denkt das Zukünftige nach dem Musterbild des Vergangenen, und die Geschichte als Historie, in der alles in die bloße Faktizität sich verwandelt. Nun, darüber noch später.

Metaphysik hat sich daher von allem Anfang an schon von ihrem eigenen Ursprung losgelöst, von dem Grund dieser Welt und hat sich von ihm abgesondert, nämlich von der – *Geschichtlichkeit des Geschichtlichen*. Sie ist die bestehende Negation der Geschichtlichkeit als deren reine Negativität. Destruktion der Metaphysik, die

⁷ Hier kann natürlich die Frage nach der »Unangemessenheit« oder sogar »Willkür« der Interpretation gestellt werden, sowohl des Hegelschen, als auch jedes anderen Textes, was seinerseits wieder eine gerade philosophische Frage darstellt. In Bezug darauf hat aber Hegel so klar Stellung genommen, daß diese Stellungnahme auf ihn selbst angewendet werden kann. Über den Jacobis Satz: Gott ist Sein in allem Dasein« sagt er: »Jacobi war weit entfernt vom Pantheismus; aber in jenem Ausdruck liegt er, und so ist es in der Wissenschaft *nicht darum zu tun, was einer meint in seinem Kopfe, sondern das Ausgesprochene gilt.*« – Ebenda, S. 317 (Kursiv M. K.).

⁸ Sie ist ebenso auch nicht »die Weise« oder »eine der Weisen« des Seins, wie es Herbert Marcuse bestimmt in seinem früheren Buch »Hegels Ontologie und die Theorie der Geschichtlichkeit« – Vittorio Klostermann, Frankfurt/M 1968 (2. Auflage), S. 1.

ihrem Wesen nach immer nur Onto-Theologie ist, ist die Voraussetzung und immer wieder der erste Schritt in die Dimension der Geschichtlichkeit. Wo die Metaphysik am Werk ist, hört das geschichtliche Geschehen auf, gibt es keine Geschichte und keine Zukunft mehr, sondern es ist und bleibt die ewige Vergangenheit des Vergangenen im Gegenwärtigen, Abstraktion und Negation der Lebendigkeit des Lebendigen. Wo aber die Geschichtlichkeit als Zukunft und Möglichkeit am Werk ist, wird die Metaphysik aufgehoben. Eben deshalb kann und muß gefragt werden: *Metaphysik oder Revolution?*, die Revolution als Grund, Möglichkeit und Offenheit, und die Metaphysik als Horizont des Denkens, Handelns und der Lebensweise, in dem das Insistieren auf der Beständigkeit und dem Verharren des Seins der bestehenden und fertigen Welt am Werk ist.

Auf eine andere Weise sagt Hegel dasselbe:

»Der Hauptgedanke ist dieser, daß das Endliche ein solches ist, das bestimmt ist, sein Sein nicht in ihm selbst zu haben, sondern das, was es ist, in einem Anderem hat, und dies Andere ist das Unendliche, Das Endliche ist eben dies, zu seiner Wahrheit das Unendliche zu haben; *das, was es ist, ist nicht es selbst, sondern es ist sein Gegenteil, das Unendliche*«. ⁹

Das Unendliche ist also nach Hegel die Möglichkeit und Wahrheit des Endlichen, sein Sein ist nicht in ihm selbst, sondern in aufgehobenem, besser gesagt: in transzendiertem Sein. Seine Möglichkeit und Wahrheit liegt darin begründet, das zu sein, *was noch nicht ist*. Also: Wesenheit, Wahrheit und Möglichkeit dessen, was es ist, des Endlichen und seines Seins, wurzelt in dem, was es noch nicht ist. Und das, was noch nicht ist und ist zugleich tätig in diesem »ist«, ist *das U-topische*, als jenes »Noch-nicht«, das die Möglichkeit des Anderswerdens und Andersartigen aufschließt. Deshalb ist *U-topos* der geschichtliche Konstituens des Endlichen also solchen; das Endliche ist geschichtlich als *wesentlich* Utopisches. ¹⁰

Das Utopische ist die geschichtliche Transzendenz des Historischen als Metaphysischen.

II

Die Antworten auf einige unserer Fragen sind durch diese kurze Analyse des Hegelschen Satzes schon einigermaßen gegeben. Bevor wir aber einen Schritt weiter machen, versuchen wir jedoch das bisher Gesagte mit ein paar Worten zusammen zu fassen.

⁹ Ebenda, S. 311 – Um noch klarer zu sein, führen wir auch diese Stelle Hegels an: »Das Sein des Endlichen ist nicht *sein eigenes*, sondern *das des Anderen*, das des Unendlichen; nicht durch das Sein des Endlichen geht das Unendliche hervor, sondern *aus dem Nichtsein* des Endlichen: dies ist das Sein des Unendlichen.« – Ebenda, S. 314.

¹⁰ In diesem Sinne sagt H. Marcuse ganz treffend: »Das endliche Seiende *hat* nicht Geschichte, sondern *ist* Geschichte.« – Ebenda, S. 63. – Siehe dazu auch meinen Aufsatz »Zum utopischen Charakter des Geschichtlichen«. – Praxis 1-2/1970 (Internationale Ausgabe), S. 237-251.

1. Hegel ist Denker der Revolution, weil er am tiefsten gesehen und gezeigt hat, wie im Ursprung oder Grund dieser Welt sich ereignet hat und immer wieder sich ereignet die revolutionäre Wendung, die – durch jenes tätige und schöpferische Nichts – diese Welt ermöglicht, um überhaupt in ihr etwas zu sein. Die Revolution *als* Revolution ist hier gedanklich am Werk in ihrer reinsten Form und ihrem tiefsten Sinn, denn sie trifft den Grund und die Möglichkeit dieser Welt. *Das* ist das Große bei Hegel, und hier haben wir den echten Hegel vor uns.

2. Hegel ist der erste wahrhafte Denker der Geschichtlichkeit der menschlichen Welt, und zwar so tief und konsequent, daß es ihm gerade dadurch ermöglicht ist, aus dem Geschehen der Geschichte selbst ihren eigenen Anfang zu erblicken, den Anfang, der stets die lebendige Quelle alles geschichtlichen Geschehens *als* geschichtlichen darstellt. Und dennoch, da ihm als primäre Aufgabe immer von neuem die Wirklichkeit der Philosophie vor Augen schwebte, das heißt ihre praktische Verwirklichung, so wie später auch Marx, geschieht es ihm sobald er sich auf dem Boden der Geschichtsphilosophie befindet, die immer notwendig *post festum* oder *ex post* des geschichtlichen Geschehens ist und es bleibt – daß diese Quelle und dieser Ursprung unter den Schichten der historischen Faktizität verlorengeht. Die geschichtliche, oder besser gesagt *historische Erfahrung*, die immer Erfahrung des Vergangenen und durch es ist, verdeckt dann diesen schon erkämpften und erreichten Grund der Geschichtlichkeit. Trotzdem aber ist dieser Anfang bei Hegel ständig tätig anwesend in seinem Denken. Hier wurzelt das Doppelte, Zweiseitige, Zweideutige und Zweifache seiner ganzen philosophischen Position, was seine Grundlage auch im doppelten Charakter der Geschichte selbst hat. Darüber noch später.

Aber jenes Nichts kann nur von einem Denker der Geschichtlichkeit der Geschichte gedacht werden, die ihrem Wesen nach ein revolutionäres Tun und Geschehen ist.

3. Damit ist Hegel zugleich unser Zeitgenosse, insofern von uns und für uns in Bezug auf Hegel die revolutionäre Seite seines Denkens *nicht* beiseite gelassen und sogar absichtlich verdeckt wird. Es ist nämlich nicht die ganze Wahrheit der Hegelschen Philosophie darin enthalten, wenn man um jeden Preis auf ihren metaphysischen Momenten und Zügen insistieren will, und der Hinweis auf die sogenannte Fertigkeit, Geschlossenheit und Abgeschlossenheit des Systems stellt in diesem Sinne kein zu großes Argument dar. Marx war der erste, der mit einem scharfen Sinn für das Wesentliche bei Hegel darauf hingewiesen hat, daß der authentische Gedanke Hegels sein System als solches weit übertroffen hat.

Es bleibt bei all dem doch noch eine Frage offen, die gestellt werden muß: Wie ist es eigentlich möglich, einen Denker wie Hegel, der die alte und neue Metaphysik im Grunde wirklich am tiefsten und mit vollem Bewußtsein davon destruiert hat, um jeden Preis in den Rahmen derselben Metaphysik einzupressen? *Wer* ist in der Tat dieser, der eines solchen Hegel als Metaphysikers bedarf? Ist hier

die Antwort nicht schon eingeschlossen? Sind das nicht gerade die heutigen Metaphysiker, Theologen usw. oder aber auch jene guten Freunde des jeweils Bestehenden eines Zustandes oder der Welt als solcher, die es so leidenschaftlich genießen, bei Hegel *nur* die metaphysisch-theologischen, oder sogar reaktionären Züge finden und betonen zu können?!

Das offene, progressive und revolutionäre Denken der Gegenwart bedarf des Großen und wirklich Authentischen bei Hegel, der durch die Tiefe seines geschichtlichen Denkens jeden kritisch-revolutionären Gedanken und jedes revolutionäre Tun wirklich inspirieren kann, denn nur dieser Hegel ist in unserer Zeit zeitgemäß. Unsere Zeit soll nicht nur und ausschließlich bloße Faktizität sein, die auf den Voraussetzungen der alten Welt beharrt. Hegel hat uns gezeigt, daß diese Welt auch eine andere Dimension in sich trägt, wodurch sie außerdem erst möglich wird.

Hegel wird also in unserer Zeit anwesend sein sowohl als Metaphysiker, als auch als Denker der Revolution, je nachdem zu welcher Zeit sich jemand – *entschlossen hat!* Es bleibt also die Frage offen, für uns offen: In welcher Zeit ist Hegel anwesend und für wen, für welches Denken und Wollen ist er eigentlich – *zeitgemäß?*

III

Diese Frage werden wir durch Hegel selbst zu beantworten versuchen. Hegel kann uns hier deswegen beistehen, weil in seinem Werk zum ersten Mal nicht nur der *Begriff der Geschichtlichkeit* erscheint, sondern auch der klar ausgedrückte und inhaltvolle Unterschied zwischen *Geschichte und Historie*. Man kann sagen, daß nur ein solcher Denker der Geschichtlichkeit der menschlichen Welt, wie es Hegel war, zu diesem gerade geschichtlichen, geschichtlich tief erfahrenen Unterschied kommen konnte. Dieser Unterschied wird durch den Begriff von Geschichtlichkeit der Geschichte erkämpft und erreicht, und er taucht darin als seine eigene *innerliche Schranke* auf. Hegel geht so weit in der Bestimmung dieses Unterschieds, daß er an einer Stelle sogar über »*Geschichte und nicht Geschichte*« spricht,¹¹ wobei dieser und solcher Unterschied erst dann möglich ist, wenn wir *uns schon* auf dem festem Boden der Geschichte *be-finden*. Hegel hat tiefsinnig jenes »gedoppelte in jeder Geschichte«¹² erkannt, diesen – wie er das nennt – »inneren Widerstreit«, in dem das *Geschichtliche* als lebende Quelle, eigentlicher Ursprung und authentischer Boden des menschlichen Lebens sich in das *Historische* verwandelt, das dann in der Form des Beharrenden und bloß Gegebenen erscheint, also in Form von historisch zufälligen Fakten oder nackten Tatsachen sich ereignet. Für Hegel ist dies das Historische

¹¹ Harvard-Blatt, bei J. Hoffmeister, Einleitung zur *Geschichte der Philosophie*, S. 265 ff.

¹² G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion I*, Suhrkamp 1969, S. 142.

als Empirische, was in die Vergangenheit fällt und hier bleibt, so daß bei Hegel die Begriffe »bloß historisch« und »echt geschichtlich« gegenübergestellt sind.

In diesem Gedankenzusammenhang ist es nicht überflüssig, darauf hinzuweisen, daß der junge Hegel – zweifellos nicht ganz zufällig – in der Beschäftigung mit diesen Problemen für seinen späteren Begriff der Geschichtlichkeit (der außerdem auch seine eigene Wortbildung in der deutschen Sprache darstellt) den Begriff der *Lebendigkeit* gebraucht hat. Darin liegt nämlich eine sachliche und sinnvolle Verbundenheit: Das Geschichtliche ist für ihn immer das Lebendige, das für uns oder für eine gegenwärtige Welt immer Grund und Quelle sein soll, während das Historische, als Faktizität eines fertigen Zustandes von Hegel als das »Tote« und »Vergangene« bezeichnet worden ist, was für uns keine wesentliche Relevanz mehr hat und haben kann. Hegel hätte gesagt: aus ihm ist der Geist verschwunden, also die Geschichtlichkeit selbst. Auf dieser Linie und in diesem Gedankengang ist es dann völlig konsequent, daß Hegel später über die bürgerliche Welt ganz klar sagte, daß diese Welt geschichtslos, also aus der Dimension der Geschichtlichkeit herausgefallen ist.

Zur Bestätigung des Gesagten möchten wir nur eine Stelle aus Hegels »Vorlesungen über die Philosophie der Religion I« anführen:

»Die absolute Entstehungsweise aus der Tiefe des Geistes und so die Notwendigkeit, Wahrheit dieser Lehren, die sie auch für unseren Geist haben, ist bei der historischen Behandlung auf die Seite geschoben«, weil sie »nur historisch gefaßt« sind, und »die Geschichte beschäftigt sich mit Wahrheiten, die Wahrheiten waren, nämlich für andere, nicht mit solchen, welche Eigentum wären derer, die sich damit beschäftigen«, und deshalb werden sie »nur als fremde Bestimmungen anderer und als bloße Erscheinungen einer vergangenen Geschichte betrachtet«. ¹³

Indem aber für Hegel der Geist in der Zeit erscheint (was aus der Natur dieser Sache selbst hervorgeht), so bekommen wir hier zwei Begriffe der Zeit: eine ist die geschichtliche und die andere die historische. Dabei ist aber ebenso offensichtlich, daß diese sogenannte historische Zeit durch die geschichtliche erschlossen und ermöglicht wird, da gerade die Geschichtlichkeit selbst auch die Dimension für das Erscheinen der historischen Zeit darstellt.

Für unsere Frage ist dies von entscheidender Wichtigkeit. Einerseits beziehen sich diese Bestimmungen auf uns selbst, nämlich auf diese »unsere Zeit«. Denn diese unsere Zeit, und wir in ihr, kann entweder als geschichtlich oder als historisch sich erweisen. Im ersten Fall ist dies das Lebendige, was in die Zukunft verweist und die Möglichkeit erschließt, im zweiten Fall aber ist dies jenes Tote, in der Form der bloßen Dauer unter den Voraussetzungen der damals erschlossenen, aber zugleich schon abgeschlossenen und fertigen Welt, der Welt der Historie als reiner Vergangenheit. Es stellt sich hier unentbehrlich eine wesentliche Frage: Können wir nach dem

¹³ Ebenda, S. 44–48 (alles Kursiv von Hegel selbst).

Prinzip des Vergangenen irgendwann und irgendwie die Dimension der Zukunft erreichen, wenn diese Zukunft schon heute nicht am Werk ist aus ihrer eigenen Quelle heraus so wie aus dem einzig wahrhaften Grund dieser Welt, nämlich aus der – Geschichtlichkeit? Worin liegt die Möglichkeit begründet, aus der Vergangenheit in die Zukunft zu kommen?

Andererseits können diese Bestimmungen der Zeit auch auf Hegel selbst »angewendet« werden: er kann nämlich entweder aus unserer *geschichtlichen*, oder aus unserer *historischen* Zeit her interpretiert und angenommen werden, und dann werden wir zwei Hegel bekommen, so wie wir sie schon haben: der eine ist Denker der Revolution und Geschichtlichkeit, der andere ist Denker der Metaphysik und Historie.

Er selbst aber, ohne uns, hat am tiefsten gezeigt und es ausgeführt, daß die Metaphysik ihrem eigenen Prinzip und Sinn nach (nämlich: nach dem Prinzip des Seins, wodurch alles ist) – schon Vergangenheit ist und tatsächlich zur Historie des menschlichen Geistes und Lebens gehört. Und zwar deswegen, weil sie ihren eigenen geschichtlichen Boden verloren, oder besser gesagt: weil sie ihn *noch nie* gefunden hat, da sie nämlich ebendeshalb *die* Metaphysik war und ist, weil sie *nie geschichtlich war*, und weil die von Hegel erreichte Dimension der Geschichtlichkeit ihre eigene *Aufhebung* darstellt. Denn Geschichtlichkeit, geschichtliche Zeit, die wirklich oder jenseits von der Historie geschieht, hebt das Sein auf, das als außerzeitliches Substrat und ewiges und unbewegliches Beharren im Seienden als solchem und um seiner selbst willen sich erweist. Das Sein der Metaphysik ist primär von der Anschauung des Seienden in abstraktem Raum her begriffen und darin liegt sein eigentlicher Ursprung begründet. Das wird aber sichtbar erst durch die Einführung der Zeit in diesen Raum, mit dem Aufheben des Raumes durch die Zeit, so daß erst dadurch der Raum zum realen und konkreten Raum wird in Form des angeeigneten geschichtlichen Bodens, der schon ein menschlicher Ort (*topos*) ist.

In seiner »Jenaer Realphilosophie« spricht Hegel selbst über das Aufheben des Raumes durch die Zeit, über die Realität, »die durch den Raum reale, bestehende Zeit, oder der *durch die Zeit erst wahrhaft unterschiedne Raum* . . .« sei, was »näher bestimmt, so ist die Dauer als Bewegung in der Form der Zeit gesetzt, nicht (in der) des Raumes«. ¹⁴

Die Zeit wird so zum Maß des Raumes, aber nicht die abstrakte, sondern geschichtliche Zeit. Es ist nicht die Zeitlichkeit »die Bedingung der Möglichkeit von Geschichtlichkeit«, ¹⁵ sondern gerade

¹⁴ G. W. F. Hegel, Jenaer Realphilosophie, hrsg. von J. Hoffmesiter, Felix Meiner, Hamburg 1967, S. 16–17.

¹⁵ Martin Heidegger sagt in seinem Werk »Sein und Zeit« (Max Niemeyer Verl., Tübingen 1960, S. 19), die Zeitlichkeit sei »die Bedingung der Möglichkeit von Geschichtlichkeit als einer zeitlichen Seinsart des Daseins selbst«, womit er – im Gegensatz zu Hegel – zeigt, daß er bei dem metaphysischen Begriff der Zeit (Zeitlichkeit) als Ewigkeit stehenbleibt. Hier ist die Metaphysik noch immer am Werk.

umgekehrt ist die Geschichtlichkeit die Bedingung der Möglichkeit von Zeitlichkeit. Andererseits ist die Geschichte auch nicht nur der »Raum der Produktion«, wie das Marx sagt, sondern sie ist ein *geschichtliches Tun, das den Raum als menschliche Wohnstätte* lichtet oder rodet. Daher wird der Raum durch die Zeit ermöglicht, eröffnet, fixiert, verdichtet, real gemacht, eben realisiert, denn es handelt sich um das geschichtliche Geschehen, in dem die abstrakte Umgebung als etwas Fremdes und Außerliches gerade in den *bestimmten* Raum (Ort, *ethos*) verwandelt wird. Darum läßt sich die räumliche Ent-fernung auch zeitlich erst dann bestimmen (»messen«), wenn sie schon zurückgelegt, angeeignet, zeitlich verbunden, angenähert, verdichtet wird, wenn der Mensch sie zeitlich beschritten und überschritten hat, wenn sie also durchschritten worden ist.

Solange der Mensch (historisch gesehen) noch nicht imstande ist, zwei entfernte Orte im Raum *zeitlich anzunähern*, bleiben diese Orte »abstrakt« (etwas außer ihm), und er lebt, handelt, denkt, erlebt, mit einem Wort: *ist* (sein *Sein* ist ihm) im *Raum*, nur in diesem abstrakten Raum. Hier ist die echte historische Wurzel *der Metaphysik* und ihres Seinsbegriffs, der *räumlich*, und *nicht zeitlich* aufgefaßt, begriffen ist. Die Zeit ist demgemäß die Einführung des abstrakten Raumes (und durch ihn konzipierten Seins »in der Ewigkeit«) in die Dimension der Geschichtlichkeit als realem Geschehen, worin das Sein in der sich ver-tiefenden, versammelnden, sich verdichtenden Zeit aufgehoben wird.

Diese ver-tiefte oder gesammelte Zeit ist die geschichtliche Zeit, ist verdichtete Zeit oder angehaltener menschlicher Augenblick. Als solche ist sie ein revolutionäres Geschehen. Sie kann auf keine metaphysischen Kategorien zurückgeführt werden, wie zum Beispiel auf die sogenannte, »temporale Struktur des Seins« usw., so daß sie sich metaphysisch nicht bestimmen läßt, sondern es ist alles Andere durch sie und in ihr von Anfang an bestimmt. Die geschichtliche Zeit eröffnet sich und erscheint jenseits von der Historie als bloßer Faktizität, weil sie deren Aufhebung darstellt und ist einerseits die schon *überschrittene* wesentliche Schranke der bestehenden Welt, und andererseits der abstrakten Ewigkeit.

Das ist also jenes Hegelsche Nichts als tätige Möglichkeit und offene Dimension des Zukünftigen, ein wahrhaft geschichtliches Werden, das sich immer wieder selbstwußt wird und dadurch zu seiner eigenen Quelle zurückgeht, zur – Geschichtlichkeit.

Wenn *dies* jene »unsere Zeit« ist, von der wir hier sprechen, dann ist *Hegel unser wahrhafter Zeitgenosse*, weil *wir selbst* dann zeitgemäß sind, was bedeutet, daß wir aus Hegel keinen Metaphysiker machen können. Wenn aber nicht, dann haben weder Hegel, noch wir etwas in dieser Zeit zu suchen, die dann weder unsere, noch die Hegelsche ist, sondern sie gehört einem abstrakten Niemand an.

Darum lautet unsere wesentliche Frage in Bezug auf Hegel und uns selbst: *entweder Metaphysik, oder Revolution!?*

HEGELS PROBLEMFORMEL
»PRÜFUNG DER REALITÄT DES ERKENNENS«
(IN DER »PHÄNOMENOLOGIE DES GEISTES«)

Eugen Fink

Freiburg

Die »Einleitung« zur Phänomenologie des Geistes kulminiert in dem, was Hegel die »Prüfung der Realität des Erkennens« nennt. Dies ist keineswegs bloß eine gnoseologische Reflexion, keine erkenntnistheoretische Zergliederung des Erkenntnisvermögens, – vielmehr eine fundamentale Einsicht in das Spannungsverhältnis von Denken und Sein. Das Absolute ist allein wahr und das Wahre allein absolut. Dem scheint zu widersprechen, daß es offenbar mannigfache Wahrheiten gibt, Wahrheiten des Alltags und Wahrheiten der Wissenschaften. Diesen Widerspruch gilt es aufzulösen, und zwar so, daß die wesenhafte Wahrheit der Philosophie sich selber aus dem erscheinenden und zunächst uneigentlichen Wissen herausarbeitet – in der Darstellung des erscheinenden Wissens. Hegel charakterisiert nun die Weise, wie die Darstellung des erscheinenden Wissens sich vollzieht; sie geschieht als die Prüfung der Realität d. h. der Wesenhaftigkeit des Erkennens. In einer ganz simpel aussehenden Kennzeichnung bestimmt Hegel zunächst, was überhaupt eine Prüfung ist: eine Vergleichung einer Sache mit dem maßgeblichen Urbild und die Feststellung, inwieweit sie dem Urbild entspricht. Hegel geht aber nicht einfach von diesem üblichen und geläufigen Begriff der Prüfung aus, er prüft zunächst die in der gewöhnlichen Idee von Prüfung steckenden ontologischen Gedanken. Das Urbild, an dem wir eine Sache messen, ist uns das Wesen, und das Wesen denken wir als das Ansichsein. Etwa, was ein Seiendes in seinem Wesen ist, sind seine inneren Bestimmungen, sagen wir; sie bezeichnen keine Eigenschaften, die es nur in Relation zu etwas Anderem hat, sondern die ihm selbst, an sich, zukommen. Wenn wir diesen Begriff von Prüfung festhalten, ergibt sich die Schwierigkeit, daß das erscheinende Wissen gar keiner Prüfung unterworfen werden kann. Woher denn sollen wir das Maß nehmen, wenn wir das Maß als das Wesen und als das Ansich stillschweigend denken? Das Maß des erscheinenden

Wissens kann offenbar nur das wesenhafte, das eigentliche Wissen, d. h. das Wissen von dem, was eigentlich wahrhaft ist, sein – und d. h. die Philosophie. Es bedeutet also einen »Zirkel«, wenn wir einerseits die Philosophie schon voraussetzen und andererseits sie erst aus dem erscheinenden Wissen herausarbeiten wollen. Wenn wir sie aber einfach voraussetzen, haben wir nur eine leere dogmatische Behauptung, nicht die Philosophie selbst. Wenn wir, wie sonst immer, mit dem Wesen zugleich das Ansichsein ansetzen, wird die Schwierigkeit noch größer. Wir können wohl irgendein Wissen als das Wesen behaupten, an ihm das sonstige Wissen messen; aber indem wir die Prüfenden sind, ist das behauptete Wesen kein wirkliches Ansich, es ist ein Ansich für uns, ein von uns behauptetes Ansich, und es ist offen und fragwürdig, ob das von uns vermeinte maßgebende Wesen auch das eigene Wesen des Wissens ist; die Prüfung hat nur den Charakter eines von außen herangebrachten fremden Maßstabes und einer Vergleichung, die von außen gemacht wird. Die Darstellung des erscheinenden Wissens aber soll doch die Philosophie selbst aus dem natürlichen Bewußtsein hervorgehen lassen, soll nicht eine von außen herangetragene Beurteilung und Kritik darstellen; sie soll die Selbstkritik des erscheinenden Wissens sein. Nicht das Danebenhalten eines angeblichen und, weiß Gott woher, hergeholtens Musterbildes vom wesenhaften Wissen kann hier das Geringste helfen. Im gewöhnlichen Wissen selber liegt der zumeist vergessene und trüb gewordene Vorblick in sein eigentliches, eigenes Wesen. Hegel macht nun den entscheidenden Schritt in einer Radikalisierung der ontologischen Besinnung. Schon bei dem simplen Angeben, dessen, was eine Prüfung ist, fanden wir bei ihm eine merkwürdige Reflexion, eine Besinnung auf die in der Idee von Prüfung steckenden Seinsgedanken: Messung des Erscheinenden am Wesen, des Für-uns-seienden am Ansichsein. Gewöhnlich operieren wir nur mit diesen Grundvorstellungen, wir gehen mit ihnen um, wir leben in ihnen, aber sie werden uns zumeist gar nicht bewußt in jener herrlichen Gedankenlosigkeit, welche die Gesundheit des Lebens ausmacht, – wo wir wahrlich nicht wissen, was wir tun. Und wenn wir, in den Grundgedanken von Wesen als Gegensatz zu Erscheinung und von Ansichsein als Gegensatz zum Für-ein-Wissen-sein lebend, nun diese Vorstellungen auf das Wissen selbst anwenden wollen, erhebt sich die oben geschilderte Aporie. Das Wissen und das Bewußtsein ist offenbar kein so vorhandenes Ding wie sonst die Dinge; Erscheinung und Wesen hat hier offenbar nicht denselben Sinn wie bei allem anderen Seienden. Hegel sieht nun die Differenz nicht darin, daß etwa das Bewußtsein als *res cogitans* der *res extensa* gegenüberstünde, der Mensch der Natur; nicht im Moment der Innerlichkeit und im Selbstbesitz, nicht in der Freiheit und nicht im Erlebnisstrom sieht er das Auszeichnende des Bewußtseins; er faßt die Natur des Bewußtseins ontologisch, nicht so, daß er etwa nur die Seinsart von Bewußtsein gegenüber der Seinsart von Pflanze, Tier, Stein, Zahl und dergleichen bestimmt, sondern viel ursprünglicher. Bewußtsein ist für Hegel gar nicht primär ein Inbegriff von seelischen Erlebnissen, von Akten. Gewiß ist dies das Erste, was uns

einfällt, wenn wir von Bewußtsein reden. In den vielfältigen Akten des Wahrnehmens, des Erinnerns, des Erwartens haben wir das Seiende, dem wahrgenommenen Ding entspricht subjektiv die Wahrnehmung und auch diese können wir in der Reflexion wahrnehmen, ja wir können wieder auf die Reflexion reflektieren usf. Bei solchen Reflexionen auf subjektive Akte finden wir zwar eine Fülle phänomenologisch interessanter Bewußtseinsstrukturen, – wir finden aber nie die eigentliche Natur des Bewußtseins. Denn diese besteht nicht nur im Vernehmen des Seienden, – vielmehr in der Offenheit für das Sein. Allem Vernehmen des Ontischen geht ermöglichend voraus das Verstehen der Seinsverfassung des Ontischen; solch vorgängiges Verstehen nennt man die apriorische Erkenntnis. Hegels Ansatz ist aber nun nicht statt bei dem Bewußtsein als Inbegriff von Erlebnissen bei dem Bewußtsein als einem Inbegriff »angeborener Ideen«. Hegel begreift die »Natur des Bewußtseins« als das entwerfend-setzende Denken des Seins. Er wendet nun nicht einfach ontologische Grundvorstellungen wie »Wesen« und »Ansichsein« auf das Bewußtsein an, um eine Prüfung von außen an ihm vorzunehmen, – es kommt ihm jetzt darauf an, das Bewußtsein als das Er-Denken jener Seinsgedanken von Erscheinung-Wesen, von Ansich usw. zu begreifen. Die Prüfung ist also nicht eine solche, bei der mit ontologischen Grundvorstellungen »operiert« wird, ohne daß der operative Gebrauch selbst einsichtig wird: die Prüfung des Bewußtseins ist die Prüfung der Seinsgedanken selbst. Indem Hegel die Natur des Bewußtseins versteht als das entwerfende Setzen der Seinsgedanken, hat er sie in einem radikalen Sinne »ontologisch« begriffen; das Bewußtsein ist die sich vollziehende Ontologie. Damit verschwindet der Anschein einer Trennung zwischen dem Prüfenden und dem Geprüften. Das Bewußtsein ist kein fremder Gegenstand, an den wir beim Prüfen einen fremden Maßstab herantragen. Wir stehen nie außerhalb des Bewußtseins, wir stehen in ihm. In kurzen, gedrängten und schwer ausschöpfbaren Sätzen gibt Hegel einen Wesenseinblick in die Natur des Bewußtseins als Entwurf von Seinsgedanken. Die Prüfung der Realität des Erkennens ist für Hegel nicht das von außen kommende Herantragen eines Maßstabes an das Bewußtsein, als ob dieses eine fremde Sache wäre; die Prüfung ist die Selbstprüfung des Bewußtseins. Hegel sagt: »Das Bewußtsein gibt seinen Maßstab an ihm selbst, und die Untersuchung wird dadurch eine Vergleichung seiner mit sich selbst sein . . .« Was soll das heißen? Man könnte zuerst versucht sein, diesen Satz plausibel zu begründen. Etwa so: eine Untersuchung des Wissens ist von vornherein schon eine Untersuchung von etwas Subjektivem: Wissen ist ja nie eine vorhandene Sache wie ein Baum oder ein Haus, Wissen ist immer in einem Wissenden; um das Wissen zu untersuchen, müssen wir bereits ein Wissen vom Wissen d. h. Selbstbewußtsein haben. Im Selbstbewußtsein kann allein das Prüfen eines Wissens geschehen. Wenn wir so argumentieren, entschwindet uns Hegels Einblick in die Natur des Bewußtseins. Wir fragen: inwiefern gibt das Bewußtsein seinen Maßstab an ihm selbst? Der Maßstab, so hörten wir eingangs bei der ersten Verdeutlichung dessen, was eine Prüfung ist,

ist das Wesen oder das Ansich. Das Bewußtsein gibt sich selbst vor, was Wesen oder Ansichsein ist; es hat nicht, es gibt d. h. es entwirft. Das Bewußtsein als das Seinsverständnis genommen entwirft vorgängig vor allem Vernehmen von Seiendem das Ansichsein oder das Wesen; gemäß solchem Vorentwurf läßt es sich dann die seienden Dinge begegnen als solche, die »an sich« sind und die »in sich« d. h. wesenhaft sind. Dieser vorentworfenen Idee von Ansichsein entspricht dann auch die zugehörige Wissensidee; Wissen ist Vernehmen von Ansichseiendem, das Sein des Seienden wird durch das Wissen nicht berührt, ist davon unabhängig; das Wissen richtet sich nach den davon unabhängigen Dingen; das Wissen versteht sich selbst als ein echtes und wahrhaftes, wenn es sich nach dem Ansichsein oder Wesen der Dinge richtet. Wenn es sich so prüft, prüft es, wie die Idee des Wissens und die Idee des Ansichseins zueinander stehen. Aber beide Ideen sind, radikal verstanden, im Bewußtsein; denn dieses ist immer der doppelte Entwurf des Wesens des Ansichseins und des Wesens des Wissens. Im Bewußtsein, sagt Hegel, ist eines »für es« und ist auch »außerhalb dieser Beziehung«, d. h. das Bewußtsein denkt die wissensmäßige Bezogenheit des Seienden und das davon unberührt bleibende Ansichsein des Seienden; Hegel faßt den Doppelentwurf des Seinsverständnisses, den Doppelentwurf von Idee des Ansich und von Idee des Wissens, zusammen in dem Satz: »An dem also, was das Bewußtsein innerhalb seiner für das Ansich oder das Wahre erklärt, haben wir den Maßstab, den es selbst aufstellt, sein Wissen daran zu messen«. Hegel sagt ausdrücklich »erklärt« und »aufstellt«; das Bewußtsein hat nicht ihm eingepflanzte ontologische Grundvorstellungen, die es als Ausstattung mitbringt und unablegbar beibehält; das Bewußtsein erklärt, was ihm das Wahre ist, d. h. es proklamiert, entwirft, was Wesen und Ansich ist, – und es »stellt auf« damit den Maßstab, woran es sein Wissen mißt, d. h. es stellt zugleich damit die Idee des Wissens auf. In diesem Doppelbezug von Ansich und Wissen, in der Spannung dieser ontologischen Fundamentalideen, gründet die Möglichkeit der Prüfung der Realität des Erkennens. Die Prüfung entspringt der Frage, wie Ansich und Wissen zueinanderstehen. Geprüft werden soll ja die Realität des Erkennens: ein Erkennen ist um so realer, wesenhafter je wesenhafter das in ihm Vernommene ist; und wenn das Ansich als das Wesen verstanden ist, ist offenbar jenes Erkennen das reale, daß das Ansich selbst vernimmt. Die Prüfung wird damit zur Frage nach der Entsprechung zwischen den ontologischen Grundgedanken des Ansich und des Wissens. Hegel charakterisiert die in Frage stehende Entsprechung als eine solche zwischen Gegenstand und Begriff. Was uns befremdet, ist zunächst die formal erscheinende Ausdrucksweise, die unbeholfene Abstraktheit, die Dürre der Formulierung. Aber das ist ein Schein, der bald verschwindet, sobald man wirklich den Versuch macht, in Hegels Gedankenspur zu gehen; Hegel macht keine Konzessionen an die allgemeine Schläfrigkeit des Denkens; er verlangt schärfste Konzentration. Die Entsprechung von Gegenstand und Begriff ist die Fragebahn, in welcher sich die ontologische Prüfung des Bewußtseins bewegt. Wie verhalten sich

die vom Bewußtsein entworfenen Grundgedanken zu einander? Hegel exponiert dieses Problem in einer merkwürdigen Verschlingung und Verschränkung. Zuerst setzt er an, daß wir unter dem Begriff das Wissen verstehen und unter dem Gegenstand das Wesen. Der Begriff ist dann gleichsam das Subjektive des Begreifens, des Einsehens, des Erkennens. Wir haben einen rechten Begriff von einer Sache, wir wissen, wie es damit sich verhält. Der Gegenstand aber ist das Objektive der Sache selbst und zwar, wie sie in sich und an sich ist; die Prüfung ist nun nicht ein Nachsehen, wie in einzelnen Fällen die Begriffe ihren Gegenständen entsprechen, sie ist vielmehr das fragende Bedenken des vorausgesetzten Verhältnisses von Subjektivität und Objektivität; fragwürdig ist jetzt die Entsprechung des Wissens überhaupt zum wesenhaften Ansichsein überhaupt. Wie kann überhaupt das Ansich oder das Wesen gewußt werden? Vereitelt nicht das Ansichsein die Wißbarkeit? Denn im Wissen wird doch das Ansichseiende zu einem Seienden-für-ein-Anderes d. h. für das Wissen? Im Wissen verwirklicht sich die vernünftige Einsicht. Wie steht nun die Vernünftigkeit, als subjektive, zum Ansichsein des Seienden? Stößt das Ansichsein nicht die Vernünftigkeit von sich ab – oder läßt sie nur als ein äußerliches, ihm fremd bleibendes Geschehen zu? Ist Vernunft nur im Wissen und nicht auch im Ansichsein? Wie ist die Entsprechung zwischen Wissen und ansichseiendem Wesen? Dies ist die erste Gestalt der Frage. Die zweite Gestalt gewinnt Hegel dadurch, daß er, wie es scheint, die Bezeichnungen vertauscht. Wir können auch das Wesen einer Sache ihren Begriff nennen. Und wir können dann unter Gegenstand gerade das Seiende verstehen, sofern es entgegensteht, objiciert einem Vernehmenden, Objectum ist und d. h. sofern es für ein Anderes ist. Der Gegenstand ist dann das Seiende im Wie der subjektiven Gegebenheit, es ist das Seiende, so wie es sich uns zeigt, wie es uns erscheint, der Gegenstand ist das Phänomen. Die Prüfung ist jetzt die Frage, wie der Gegenstand dem Begriffe entspricht, – d. h. wie das phänomenal Seiende als solches sich zu dem Wesen verhält? Wie das Phänomen zum Ding an sich, das als »Begriff« verstanden wird. Das sieht als eine künstliche Komplikation, ja als ein unverbindliches Spiel mit einer wechselnden Terminologie aus. Hegel sagt ja selbst, daß bei der Umstellung der Bezeichnungen »dasselbe« herauskomme. Gewiß ist es dasselbe, aber niemals in der öden Einerleiheit zweier verschiedenen Formeln, die das gleiche sagen. Hinter den »dürren Abstraktionen« Hegels steht das ganze Seinsproblem der abendländischen Metaphysik. Die erste Gestalt der Frage entspricht im Wesentlichen dem Ansatz des Seinsproblems in der Neuzeit, die zweite Gestalt dem antiken Ansatz. Die Neuzeit begreift den Begriff vornehmlich als etwas Subjektives; die Vernünftigkeit ist primär keine im Seienden waltende Macht, sie hat die Seinsart des Subjekts; die Vernünftigkeit findet sich in der Selbstgewißheit des sich wissenden Subjekts; und diesem wird es zum Problem, wie weit sein vernünftiges Wissen vom Seienden das Seiende an ihm selbst trifft, wie weit also der Begriff dem Gegenstande entspricht. Für die antike Auffassung des Seins ist dieses in sich selbst vernünft-

tig; der Begriff ist die OUSIA und als TO TI EN EINAI: er weist im Seienden selbst; ferner hat das Seiende die eigentümliche Weise dazusein im Aufgang, im Herauskommen in sein Aussehen, im Sichzeigen. Solches aufgehende Sichzeigen hat antik nicht den primären Sinn der Präsentation für ein erkennendes Subjekt. Das Erscheinen ist das Sichfügen in eine Gestalt, in ein Aussehen. Daß je ein Seiendes einem Erkenntnissubjekt erscheinen kann, für es zum Objekt werden kann, gründet in dem Aufgegangensein des Seienden. Die Prüfung auf dem Boden des antiken Ansatzes bedeutet die Messung des un-wesentlichen Erscheinenden am Wesen selbst. Hegel verknüpft nun nicht einfach äußerlich beide Grundstellungen der abendländischen Metaphysik, er denkt sie wirklich in eins. Und das ist das Schwierigste an dieser Stelle, die wir eben interpretieren. Begriff und Gegenstand, Füreinanderessein und Ansichselbstsein, Wesen und Erscheinung: alle diese Grundbegriffe verschränken sich; sie bilden zusammen das Arsenal der ontologischen Grundgedanken, das als Erbschaft für Hegel vorgegeben ist. Gegen diese überkommene Erbschaft richtet Hegel sein Problem auf. Das geschieht aber nicht dadurch, daß er die überlieferten Grundbegriffe des Seinsdenkens beiseitestellt. Er denkt sie um. Das Umdenken hat nicht den Charakter einer freischwebenden Konstruktion, es geschieht als die Prüfung der Realität des Erkennens. Diese Prüfung aber ist keine von außen herbeigebrachte Untersuchung; es ist eine Prüfung, welche das Bewußtsein in sich selbst vollzieht. Und das weist Hegel dadurch auf, daß er die eigenartige Natur des Bewußtseins zu Gesicht bringt. Bewußtsein ist also nicht, wie wir gewöhnlich den Terminus gebrauchen, der Erlebeniszusammenhang eines Erlebenden, es ist vielmehr der Entwurf der Seinsgedanken. Dieser ist nicht ein für allemal fertig und abgeschlossen. Zwar steht er zumeist still, ist bewegungslos; und es sieht dann so aus, als wären die apriorischen Begriffe eine ewige Ausstattung der menschlichen Vernunft. Aber dieser Schein von Beständigkeit verschwindet, wenn die inneren Spannungen im Gefüge der ontologischen Grundvorstellung manifest werden. Das Bewußtsein, angetrieben von der Ahnung des Absoluten, nimmt nicht mehr selbstverständlich die herrschende Seinsauslegung hin, es prüft sie – und in diesem Prüfen arbeitet sich die Philosophie aus dem erscheinenden Wissen heraus. Es ist für Hegel von entscheidender Wichtigkeit, daß es das Bewußtsein selber ist, das sich prüft, das in sich selbst sich zur Philosophie entwickelt. Der Philosoph ist also nicht die Instanz, die von außen das faktische Wissen beurteilt, irgendwie mißt an einem behaupteten Wissensideal; das natürliche Bewußtsein mißt sich selbst, es vergleicht und prüft; dem Philosophen bleibt nur das reine Zusehen, wie Hegel sagt. Für ihn und vor seinen Augen rollt die Geschichte der Selbstprüfung des Bewußtseins ab, dessen Selbstentwicklung zur Philosophie. Dem Philosophen scheint die bloße Passivität des Zusehens zu verbleiben. Seine erste Aufgabe ist es, gerade nicht den Prozeß zu stören, dessen Zeuge er ist, seine Anstrengung besteht in dem Zurückhalten eines antizipierten Wissens und in der Bescheidung, die ontologischen Wandlungen so zu sehen und aufzunehmen, wie das natürliche Be-

wußtsein sie mühsam vollzieht. Die Art, wie Hegel dem mit sich selbst und seiner Prüfung beschäftigten Bewußtsein den »Philosophen« gegenüberstellt, mag uns erstaunen. Woher kommt plötzlich dieser Zeuge? Wir müssen die Ausgangssituation vergegenwärtigen. Zu einer Prüfung gehören ein Prüfer, ein Prüfbares, ein Maßstab der Prüfung und die Vergleichung und ihr Ergebnis. Das zu Prüfende war angesetzt worden als das erscheinende Wissen, es soll auf seine Realität hin, auf seine Wesenhaftigkeit geprüft werden. Das Wesen des Wissens d. h. das wesentliche Wissen vom Wesentlich-Seienden kann offenbar der einzige Maßstab sein; aber dieser ist nicht verfügbar, weil die Philosophie nicht antizipiert werden kann. Die Prüfung des Erkennens mußte so einen anderen Sinn haben als den einer Vergleichung mit einem vorhandenen, verfügbaren Maß. Das zeigt Hegel, indem er die Natur des Bewußtseins als Seinsverständnis zu Gesicht bringt. Die Prüfung hat den Charakter einer Frage nach der Entsprechung von Begriff und Gegenstand in dem vorhin erläuterten Sinne. Das Bewußtsein ist nicht nur das Geprüfte, es ist auch das Prüfende selbst. Mit dieser Einsicht spaltet sich die theoretische Situation. Der Philosoph Hegel, der das Buch schreibt, und der Leser, der ihm nachfolgt, sie bilden zusammen ein »Wir«. Dieses »Wir« hat zum Gegenstand der Betrachtung die Selbstprüfung des natürlichen Bewußtseins, seine Läuterung zur Philosophie. Allerdings ist dieses »Wir« von Autor und Leser nicht irgendwo außerhalb des Bewußtseins und ihm äußerlich gegenüber; das Wir steht in ihm, es schaut dem Gang der Selbstprüfung zu. Das Wir als der Zeuge der Selbstprüfung des Bewußtseins ist eine ausdrückliche Form seiner Wachheit. Die Zeugenschaft des Wir von Autor und Leser wird nachher wichtig für die »wissenschaftliche Form« der Prüfung. Vorerst fragen wir nochmals, wie begreift Hegel die Selbstprüfung? Inwiefern ist es das Bewußtsein selber, das sich prüft? Die Antwort gibt er in einem Satz: »Denn das Bewußtsein ist einerseits Bewußtsein des Gegenstandes, andererseits Bewußtsein seiner selbst«. Ist damit die banale Tatsache gemeint, daß wir eben neben gegenständlichem Bewußtsein auch ein Selbstbewußtsein haben? Das ist doch offenbar eine ganz triviale psychologische Feststellung. Bewußtsein des Gegenstandes ist nicht die vielberedete Intentionalität des Bewußtseins, jene Struktur, daß alle unsere Akte, Wahrnehmungen, Erinnerungen, Wahrnehmungen von etwas, Erinnerungen an etwas usw. sind. Hegel interpretiert: das Bewußtsein des Gegenstandes ist Bewußtsein dessen, was das Wahre, Eigentliche, Wesenhafte ist; Selbstbewußtsein ist nicht allein das Wissen um sich, sondern das Wissen von dem, was man als das »Seiende«, das Wahre, das Eigentliche ansetzt. Wir sehen also, Hegel interpretiert die üblichen Ausdrücke Bewußtsein und Selbstbewußtsein entgegen dem sonstigen Wortverstand ontologisch. Und in diesem Sinne sind die beiden ersten Abschnitte der Phänomenologie des Geistes überschrieben: A. Bewußtsein, B. Selbstbewußtsein. Die Spannung von Bewußtsein und Selbstbewußtsein ist die von entworfenen Idee des Ansichseins und von entworfenen Idee des Wissens vom Ansichsein. Das Bewußtsein existiert als die Spannung. Hegel exponiert ganz allgemein zu-

nächst diese Spannung als den Gegensatz von Wissen und Ansichsein. Diese beiden Ideen scheinen sich nicht vertragen zu können. Soll etwas An-sichseiendes gewußt werden, so hört es doch offenbar auf »an sich« zu sein, es wird zu einem gewußten Ansich, zu einem Ansich für uns; dieser paradoxe Begriff zeigt den Streit, in welchen die ontologischen Grundvorstellungen von Sein und Wissen geraten. Der Streit zwischen diesen unverträglichen Gedanken »Ansichsein« und »Wissen« zwingt dazu, sowohl den Begriff des Wissens als auch den Begriff des Gegenstandes zu ändern; aber damit wird das zuvor angesetzte Maß, der Maßstab der Prüfung selber mit geändert. Zuerst war das Ansichsein der Maßstab; die Besinnung zeigt, daß gemessen daran das Wissen nie wahrhaft sein kann, sofern es ja nie den ansich bleibenden, sondern nur den für uns sich zeigenden Gegenstand zu betreffen vermag. Das Maß des Wissens muß ein anderes werden, die Idee des Ansichseins ist umzudenken; aber das hat im Gefolge, daß auch die Natur des Wissens umgedacht werden muß, und daß ein neuer Maßstab für die Prüfung gesucht werden muß. Diese Veränderungen in den Grundgedanken vom Sein nennt Hegel nun eine dialektische Bewegung. Die Dialektik ist das prüfende Gespräch der Seele mit sich selbst, die Selbstunterredung des Bewußtseins mit sich selbst über das Sein. In den Veränderungen der Ideen von Wesen, Ansich, Erscheinung, Wissen macht das Bewußtsein mit sich selbst Erfahrungen: was es bislang für das Seiende hielt, wird fragwürdig, das Gefüge seiner Grundvorstellungen kommt ins Wanken, es wird herausgeworfen aus seiner Sicherheit, es kommt in Bewegung. Diese Bewegung hat zunächst den Charakter des Ruckes, das Bewußtsein wird herausgerückt aus einer tragenden Seinsauslegung, es macht die Erfahrung, daß sein bisheriger Seinsbegriff nichtig und daß es einen neuen Seinsbegriff bilden muß; aber sofern ihm solche Bildung gelingt, steht es wieder still, bis es erneut die Prüfung des neuen Seinsbegriffs durchgemacht hat. Das natürliche Bewußtsein ringt sich auf einem langen Wege der Wandlungen und Verrückungen von seiner fraglosen Natürlichkeit los, ehe es in die verrückte Welt der Philosophie gelangt. Es muß eine Reihe von Gestalten durchlaufen, Stationen seines Leidensweges, ehe sich das Bewußtsein in sein wahres Wesen heimbringt und dann eigentlich weiß, was eigentlich ist. Die Vielfalt dieser einander ablösender Seinsentwürfe, die Geschichte derselben und damit der Wegverlauf zeigt sich nicht dem natürlichen Bewußtsein, es sei denn am Ende, wo es seines Weges sich erinnert. Das Bewußtsein bleibt nach jedem Ruck, den es tut, wieder stehen; es muß über diesen Stillstand immer wieder hinausgetrieben werden von der Ahnung des Absoluten. Für den Betrachter, für das Wir, wie Hegel den mitwissenden Zeugen dieser Geschichte des seinsdenkenden Bewußtseins nennt, ergibt sich daraus ein Zusammenhang, nicht bloß die Vielfalt von Stationen, sondern eine einheitliche Bewegung eines Weges. Darin setzt Hegel nun den spezifischen Wissenschaftscharakter der Phänomenologie des Geistes: sie sieht das Ganze der einzelnen Rucke als Bewegung und Werden; sie sieht den ganzen Weg, der zur Wis-

senschaft d. i. zur Philosophie führt, und dieser ganze Weg ist selbst schon die Wissenschaft, die Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtseins.

Die hohe Bedeutsamkeit der Einleitung zur Phänomenologie des Geistes sehen wir einmal in der Tendenz Hegels, nicht »wie aus der Pistole geschossen« mit der Prätention auf absolutes Wissen anzufangen, sondern von der Natürlichkeit des menschlichen Lebens, von der Naivität seiner alltäglichen Seinsvorstellungen auszugehen, dabei allerdings das gewöhnlich stillstehende Seinsverständnis aufzuschrecken durch die explosive Konfrontation der widersprechenden Seinsgedanken, die es bewohnen, durch den Konflikt von Wesen und Erscheinung einerseits und von Ansichsein und Fürunssein andererseits. Hegel ist vorbildlich auch noch für unsere Zeit durch die Radikalität seiner Fragen und die ungeheuere Energie ihrer Ausarbeitung. Hegels Philosophie ist die immer noch letzte durchgebildete Ontologie des Abendlandes. Hegel rekurriert von der aprioristisch ausgestatteten Vernunft auf die denkend-entwerfende Vernunft – aber verfaßt den Entwurf, der seine operative Voraussetzung ist, schließlich in das Gefüge einer Bewegung, die durch Entzweiung und Wiederherstellung kreisförmig geschlossen ist. Hier sehen wir seine Grenze – und auch die Grenze seiner Aktualität für unsere Zeit. Der Entwurf, der nicht mehr geschlossen werden kann in einem System, ist das Signum eines Menschentums geworden, das mehr als durch das Ansichsein der Natur und durch das Fürunssein geschichtlicher Traditionswelten beirrt und hochgerissen wird durch die ungeheuerliche Möglichkeit der Selbstproduktion des menschlichen Daseins.

REVOLUTION UND TERROR

(ZUM KAPITEL »DIE ABSOLUTE FREIHEIT UND DER SCHRECKEN«
AUS HEGELS PHÄNOMENOLOGIE DES GEISTES)

Danko Grlić

Zagreb

Hegel ist nur aus dem Ganzen zu verstehen. Mehr noch: er kann zu uns nur durch das völlige Verstehen der historischen Koordinaten, innerhalb derer er gelebt hat, sprechen, aus der Vergangenheit, auf die er aufbaut und durch die Ideale, die er als der Wirklichkeit des realen welthistorischen Prozesses angemessen bezeichnet. Deshalb ist jedes Detail seines Werkes auch gleichzeitig eine Erläuterung der Grundposition des ganzen Systemes. Dieses Detail natürlich nicht im empirischen Sinn gedacht, denn da sind Irrungen und Irrtümer unausbleiblich, sondern als Detail jener philosophischen gedanklichen Anstrengung, das als Resultat, wie ein Steinchen im Mosaik erst durch das ganze Werk verständlich wird, so wie sich auch die Geschlossenheit des Werkes ohne diese relevanten Teile verstreut und vernichtet. Im übrigen kann man nur nach jenem Abgeschlossenen sowohl den Weg und auch jedes Verhalten auf ihm bewerten: auch die Geschichte selbst und eine Unzahl ihrer Persönlichkeiten kann man nur deshalb analysieren und bewerten, in ihrer Gänze, da sie abgeschlossen ist. Alles, was sich nämlich in ihr ereignet hat, erhält seinen Sinn durch seinen letzten Sinn. So bestimmt die Abgeschlossenheit selbst, inwiefern ein Prozeß unvollständig, und dadurch wiederum unvollkommen ist. Um also die Möglichkeit einer Einsicht in das Ganze zu bekommen, muß Hegel den Prozeß beenden. Gleichzeitig aber weiß er, der größte Meister der Entwicklungsdynamik, die sich jeder Statik entgegenstellt, am besten, daß nichts ohne kontinuierte Bewegung, ohne dauernde Prozessualität, ohne konkreten Weg vollendet werden kann; das Ganze ist kontemplativ und statisch undenkbar. Der Sinn der Verwirklichung, bestimmt und ermöglicht das Schaffen. Der Staat aber als Verwirklichung der Idee der Sittlichkeit, der Staat als letztes Faktum und Wegziel ist die Negierung einer weiteren Prozessualität innerhalb des Prozesses selbst. Er stellt also einen Widerspruch zu Hegels Begriff der Entwicklungsphilosophie

dar, aber aus Hegels Sicht ermöglicht nur er die Bewertung und Sinngebung der Entwicklung. Das absolute Wissen von dieser Entwicklung ist schon deshalb ein Teufelskreis, da das Wissen von der Entwicklung nicht entwicklungsmäßig sein kann. Deshalb können wir Hegels Werk an jedem beliebigen Punkt anhalten: woher wir im Kreis auch weitergehen, wir werden den selben Weg zurücklegen.

*

Aus einem kleinen Abschnitt der Phänomenologie unter dem Titel »Die absolute Freiheit und der Schrecken« (Hegel, Werke in zwanzig Bänden, Bd. 3 S. 431), der auf den ersten Blick nur einen peripheren Aspekt zu Hegels Auffassung des historischen Verlaufs im Bezug zwischen Revolution und Terror analysiert, ist es dennoch möglich, die Gesamtheit der Bewegung zu ersehen, die Reichweite des Revolutionären und den weltlich-geschichtlichen Ort von Hegels Philosophieren. Wir werden uns aber auf nur einige von Hegels Thesen und Gedankenanalysen beschränken, die uns als wesentlich, gerade für dieses Kapitel erscheinen. Die letzten allgemeinen Konsequenzen werden wir nur andeuten: jeder kann sie für sich selbst ziehen. Die Literatur über Hegel ist ohnehin mit generellen Bewertungen belastet. Als ob im Detail nicht alles enthalten wäre. So ist das eigentlich bei allen großen und prinzipiellen systematischen Philosophen.

*

Obwohl Hegel seine Philosophie als Verdeutlichung einer für alle Zeit und im Wesen gleichen Philosophie begriff, sind dennoch in der Phänomenologie, also so zu sagen am Beginn seines Weges, gewisse historische Erfahrungen da, die einige Thesen modifizieren und neue Elemente in den allgemeinen Bau tragen. Nach der Erfahrung der Französischen Revolution trägt Hegel in seine Auffassung dieser Revolution, der er im ersten Konzept des Vortrages über »Die Philosophie der Geschichte« vielleicht die schönsten und begeistertsten Seiten, die er je geschrieben hat widmet, eine gewisse Skepsis, bereichert sie, oder belastet sie vielleicht auch philosophisch durch eine gegebene Erfahrung. In diesem Abschnitt, in dem die Revolution mit dem Begriff des Schreckens in Verbindung gebracht wird, bleibt Hegel zwar bei seiner Ansicht über ihre historische Notwendigkeit und ihre höhere historische Gerechtigkeit, die durch sie ausgeübt wird, da – wie er sagt – sich gegen die »alten Institutionen« ein Aufstand erheben muß. Zugleich aber mit der Begeisterung zeigt sich hier auch das Wissen um die Unlösbarkeit einiger ihrer Probleme, um die Unausbleiblichkeit ihres Unterganges als reiner Negativität, d. h. – und das bedeutet für Hegel das selbe – ihren Untergang als Tyrannei. Eigentlich beginnt schon 1795 Hegels Begeisterung zu sinken, die seinerzeit sogar mit dem Wunsch verbunden war, unmittelbar an der Revolution teilzunehmen, schon damals fügten sich die Bilder des individuellen Terrors in den Begriff der Revolution. Mit diesen Fragen beschäftigt sich auch die Phänomenologie am meisten im Abschnitt »Die absolute Freiheit und der

Schrecken«, wo Hegel die gemeine Negativität des Revolutionären mit »der Furie des Verschwindens«, mit »dem plattesten Tod, der keinen inneren Umfang und Erfüllung hat«, mit dem Tod »ohne mehr Bedeutung als das Durchhauen eines Kohlhauptes« vergleicht.

Warum ist die Revolution in ihrer negativen Bestimmung, d. h. einfach als Aufstand, der zur Befreiung vom Allgemeinen in der Vergangenheit strebt, notwendig Tyrannei? Ist hier tatsächlich die Erfahrung, der zufolge die Französische Revolution nicht ausschließlich zur Verwirklichung der Freiheit, sondern auch zu einer bestimmten Institutionalisierung eines neuen Despotismus Einzelner wurde, ausschlaggebend? Warum meint Hegel, daß der Prozeß der Befreiung des Einzelnen im Terror und so weit in der Zerstörung enden muß, als ihn Einzelne gegen den Staat führen und nicht der Staat selbst? Kann der Staat tatsächlich dem Einzelnen Emanzipation bieten, obwohl er – laut Hegel selbst – doch nicht die völlige Freiheit geben kann, die reine begriffliche Wahrheit?

Im Suchen nach Antworten auf diese Fragen ist vor allem die Problematik des Verhältnisses des kontinuierten und des diskontinuierlichen Geschichtsverlaufes enthalten. Zwar ist für Hegel nur der *Mensch im allgemeinen* ein freier Mensch und nicht der Einzelne in seiner Einzelheit, in seiner nationalen und sozialen Bestimmung, nicht Grieche dem Barbaren gegenüber, Katholik dem Nichtchristen gegenüber, Sklavenhalter gegenüber dem Sklaven, Feudaler dem Leibeigenen gegenüber; in allen diesen Bestimmungen kann der Einzelne nur scheinbar frei sein; nur durch die Aufhebung dieser Gegensätze wird die Freiheit zum Prinzip, denn die Freiheit ist keine Freiheit, ist sie kein universales Prinzip. Daher vertritt erst die Weltrevolution das Bestreben der Geschichte als wirklicher Realisierung der Idee der Freiheit. Gleichzeitig gründen alle möglichen Formen der Restauration darauf, daß sie aus der zeitgenössischen Geschichte alles ausklammern, was den Menschen als Menschen bestätigt, indem sie die universale Substanz ausschließen, indem sie das Gegenwärtige im Namen des Vergangenen verneinen, indem sie den Menschen in seine nationale, kastenmäßige, familiäre, adelige und so weiter Einzelheit rückversetzen, in jene Wurzeln des Geschichtlichen, in denen sich der Mensch vom Menschen differenziert, nicht durch seine Menschlichkeit, sondern durch andere, historisch unbeständige, aber für seine Menschlichkeit ephemeren Charakteristiken. Während also die Revolution die Verneinung des Vergangenen ist, ist die Restauration die Verneinung dessen, was sich jetzt als welthistorischer Moment erweist. Nun sind eigentlich sowohl die revolutionäre Verneinung der Vergangenheit als auch der restaurative Versuch einer Verneinung der Gegenwart identisch, wenn wir Hegel in seiner Behauptung der historischen Diskontinuität der Vergangenheit und der Gegenwart folgen.

Um die bürgerliche Gesellschaft als die realisierte Idee der Sittlichkeit d. h. um den bürgerlichen Staat, konzentrieren sich alle politischen Probleme, sowie die Rechts- und Geistesprobleme der Zeit.

Nun in ihm werden sie im Wesentlichen gelöst, und damit selbst sterben sie ab, werden deproblematisiert, vertagt, werden zum Dauern und bleiben festgefahren.

Aber die bürgerliche Gesellschaft, aus der bürgerlichen Revolution hervorgegangen, ist zugleich eine radikale Verneinung des Vergangenen. Während der Mensch im Recht eine Persönlichkeit ist, ist er in der Moralität Subjekt, oder innerhalb der Familie Familienmitglied, in der bürgerlichen Gesellschaft hat er Wert, weil er Mensch ist, nicht deshalb weil er Jude oder Katholik wäre. Daher findet in die bürgerliche Gesellschaft nicht jene historische Vergangenheit Eintritt, die bisher die Geschichte konstituiert hat; durch die Revolution entsteht also eine Diskontinuität, und es richtet sich ein Abstraktum des Unhistorischen des menschlichen Seins ein, was die politische Theorie der Weltrevolution und ihre negative Idee der Freiheit bestimmt. Erst in der Sphäre der Sittlichkeit kommt die positive Wendung dieser an sich negativen Idee zum Ausdruck, das heißt, sie verwirklicht sich erst dann, wenn durch die Revolution ihr eigener positiver Wert verwirklicht wird, wenn eigentlich aus dem Prozeß ein Zustand wird, und wenn der Mensch ein Mitglied des Staates wird. Die Verwirklichung der Revolution, die an sich nur negativ ist, bewirkt aber, auch für den Staat als neuen Staat, der alle alten Formen überwindet, eine notwendige Emanzipation der Gesellschaft von historischen Voraussetzungen der Vergangenheit.

Die Revolution ist also die Diskontinuität der Geschichte, denn ihre Entstehung schließt einen Gegensatz zu allen historisch früher bestehenden Gesellschaftsordnungen ein, sie bringt ein Ende der alten Welt und damit auch der Geschichte. Gerade deshalb ist die Freiheit der Revolution für Hegel an sich negativ, eine abstrakte Freiheit, und ihre Negativität kommt in der Furie des Verschwindens zum Ausdruck, mehr noch, sie neigt zur Selbstvernichtung. Zur gleichen Zeit meldet sich die Restauration, der Revolution zuvorkommend und sich scheinbar auf die Rettung der geschichtlichen, nationalen, familiären und so weiter Substanz des Menschen berufend. Deshalb verwandelt sich die Revolution in dieser ihr eigenen Negativität als Protest, Aufstand des Individuellen gegen das alte Allgemeine, gegen die alte Ordnung gleichzeitig nicht nur in einen Terror gegen die Vergangenheit, sondern – wie wir sehen werden – auch in einen möglichen Terror gegen die Gegenwart.

Das Problem der Diskontinuität der Geschichte bleibt eigentlich doch problematisch in Hegels Phänomenologie ungelöst, und diese Ungelöstheit wird reflektiert und konsequent in einer Reihe anderer Fragen fortgesetzt. Es scheint uns, daß dieses Problem im Wesentlichen deshalb ungelöst bleibt, zum ersten deshalb, weil vor allem nur vom Fokus des Vergangenen und des tatsächlich Gegenwärtigen ausgegangen wird, also von dem, was die Revolution angeblich verneint, und dem, was sie als erst verwirklicht angeblich bestätigt, und indem sie es bestätigt schon allein dadurch in einen postrevolutionären Zustand verwandelt. Gleichzeitig verneint ihn die Restauration im Namen der Vergangenheit, aber sie verneint hohl und leer, weil sie nicht mehr darin als in etwas Wirklichem lebt, da sie nämlich wir-

klich in jenem Vergangenen ist, so weint sie heute nicht wegen der grausamen schrecklichen Wirklichkeit, sondern vor allem nach der idyllischen Vergangenheit. Es scheint aber, daß Hegel eine andere Dimension dieser Restauration nicht berücksichtigt, ja eigentlich lebt auch die Revolution nicht im Medium dessen, was nicht ist, weil es *noch nicht* ist. Ihm zufolge ist sie nie die Verneinung dessen, was ist im Namen des Noch-nicht-Bestehenden, eine solche Gegenüberstellung der Faktizität der Gegenwart und des Gesehenen, das durch das Nicht-Gegenwärtige getragen wird, durch das noch Nicht-Gesehene. Man soll nie außer Sicht lassen, daß sich – nach Hegel – die Vernunft der Zeit in dem befindet, was ist. Die bürgerliche Gesellschaft ist deshalb der Mittelpunkt der gesamten Philosophie, und das nicht nur, wie oft angenommen wird, der Rechtsphilosophie, sondern auch der Phänomenologie, der Geschichtsphilosophie, sogar der Geschichte der Philosophie.¹

In diesem Kontext ist auch die Frage ausschlaggebend, ob die Revolution tatsächlich aus der Diskontinuität erwächst, aus der Verneinung des Vergangenen. Was ist denn vergangen, als historisch vergangen? Gründet es nicht im Crutialen der historischen Bewegung, die die Revolution zur Verwirklichung der eigenen Möglichkeiten führt, d. h. in eine Zeit, die erst danach, nach ihrer Bestimmung auch eine historische Zeit wird und nicht eine Zeit nur des Geschehens. Sind nicht z. B. die großen Bewegungen der Vergangenheit und die großen Persönlichkeiten, die sie mit sich gebracht haben, historisch gewesen, gerade deshalb, weil sie im wesentlichen Lenken und in der sogenannten vorrevolutionären Zeit außer und über den Grenzen einer Nation, eines Landes, Standes und einer Religion standen? Obwohl sie oft formal religiös und national sind, erhalten diese Bewegungen und Persönlichkeiten ihre echte historische Dimension erst nach den Tendenzen, die diese formale Erscheinungsweise überschreiten und in sich den Keim eines welthistorischen Prozesses tragen. Deshalb kann auch die Revolution in diesem Sinne, als scheinbar gewöhnliche Negativität und als Aufstand des Einzelnen nicht nur Verneinung der geschichtlichen Kontinuität sein, sondern innerhalb dieser Negation auch eine Verwirklichung der wahren humanen Vergangenheit der Menschheit. In ihrer Verneinung eigentlich des Unhistorischen, Unmenschlichen ist sie in diesem Akt der Verneinung zugleich auch wirklich geschichtlich und wirklich menschlich. Sie kann daher im Princip (wohl nicht immer in der realen praktischen Wirklichkeit), wenn sie tatsächlich von einer Idee getragen wird – die ihr Kontinuum hat: aus der Vergangenheit mithilfe oder auf dem Weg der Gegenwart zur Zukunft führen – nach diesem Begriff nicht Terror sein, sondern Terror ist notwendig *das Prinzip* der Restauration (mögen es auch noch so friedliebende und liberale Bewegungen führen, oder auch Einzelne), denn die Restauration ist nicht nur die Verneinung der Gegenwart, sondern auch die Belebung und Bestäti-

¹ Wie nämlich die Philosophie ihre Zeit in Gedanken erfaßt, so findet sie in der bürgerlichen Gesellschaft, beziehungsweise im bürgerlichen Staat die Wirklichkeit vor, in der die Idee nun wirklich besteht.

gung des Inhumanen in der Vergangenheit, dessen, dem zufolge der Mensch nicht Mensch ist, sich erst als Mensch fühlt dem anderen gegenüber als Angehöriger eines Stammes, einer Herde, einer privilegierten Kaste, einer höherstehenden Nation, einer Organisation, eines geweihten Standes usw.

Weshalb nun verwandelt sich die Revolution als Verneinung, nach Hegel, in Terror, dessen Konsequenzen Schrecken und ein Tod, der der platteste von allen ist? Der revolutionäre Zeitraum, als Zeitraum, der zur absoluten Freiheit strebt, verwandelt sich in Terror, in Diktatur gerade darum, weil jeder wünschen kann, Diktator zu werden, weil jeder sagen kann *l'état c'est moi* und allen seinen Einzelwillen aufdrängen kann. Das kann in dieser allgemeinen Negativität und in dieser absoluten jeder beliebige sein. Das Prinzip der Individualität, des Unabhängigen, getrennt vom Prinzip der Universalität ist das Prinzip des Terrors. Wie jeder die Möglichkeit zum Herrscher in sich trägt, zum König, und so wie jeder das Recht erhält, die absolute Freiheit seiner Natur ohne Rücksicht auf den anderen zu zeigen, so wird das Prinzip des Eigenwillens, also auch des Terrors zum bestimmenden und Grundprinzip. So macht also diese abstrakte Idee der Diktatur in ihrer Verwirklichung, zuletzt indem sie aus dem Individuellen kommt eigentlich mit allem Eigenwillen Schluß: durch Terror und Tod. Erst dann disponiert der Schrecken das Bewußtsein des Einzelnen, einen Staat anzuerkennen, wo er – zwar auf teilweise und begrenzte Weise, aber doch – die Sicherheit seiner Freiheit und erst so der Persönlichkeit ermöglichen kann, so daß sie wahr und wirklich, nicht aber abstrakt und absolut frei ist. Daher schreibt Hegel im bezeichneten Kapitel über das individuelle Bewußtsein: »Diese, welche die Furcht ihres absoluten Herrn, des Todes empfinden, lassen sich die Negation und die Unterschiede wieder gefallen, ordnen sich unter die Massen und kehren zu einem geteilten, beschränkten Werke, aber dadurch zu ihrer substantiellen Wirklichkeit zurück« (Hegel, Phänomenologie des Geistes, Werke in 20 Bänden, Bd. 3, S. 438).

Das »geteilte und beschränkte Werk«, das dennoch substantielle Wirklichkeit der Freiheit ist, ist der Staat, der die Negativität der Revolution verneinen wird, der Revolution, die sich darin zeigt, daß sie selbst nicht die Verwirklichung einer dauernden Lösung ist, sie ist nicht die Organisation der Sicherheit der Freiheit. Durch Revolution – sagt Hegel – »wird nichts organisatorisch Festes verwirklicht«. Dauernde Aufregung dauernder Unfrieden verunmöglichen eine politische Stabilisierung und den Aufbau eines angemessenen Rechtssystems als Garanten der Freiheit und zugleich als definitive Verwirklichung ihrer Idee. Deshalb kann sich die Entwicklung der Idee der Freiheit nur bis zu dem Stadium bewegen, in dem die Freiheit des Einzelnen und die der Gesellschaft harmonisieren, und damit weitere Entwicklung unmöglich machen, das heißt zu einem sinnlosen Sich-Drehen, das sowohl der einen als auch der anderen Seite dieser Kontroverse schadet, beziehungsweise ihrer harmonischen Gegenseitigkeit. Da also die Freiheit hier im Staat ihre höchste Verwirklichung erreicht, und da die Freiheit ein wesentliches Prinzip der Geschichte

ist, ist der Geschichtsverlauf seinem Inhalt nach auch durch ihre Entwicklung bestimmt – und so endet mit der Möglichkeit einer weiteren Entwicklung der Idee der Freiheit auch die Geschichte. So ist erst im Staat die Wahrheit des Selbstbewußtseins weder »Ich« noch »Wir«, sondern »Ich, was Wir und Wir, was Ich ist«. Das bedeutet zwar, nach Hegel, nicht die Nivellierung einzelner Interessen auf die Ebene des Allgemeinen, sondern eine höhere Synthese des Einzelnen im Allgemeinen, aber trotzdem ist die Grundlösung in jenem Allgemeinen gefunden, in einem verfassungsmäßig organisierten Staat als Krönung der geschichtlichen Entwicklung.

Der Staat in seiner Organisiertheit und beabsichtigten Verteidigung sowohl der Idee des Universalismus, als auch des Einzelnen, der nur so nicht im leeren Suchen nach der Freiheit bleibt, sondern sie verwirklicht, gehört – laut Hegel – in den postrevolutionären Zeitraum. Nur er kann den Einzelnen vor der Möglichkeit des revolutionären Terrors des Einzelnen an dem Einzelnen schützen. Er ist zugleich Verwirklichung der Revolution, aber auch Beendigung ihres Prinzips der Bewegung. Analog zu den Marxisten, die im Kommunismus die abgeschlossene und vollendete Gesellschaft sehen – nicht aber eine dauernde Bewegung, einen Prozeß, der nie abgeschlossen werden kann – nimmt Hegel an, daß erst in der Welt der Vernunft, die auf der weltgeschichtlichen Ebene des höchsten Momentes und Abgeschlossenheit, also der vernünftigsten Objektivität organisiert ist, es möglich ist, im erreichten Ziel eine weitere Prozessualität des Prozesses, der die Weltgeschichte zu ihrem Gipfel geführt hat, abzuschließen. Außer dieser vernünftig organisierten Wirklichkeit, außer der Institutionen, die durch ihre Vernunft die Freiheit garantieren, außerhalb der Rechtsordnung, der Gesetzmäßigkeit, außer dieser straff organisierten Stabilität, die Terror unmöglich macht, den Terror der Negativität, den Terror des eigenwilligen Einzelnen besteht die Möglichkeit der echten Freiheit nicht. Alles andere ist eine falsche, trügerische Freiheit, und die absolute Freiheit des Einzelnen verneint sich selbst sehr rasch. In der »Rechtsphilosophie« wird er deshalb darauf verweisen, wie gerade »der Haß des Gesetzes« jener Weiser ist, der »Schiboleth, an dem sich Fanatismus der Schwachsinn und die Heuchelei der guten Absichten offenbaren und unfehlbar zu erkennen geben« (Hegel: »Grundlinien der Philosophie des Rechts«; Ausg. Lasson 9, S. 199). Der Staat als immanentes Ziel des abstrakten Rechts, der Familie und Gesellschaft gründet nicht auf dem Naturgesetz oder dem Gesetz der Annehmlichkeit, dem Gesetz des Stärksten, dem Gesetz der Gefühle, nicht einmal auf dem Gesetz der Moral (denn der moralische Wille ist immer ein besonderer Wille), sondern auf dem Gesetz der Vernunft, und gerade dieses vernunftmäßige Eigenziel erteilt ihm die Dignität höchster Objektivität und Dauer. Alle individuellen Neigungen nämlich, alle Meinungen in ihrer Nicht-Allgemeinheit in ihrem einzelnen, eigenen Wunsch nach Freiheit können nicht universal vernünftig sein, und deshalb auch nicht anerkannt von einem Staat, der nicht auf guten oder schlechten Absichten Einzelner, die sich leicht in Terror verwandeln, aufgebaut ist, sondern auf der Wirklichkeit des organisierten Lebens nach dem

höchst möglichen Prinzip: dem Prinzip der Vernunft. Daher ist erst der Staat als verwirklichte Vernunft eine positive Freiheit, und über ihr und neben ihr ist keine andere konkrete Freiheit denkbar. Der Staat kann zwar – er muß vielmehr – vollendet werden, seine Institutionen verbessert, die Funktionen der Macht und Wirtschaft reformiert, aber sein Prinzip kann nicht von Grund aus umkonstruiert werden, er kann im Prinzip nicht zerstört werden. Es ist weiter also, wenn auf dem Wege der Revolution der revolutionäre Prozeß abgeschlossen ist, nur noch die Evolution möglich.

Erst im Staat wird also der Bürger zu einem solchen Einzelbewußtsein, das zu seinem Allgemeinen erhoben ist. Der Mensch ist nur in dem Maße frei, als er die Freiheit des Menschen in der organisierten Gemeinschaft, im Staat wünscht. Daher kann der Staat nicht – wie Rousseau das annahm – ein Vertrag sein, denn damit wird noch nicht auf die vernünftige Objektivität des Staates verwiesen, sondern es wird nur an eine je günstigere Modifikation des Einzelwillens zum Allgemeinwillen gedacht, und so verliert man eigentlich den Allgemeinwillen, der in seiner Eigenheit besteht, aus den Augen; er besteht in all seiner Eigenheit, d. h. im Vernunftmäßigen, unabhängig von jedem subjektiven Vertrag und jeder Abmachung.

Welche sind aber die wesentlichen Grundelemente zum Verstehen dieses Voranstellens des Allgemeinen, in dem erst das Einzelne zur wahren Realisierung gelangt. Die Grundimpulse von Hegels Konstruktion der Verwirklichung des Vernunftmäßigen in der höchsten Form der menschlichen Gemeinschaft, im Staat, wurzeln vor allem in jenem Begreifen des Menschen, der auf das jetzt gerichtet ist, auf das *hic Rhodus hic salta*, auf das real Vernunftmäßige als das Prä-sente, gegenwärtige Vernunftmäßige.

Schon in Aristoteles' Definition des Menschen wird der freie Mensch als der bezeichnet, »der um seiner selbst willen ist, nicht um des anderen willen«. In diesem Sinn schreibt Hegel in seiner Geschichtsphilosophie auch: daß ich mich »abhängig zu etwas verhalte, was ich nicht bin, d. h. daß ich frei bin, nur wenn ich bei mir bin«. Aber wann bin ich bei mir? Dann, wenn ich in der Wirklichkeit bin, in jenem Gegenwärtigen die Möglichkeit aufgebaut habe, das zu sein. Die Organisation der real anwesenden Wirklichkeit ist der einzige Garant jenes »Bei-sich-sein«. Der Mensch ist nicht bei sich in seiner Spontaneität, die zur Unorganisiertheit führt, und deshalb auch zur Zerstörung des jetzt für ein anderes. Dieses *Jetzt* ist das entscheidende Kriterium, und es ist die bürgerliche Gesellschaft in der Organisation des bürgerlichen Staates, der nicht mehr in Frage gestellt werden kann, da sonst alles in Frage gestellt würde, die Vernunft selbst, und durch sie auch der einzelne Mensch. Zerstörung im Sinne der Revolution ist immer Zerstörung jenes jetzt für das, was noch nicht jetzt ist. Hegel geht es aber um die gegenwärtige Zeit, da er ein Philosoph der bürgerlichen Welt und des Staates ist, und die Philosophie bedeutet immer ihr Zeit (also die gegenwärtige) in Gedanken erfaßt. Deshalb sind für ihn »allgemein aufgeworfene Ideen« reines Tappen, wie auch alle Projektionen, die aus ihrer Zeit (und das heißt auch über ihre Zeit hinaus) gehen wollen.

Der Mensch ist analog dazu Mensch nach seiner Verwirklichung, seinem Schaffen, nach seiner erreichten Realisierung, nach dem, was er in seiner höchsten Reichweite erreicht hat, also in jenem jetzt als Mitglied des organisierten Staates. Aus einem solchen Begreifen des Menschen, der eigentlich im Staat auch seine eigen intime Geschichte abgeschlossen hat, weil er im Prinzip sein immanentes Ziel realisiert hat, die Verwirklichung der Freiheit, stammt auch die These von der postrevolutionären Zeit und der Verneinung der Möglichkeit weiterer revolutionärer Veränderungen. In dieser These, daß dieses jetzt als höchste Vernunft zum Prinzip und Kriterium des Vernunftmäßigen wird, auch für jeden Einzelnen, so daß der Beweis seiner Unvernunft sein Widerstand gegen diese realisierte Vernunft ist, ist die wesentliche Beschränkung von Hegels Zeitstruktur ersichtlich, die ihr Ziel in etwas Erreichtem, etwas Verwirklichtem hat, die die höchsten Möglichkeiten des Menschen in der definitiven Erfüllung seiner gesellschaftlichen Funktion, im Wissen um das, was er ist und was er bleiben will, findet. Eine große Anzahl von Marxisten gründet auf diesem hegelschen Menschenbegriff ihre Vorstellung sowohl des ausgebildeten Kommunismus als auch alles anderen Wissens vom Menschen als höchst bewußtem Mitglied dieser höchsten und am vernünftigsten organisierten Gemeinschaft. Sicher muß der Mensch wissen, was er ist, um zu wissen, welche Organisation der menschlichen Gemeinschaft ihm am angemessensten ist. Entgegen aber diesen Denkern, die diese These in konkreten staatenbildenden Beamtenbedingungen natürlich oft vulgarisiert haben bis zum Absurd behauptet ein Marxist, daß des Menschliche des Menschen nicht im Wissen von dem liegt, was er ist, sondern in dem, was er noch nicht ist. »Was ist der Mensch«, fragt sich Ernst Bloch. »Dasjenige, was zwar noch nicht weiß, was es ist, doch wissen kann, was es, als sich entfremdet, sicher nicht ist und deshalb so falsch nicht bleiben will, wenigstens nicht soll«. (E. Bloch, Philosophische Aufsätze, S. 18, Suhrkamp 1969). Was macht also den Menschen zum Menschen? Das Bewußtsein von dem, von der Unvollkommenheit, vom Nichtbestehen dessen, wonach er Mensch ist (oder er sein sollte), dieses noch nicht-menschliche ist gerade das Menschlichste in ihm. Dieses »er sollte es nicht sein« . . . falsch, ist kein moralischer Imperativ, denn ein moralischer Imperativ setzt vor allem eine sichere, positiv bestehende, sogar petrifizierte Norm voraus, es ist eigentlich unmöglich, ohne ein absoluter, beziehungsweise kategorischer Imperativ zu sein, wenigstens ein fixiertes, regulatives Prinzip oder Ideal, das nicht nur Negativität, also die dauernde Beseitigung des Nicht-Menschlichen ist, sondern eine Fixierung des positiv bestätigten Menschlichen. Wenn wir – wie Hegel – das Wissen über das höchst mögliche Maß der Realisierung der menschlichen Freiheit festgestellt haben innerhalb jenes Gegenwärtigen, Wirklichen und es in den Rahmen des bürgerlichen Staates lozieren, wenn wir durch eine Definition das Ziel des menschlichen Seins bestimmt haben, und zeitlich definitiv auf die sichere Möglichkeit der Realisierung dieses Ziels hingewiesen haben, so ist jedes weitere Philosophieren über den Menschen oder die Frage nach ihm überhaupt sinnlos. Jede weitere Forschung ist dann nämlich Routine,

sie ist abgeschlossen, bevor sie noch begonnen hat, denn jeder Kenner des Schemas weiß im voraus das, was immer gleich aus dieser sogenannten neuerlichen Forschung hervorgeht. Kein Abgrund, besteht mehr, es ist nur eine Sache der Zeit und der Manier, alles definitiv zu definieren. Dem entgegen sagt Bloch: »Der Marxismus hat die Abgründe am wenigsten zu fürchten...« (Ibid., S. 52).

Sich nicht vor dem Abgrund fürchten bedeutet in jene personalen Möglichkeiten des Menschen eindringen, die den revolutionären Sinn des Aufstandes nicht nur im Vorziehen einer allgemeinen Stabilität, die – angeblich – das Streben nach Terror verhindert, sehen. Wenn wir heute nicht nur über Hegel, sondern auch über *unsere Zeit* sprechen, dann müssen wir entgegen Hegel behaupten, daß der Terror als allgemeines Prinzip in der gegenwärtigen Welt gerade in jenem organisierten Allgemeinen, das sich selbst oft das Attribut der verwirklichten Revolution gab, realisiert wird und realisiert wurde. Der Terror droht also nicht, wie das Hegel erschien, von seiten des aufgerührten Bewußtseins des Einzelnen, von seiner Negativität dem Allgemeinen und dem Gesetz gegenüber, von seinem Eigenwillen, sondern vielmehr von seiten des Gesetzgebers selbst, von der Macht des Staates, selbst dann, oder vielmehr meist dann, wenn er im welt-historischen Prozeß die Rolle des fortschrittlichsten Staatssystems, der höheren historischen Gerechtigkeit, des Trägers, des Garanten und Schützers der Errungenschaften der Revolution und der historischen Vernunft auf sich genommen hat. Die Nivellierung des Allgemeinen als Terror an dem Einzelnen, diese organisierte Degradierung der Persönlichkeit erstickt ein wesentliches Element des Revolutionären im Keim selbst: den unaufhaltsamen Prozeß der immer neuen Zerstörung des Veralteten, geschaffen und bestimmt vor allem als Werk der authentischen freien Persönlichkeit.

Es entwickelt sich heute eine staatenbildende Mentalität, der zufolge jeder Einzelne, ist er nicht in die Staatsinteressen, in das Allgemeinwohl eingeschaltet, und achtet er die Gesetzesmaßnahmen eines Zustandes und einer gesellschaftlichen Stabilität, die daraus hervorgeht, nicht genügend, schon allein dadurch wertlos und unnütz ist, ein Anarchist, ein kranker Individualist, ein Zerstörer, ein verdächtiger und abwegiger Typus, ein Desparado, ein Lumpenprolet, dekadent, ein Hooligan, ein Hippie ist. Und so werden alle, die an dem Bestehenden zweifeln einem zweifelsfreien Staat der verwirklichten Vernunft der Epoche verdächtig.

Was wäre überhaupt der Wert des Staates an sich, diese Mystifikation der Staatsmacht und des guten Staates, seiner Güte und seines Edelmut, der tatsächlich vor der banalen Tatsache schwindet, daß der Staat niemandem etwas geben kann, was er vorher nicht auch genommen habe. Droht nicht im übrigen die permanente Gefahr, daß die sogenannte objektive Vernunft des Staates immer nur der subjektive Geist der Elite, der Schichte, des Standes, der herrscht ist. Und wie soll eine besondere Objektivität dieser objektiven Vernunft ohne diese Subjekte, die den Staat in seiner Staatlichkeit erst realisieren, etabliert werden? Wie ist ein Staat ohne Staatsbeamte, ohne Unter-

tane und Verwalter, ohne Staatsglauben und Gläubige. Speichelleker, ohne Staats-Ideologen und -Philosophen, Polizei und Polizeiseelen möglich?

Das Ideal des Staatlichen im Staat ist die vollkommene Organisation, und die vollkommene Organisation, so vollkommen, daß sie alle, was ihr als zufällig und für die Idee als unwesentlich im Wege steht verbrennt, ist das KZ. Von Hitler bis zu Stalin und den zeitgenössischen Mördern ist die Organisiertheit der Organisation immer vollkommener, ging Hand in Hand mit immer vollkommener Gewalt, Terror und Verbrechen. Und obwohl der alte und große Dialektiker in seiner Illusion vom Herrschen der Vernunft nicht alle monstruösen Konsequenzen eines solchen Voranstellens des vernünftigsten Staates voraussehen konnte (des Staates, der sich in dieser, ihm eigenen absoluten Vernunftmäßigkeit immer an der Grenze der Verwandlung zum Absoluten, festorganisierten Unvernünftigen bewegt), und obwohl Hegel ein entschiedener Gegner der völligen Nivellierung des Einzelnen unter ein abstraktes Allgemeines war, wäre es naiv und lächerlich, ihn dessen, was im Namen der Vernunft und des Staates getan wurde, zu beschuldigen, so finden wir dennoch einige Elemente einer solchen Meinung, die die allgemeine Vernunft der Einzelpersonlichkeit voranstellt gerade in dem zitierten Abschnitt der Phänomenologie und in anderen seiner Werke.

Wenn wir aber den Menschen am schwärzesten und am misanthropischsten betrachten, wie auch seine üblen Mächte, so ist die Frage, ist nicht der Einzelterror (wenigstens im Verhältnis zur Möglichkeit und Breite der tatsächlichen Anwendung) gutmütiger als der allgemeine, organisierte Terror, der so deutlich in der zeitgenössischen Welt ist. Wenn übrigens der Mensch seine eigene Würde und seine Begeisterung nicht dem Staat überläßt, der Organisation, wenn er autonom urteilt und denkt, und wenn er die Verantwortung für seine Taten auf sich nimmt, ist er dann nicht verantwortungsvoller, und verringert sich damit nicht die Möglichkeit des Terrors und des Unmenschlichen überhaupt zum Minimum. Dann nämlich unterschiebt der Einzelne nicht den Staat und rächt sich nicht an ihm, der ihn unterdrückt und zermahlt, dann betrügt er einen Zwang und eine Organisiertheit nicht, damit seine Selbstständigkeit durchdringt, dann würde er selbst erhalten, sich an sich selbst rächen, dann würde er seine Eigenheit betrügen.

Weiß nun der Mensch – wie Bloch sagt – noch nicht, was er ist, wenn der Mensch nur in dieser Menschlichkeit strebt, vorwärtsgeht zum humanen Abgrund und zu den Möglichkeiten seines Eigenwesens, das sich eröffnet, wenn der Druck auf die unterdrückte menschliche Energie aufhört, wenn der Mensch nur das weiß, was nicht ist, und wenn er sich von jenem Un-Menschlichen, Tierischen, Entfremdeten, also auch dem Despotischen befreit, dann ist der Mensch auch nicht als Einzelter der, der durch persönliche Aktion den Terror an anderen Einzelnen durchführt. Keinesfalls darf durch rosaroten Phrasenoptimismus die Möglichkeit der unmenschlichen Mani-

festation des Einzelmenschen in seiner Einzelheit verdeckt werden, aber dabei darf auch nicht vergessen werden, daß diese Manifestationen oft nicht nur erst ermöglicht, sondern sogar hervorgerufen werden, durch die Art, wie das Allgemeine organisiert ist, die Gesellschaft, der Staat. Weder haben persönliche Charakteristiken, einige Anlagen, Neigungen und Ansichten, noch das psychologische Profil, oder eine Eigentümlichkeit, Eigenheit, Besonderheit aus Stalin Stalin gemacht, sondern die Struktur einer solchen Gesellschaft, aus der er hervorging und hervorgehen konnte. Heute ermöglicht das Gesetz den Terroristen häufiger als etliche Einzelübel der menschlichen Natur. Besonders dann, wenn das Gesetz eine strenge Etablierung des bestehenden Zustandes ist (und das ist es per definitionem immer), und wenn der Einzelne auf eine dauernde Vermenschlichung seines Eigenwesens verwiesen ist. Deshalb sind nicht einmal einzelne Gesetzesmaßnahmen zur Entwicklung der Persönlichkeit immer solche Gesetzlosigkeiten, wie sie die leere Negativität, die Furie des Verschwindens sind.

Man kann sagen: der Terror als organisierter Terror ist die Deformation des Staates, das ist nicht objektive Vernunft, das ist Mißbrauch des Gesetzes und deshalb objektive Unvernunft. Sicher. Gerade deshalb entspricht das, was Hegel Staat nennt kaum einem bisher bekannten Staat, so kann Hegel auch nicht mit empirischen Argumenten der konkreten politischen Wirklichkeit angefochten werden, nicht durch den Greuel, den wir erlebten und erleben. Das wäre nur ein Herunterziehen der grandiosen idealen Konstruktionen von Hegel auf ärmliche Bildungen einer ärmlichen Vernunft der zeitgenössischen Staaten, sogar ein augenscheinliches Falsifikat. Und dennoch, ist nicht schon im Keim, in der Organisiertheit des Organisierten, in der Staatlichkeit des Staates, in der Unüberschreitbarkeit und Unanfechtbarkeit des Gesetzmäßigen im Gesetz (sei es auch optimal gut), die vielleicht sogar gutgemeinte Falschheit, die Furie des Verschwindens, jener platteste Tod, den Hegel im Aufstand der Einzelnen sieht, ermöglicht? Ist nicht in der vollkommenen Organisation der Staatlichkeit gerade damit sie vollkommen sei, und um ja besser zu funktionieren, im Prinzip die Möglichkeit jener Nichtberücksichtigung von Unterschieden im Namen derer Terror ausgeübt wird, offen. Wurzelt hier nicht die Möglichkeit, daß das menschliche Haupt im Prinzip dem Kohlhaupt gleichgesetzt wird, und so kann es immer (aber das muß nicht sein, wenn die Staatsmänner gutmeinend sind) mühelos durchhauen werden. Hat sich nicht der Schrecken vor dem allgemeinen Terror mehr als der Schrecken von dem Einzelterror in unserer Zeit imperativisch in einen Protest gegen die Organisiertheit verwandelt, in einen spontanen Aufstand für die Rehabilitierung des Menschen und seiner Macht, nicht in irgendwelche allgemeine Programme und Staatsformen, in eine Revolte des Menschen, der als Negation des Bestehenden sicher weiß, was er nicht ist, obwohl er nicht weiß, was er ist? Und ist nicht diese Offenheit des Unwissens das einzig wahre Wissen in unserer Zeit?

Hegel ist nur aus dem Ganzen zu verstehen. In einem Punkt seines Denkens haben wir versucht, dennoch nur einen möglichen Weg aus diesem Kreis anzudeuten. Das ist keine breite Straße, für eine angenehme Fahrt bezeichnet, mit allen Vorsichtszeichen, das ist ein kaum sichtbarer, steiler Bergweg. Dieser Versuch setzt außerdem voraus, daß der Denker nicht in fremden Spuren tappt, daß er sich auf den Weg ins Unbekannte macht und ihn selbstständig geht.

DIE BESEITIGUNG DER GESCHICHTE DURCH »BILDUNG« UND »ERINNERUNG«

Dieter Jähnig

Tübingen

An den Hegelschen Begriffen »Bildung« und »Erinnerung« wird faßbar, wie bei Hegel das Verhältnis beschaffen ist, das zwischen den zwei Aspekten von Geschichte besteht: Erkenntnis der Vergangenheit und Handeln in der Gegenwart, Geschichte als Überlieferung und Geschichte als Veränderung.

Der Weg, der hier zur Behandlung dieses Themas gegangen werden soll, ergibt sich daraus, daß Hegel seine eigene geschichtliche Intention in einer grundlegenden Weise expliziert hat in der »Vorrede« und in der »Einleitung« zur »Phänomenologie des Geistes«. Beide Textstücke akzentuieren jeweils ein anderes Hauptmotiv von Hegels geschichtlichem Denken. In ihrer Verschiedenheit verweisen sie auf das einheitliche Grundmotiv von Hegels Interesse an der Geschichte.

Der im Titel bezeichnete fragwürdige Grundzug in Hegels Begriff der Geschichte wird nur zu erkennen sein, wenn man sieht, wie er mit Hegels vorbildlichen Einsichten in das Wesen der Geschichte unmittelbar verknüpft ist. Von diesem Positiven soll darum jedesmal ausgegangen werden.

1.

Die beiden Stücke, die Vorrede und die Einleitung, verhalten sich äußerlich gesehen so zueinander, daß die an zweiter Stelle abgedruckte Einleitung den von Hegel zuerst konzipierten Titel »Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtseins« erläutert, die an erster Stelle abgedruckte Vorrede den von Hegel später und endgültig gewählten Titel »Phänomenologie des Geistes«.

Um die Motive dieser beiden Ouvertüren zu Hegels erstem Hauptwerk zu erkennen, muß man auf die jeweiligen *Ansätze* achten. Bei den Stücken ist ein polemisches Generalmotiv gemeinsam. Die Einleitung beginnt damit, daß Hegel für seinen Fall zurückweist, was von einer Einleitung erwartet wird; die Vorrede, daß er für seinen Fall zurückweist, was von einer Vorrede erwartet wird.

Was Hegel in der *Einleitung* für seinen Fall zurückweist, ist die Meinung, man habe, bevor man mit der Betätigung des Erkennens beginnt, eine Theorie des Erkennens zu entwickeln, man habe, bevor man sich dem zu Erkennenden, der Sache, zuwendet, das Erkennen selbst zu untersuchen, man müsse, bevor man an die Sache selbst (das Erkenntnis-Objekt) geht, genau Bescheid wissen über den menschlichen Anteil an dem Erkenntnis-Prozeß (über uns, die Erkenntnis-Subjekte).

Was Hegel hier zunächst kritisiert, das ist die falsche Vormeinung, die dieser Ansicht zugrundeliegt: die Meinung, das Erkennen sei ein bloßes »Werkzeug« oder ein bloßes »Medium«, das man von der Sache selbst abziehen, absondern und zu diesem Zweck selber zu einem Erkenntnisthema machen könnte.

Was Hegel mit dieser Kritik trifft, das ist die im Beginn des neuzeitlichen Wissensprinzips bei Descartes bereits angelegte und (parallel zu dem schon zu Hegels Zeit beginnenden »neukantianischen« Mißverständnis der »kritischen Philosophie« Kants) am Anfang des 19. Jahrhunderts in ihre heutige Dominanz eintretende *Uerselbständigung der Methode*, das Interesse und die Faszination an der *Methodologie*.

Im § 10 der Enzyklopädie vergleicht Hegel diese Vorstellung vom Erkennen mit dem Versuch, »schwimmen lernen zu wollen, ohne sich ins Wasser zu begeben«. Und in der *Einleitung* in die *Phänomenologie* fragt er, ob diese »Furcht vor dem Irrtum« nicht viel eher eine »Furcht vor der Wahrheit« sei (64 f.).

Hegels eigene Position besteht nun keineswegs darin, daß er sich einer privilegierten Besitz der Wahrheit oder eine Art von Geheimschlüssel zu ihrer Erlangung anmaßt (diese Anmaßung bekämpft er ja ebenfalls, und zwar in dem anderen der beiden Stücke, in der *Vorrede*). Er macht sich vielmehr die Intention der *Methodologie*, nämlich den Anspruch auf einen allgemeinverbindlichen Prüfstein oder Maßstab, der die Wahrheit des Wissens sichert, ausdrücklich zueigen und behauptet nur, daß diese legitime Intention auf eine andere als die methodologische Weise ausgeführt werden muß. Diese Ausführung, die Erfüllung dessen, was die *Methodologie* intendiert, das leistet nach dieser *Einleitung* das *geschichtliche Denken*.

Der Unterschied, der entscheidende Unterschied ist dabei freilich nicht etwa von der Art, daß lediglich ein Sicherungsprinzip gegen ein anderes ausgetauscht würde, sondern von der Art, daß die formale Gewißheits-Sicherung und der inhaltliche Erkenntnis-Vollzug nicht mehr getrennt werden können. Die Einsicht in die Wahrheit der Sache und das Bewußtsein der Richtigkeit dieser Einsicht bestehen in dem gleichen Akt (genauer: in der gleichen Folge von Akten).

Hegel macht das klar, indem er der methodologischen Konzeption von Wissen ein Mißverständnis ihrer eigenen Intention nachweist. Der legitime Grund der Intention ist der (nach Hegel) legitime Grund der Aufklärung, nämlich nichts als wahr gelten zu lassen, was durch den Erkennenden nicht selbst als wahr geprüft werden kann. Das heißt: die Wissenschaft (die neuzeitlich-moderne Wissenschaft) hat

ihren Grund in dem moralisch-praktischen Prinzip der Autonomie. Ihr Gegenteil wäre Heteronomie, eine Wissenschaft, die sich statt auf sich selbst auf Autoritäten gründen würde.

Das Prinzip der Autonomie übernimmt Hegel. Die falsche Auslegung sieht er darin, daß die Aufklärung Autorität mit Tradition verwechselt und Autonomie mit Emanzipation von der Tradition. Das Selbst-Mißverständnis der Aufklärung ist die Meinung, Wissenschaft sein das alternative Gegenteil, von Geschichte.

Diese sich selbst verkennende Konzeption von Wissenschaft versteht Hegel als schlechten Skeptizismus, dem er seine Konzeption von Wissenschaft als den »sich vollbringenden Skeptizismus« gegenüberstellt (67). Dem schlechten Skeptizismus macht er zum Vorwurf, daß er die Überlieferung, die in Gestalt der »Bildung« einer Zeit präsent gemachte Vergangenheit, durch »den bloßen Vorsatz«, »alles selbst zu prüfen«, oder noch besser »alles selbst zu produzieren«, »als unmittelbar abgetan und geschehen vorstellt« (67). Damit wird die legitime Intention nicht nur verfehlt, sie wird, schlimmer noch, pervertiert. Hegel erklärt: »Der eigenen Überzeugung folgen ist allerdings mehr als sich der Autorität ergeben; aber durch die Verkehrung des Dafürhaltens aus Autorität in Dafürhalten aus eigener Überzeugung ist nicht notwendig der Inhalt desselben geändert und an die Stelle des Irrtums Wahrheit getreten. Auf die Autorität anderer oder aus eigener Überzeugung im Systeme des Meinens und Vorurteils zu stecken, unterscheidet sich voneinander allein durch die Eitelkeit, welche der letztern Weise beiwohnt.« (68)

Die letztere Weise, die Eitelkeit des »trockenen Ich« (70) (die Perversion des Autonomie-Prinzips) ist noch schlimmer als eine ausdrückliche Autoritätshörigkeit, weil sie von der Überlieferung erst recht, nämlich blindlings, beherrscht wird. Das Merkmal dieses schlechten Skeptizismus ist die Selbstzufriedenheit im bloß formalen, im bloß gespielten Zweifel; während der im Eingehen auf die Geschichte, im Durchdenken der Bildung sich vollbringende Skeptizismus der »Weg der Verzweiflung« ist, denn auf diesem Wege ändern sich nicht nur einzelne Wahrheiten, sondern der ganze Begriff dessen, was Inhalt von Wissen überhaupt ist, kehrt sich um (67).

Diese Umkehrung des Wissensinhaltes in der Zuwendung zur Geschichte macht Hegels Konzeption von Wissen aus. Deren eigenes Gewißheits-Kriterium, ausgesprochen in dem Satz: »Das Bewußtsein gibt seinen Maßstab an ihm selbst« (71), expliziert Hegel auf den letzten vier Seiten der Einleitung. Hier soll nur der Charakter jener Umkehrung an einem geschichtlichen Beispiel illustriert werden.

Am Übergang von zweiten zum dritten Buch der »Logik« (also zu dem letzten, das dem »Begriff« gewidmet ist) beschäftigt sich Hegel ausführlich mit *Spinoza* als dem Denker der »Substanz« und *Kant* als dem Denker des »Ichs« oder des »Begriffs« (Wissenschaft der Logik, II, 164–167, 213–234). Un er erklärt, daß Spinozas Denken keineswegs falsch gewesen sei; er habe sich nur in der Meinung

über die absolute Gültigkeit seines Systems geirrt. Was Kant (im Gedanken der »transzendentalen Apperzeption«) gefunden habe, sei gerade die *Wahrheit* des Substanzialitätsgedankens: Der Schritt zum Begriff »ist die *Enthüllung* der Substanz, und diese ist die *Genesis des Begriffs*« (218).

Diesen *Zusammenhang*, daß das Wahre der einen Zeit durch die Folgezeit erst herauskommt, diese *Entwicklung* zu erkennen, darin sieht Hegel seinen Fortschritt auch noch gegenüber Kant. In diesem Rückgang auf die Herkunft erst wird der »Begriff des Begriffs« gewonnen. An die Stelle eines fixierbaren und objektivierbaren Inhaltes tritt die ganze *Bewegung* des Wissens.

Mit dieser Veränderung des Wissens-Inhaltes verändert sich auch das Kriterium für die Gewißheit des Wissens. Es besteht (wie dies Hegel in der Einleitung in die Phänomenologie erklärt und wodurch seit der Phänomenologie jedes der großen Werke und jede der großen Vorlesungen Hegels charakterisiert ist) in der »*Notwendigkeit des Fortgangs*« (68 f. und 74). (Diese Notwendigkeit ist, wie dies vor Hegel bereits Schelling in seinem »System des transzendentalen Idealismus« und, auf neuer Ebene, dann Hegel in seiner »Logik« ausgeführt hat, aus dem Prinzip der Subjektivität, der Selbstbestimmung, automatisch zu entwickeln.)

An der Stelle (in der Einleitung in die Philosophie der Weltgeschichte), wo Hegel den Sinn der ganzen Weltgeschichte ausspricht: »Die Weltgeschichte ist der Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit«, da fährt er fort, und diese Fortsetzung nennt nichts anderes als die letzte Realisierung dessen, was Hegel unter Freiheit versteht: »... ein Fortschritt, den wir in seiner Notwendigkeit zu erkennen haben« (Die Vernunft in der Geschichte, S. 63).

Die Lehre, die sich aus der Einleitung in die Phänomenologie über Hegels geschichtliches Denken gewinnen läßt, besteht demnach im Folgenden. Die Geschichte bietet der Philosophie (in dem Augenblick, wo diese ihr alte Gestalt, die »Liebe zum Wissen«, verläßt, um in die Gestalt des »wirklichen Wissens« einzutreten; Phänomenologie, S. 12) sowohl den Inhalt des Wissens (das »Wahre«) als auch seine Form (die »Gewißheit«). Das geschichtliche Verfahren (die Vergeschichtlichung der Philosophie durch Hegel) ist kein Abweg, sondern die Konsequenz der neuzeitlichen Konzeption der Wirklichkeit als Autonomie. Es stellt keine Abkehr von dem naturwissenschaftlichen Wissensprinzip dar, sondern dessen Steigerung. Die Geschichte (als Erkenntnis-Inhalt und Erkenntnis-Form) bedeutet in Hegels Fall die Radikalisierung der mathematischen Grundintention im neuzeitlichen Begriff des Wissens. Damit, daß das Ganze der Wirklichkeit in den Prozeß des Wissens einbezogen wird, und zwar so, daß die Totalität als systematischer Folgezusammenhang ihre eigene Gewißheitsgarantie selbst erzeugt, ist derjenige Absolutheitsanspruch des Wissens begründet, der von Leibniz bereits avisiert war und der sich heute in Gestalt der Kybernetik weltgeschichtlich zu realisieren beginnt.

Das Motiv der *Einleitung* ergab sich aus ihrem Ansatz: Hegels Kritik an einer verselbständigten Erkenntnis-Theorie. Es besteht in Hegels Verwahrung gegen den Irrtum des *Formalismus*, wobei er für sein Verfahren gerade die Wahrung der (nach seiner Ansicht) legitimen Intention der Erkenntnistheorie beansprucht: die methodische Wissenssicherung. Der Ansatz nun der *Vorrede*, ebenfalls polemisch gegen das gewandt, was üblicherweise in einer Vorrede erwartet wird, geht in eine andere Richtung. Hegel bestreitet hier (für seinen Fall) die Gepflogenheit einer *historischen* Einleitung, die Meinung, man müsse *bevor* man zur Darstellung seiner eigenen Position kommt, die *bisherigen* Standpunkte abhandeln. Außerdem bestreitet er noch eine weitere Gepflogenheit, nämlich die, in einer Vorrede den *Zweck* oder das *Resultat* der dann folgenden Untersuchung anzugeben, eine Vorstellung, wonach die *Ausführung* ihren Sinn lediglich in der Materialausbreitung oder in der Beweisführung hat. Beide Gepflogenheiten, der historische Vorspann und die Vorgabe des Ergebnisses, lehnt Hegel aus einem gleichen Grund heraus ab. Und dieser Grund macht den Sinn des Titels »Phänomenologie des Geistes« aus.

Die bisherigen, in der »Bildung« des Zeitalters präsent gemachten Standpunkte sind in ihrem historischen Folgezusammenhang die *Erscheinung des Geistes*; sie machen den *Weg* aus, auf dem der Geist sein Wesen, absolutes Selbstbewußtsein zu sein, realisiert. Auf diesem Weg besteht die letzte Station notwendigerweise darin, daß alle früheren Stationen auf ihren anfänglichen Endzweck hin durchschaut werden, d. h. daß der Geist sich auch in seiner eigenen Herkunft noch selbst erkennt. Das ist die – an der »Bildung« und von der Philosophie zu leistende – Arbeit der »Erinnerung«.

Eine historische Propädeutik ist hier also darum verfehlt, weil der systematische Zweck selbst historischen Charakter hat; und die Ablösung eines Resultates von seiner Erzeugung ist darum nicht möglich, weil der Zweck hier im Prozeß seiner Erzeugung, in der »Ausführung« (der »Arbeit« seiner einzelnen Schritte) besteht.

Das besondere Motiv der Vorrede erkennt man, wenn man sich klar macht, wogegen die vom Ansatz her evozierte Akzentuierung des wesenhaften »Ausführungs«- oder »Arbeits«-Charakters der Philosophie als Wissenschaft polemisch abzielt. Der polemische Bezugspunkt, der »Feind« der Vorrede, ist das antithetische Korrelat zu dem, was Hegel in der Einleitung bekämpft, der Gegenpol also zu dem Irrtum des Formalismus, nämlich: die Gefahr eines form-losen, der wissenschaftlichen Form entbehrenden, unmittelbaren Einspringens und Eintauchens in die Wahrheit. Die ganze umfangreiche Vorrede durchzieht wie ein roter Faden die ständig, in immer neuen Formulierungen und Argumentationen wiederholte Warnung vor der Prävention einer Erkenntnis, die plötzlich auftritt, nicht durch geduldige Umarbeitung, sondern durch einen Umschlag von Unwahrheit in Wahrheit gewonnen wird, die Warnung also vor einer Art von Wis-

sen, der gerade das Kriterium wirklichen Wissens: Analysierbarkeit, Mittelbarkeit seiner Erzeugung, abgeht und das Hegel – ganz in dem Sinn von Platos Verdikt gegen die Dichter – »Ekstase« nennt (13).

Das besondere Motiv der Vorrede ist Hegels Verwahrung gegen die Gefahr dessen, was man (innerhalb seiner Perspektive) als *Irrationalismus* bezeichnen könnte und zugleich, sofern diese Gefahr daran kenntlich wird, daß da nichts von dem Ernst und der Mühe zu erkennen ist, wie sie für die Arbeit des Begriffs charakteristisch sind, als *Ästhetizismus* (im Anschluß an den Hegel-Schüler Kierkegaard).

Fragt man nun, worin dieses zweite Motiv der Verbindung von Philosophie und Geschichte: Wissenschaft als Verarbeitung der Überlieferung, selber gründet, dann ist die Antwort: ebenfalls im Prinzip des »Geistes« als Selbstbestimmung. Die Verarbeitung der Geschichte in der Form der Wissenschaft wird in dem Augenblick (ein Augenblick, der selbst ein geschichtlicher ist) notwendig, wo das Prinzip der Selbstbestimmung – mit Kant und der Französischen Revolution – *als solches* zum Bewußtsein gelangt ist. Denn dann ist dessen eigene notwendige Konsequenz, auch seine eigene Herkunft noch selbst zu bestimmen, sich selbst nicht nur formal, sondern in Wirklichkeit zu besitzen, indem man alle Stufen, die zu dieser Form geführt haben, eigens in sie aufnimmt.

Die »Entzweiung«, durch die Hegel die Situation seiner eigenen Zeit bestimmt sieht, der Widerspruch zwischen dem »natürlichen« und dem philosophisch-wissenschaftlichen Bewußtsein, dem Objekt-Bewußtsein der Gesellschaft und dem Selbst-Bewußtsein der Philosophie, wird von Hegel als ein wechselweises Im-Anderen-nicht-»sich-selbst-Besitzen« gekennzeichnet (26). Beide, das natürliche Bewußtsein wie das wissenschaftliche Bewußtsein, müssen die Geschichte aufarbeiten, um die – ohne diese Aufarbeit bestehende – Entfremdung zu beseitigen, die dem wirklichen – absoluten *Selbstbesitz* im Wege steht.

Was hier im Namen der Wissenschaft den Grund der Zuwendung zur Geschichte ausmacht, das hat seine – im gleichen Prinzip gründende – Parallele in demjenigen Element der Geschichte, das nach Hegel das »Material« und das konkrete »Ziel« der Geschichte ausmacht, dem *Staat*. Der Staat ist – seinem (dem Hegelschen) Ideal nach – die Identität von subjektivem (oder individuellem) und objektivem (oder institutionellem) Willen, d. h. derjenige Zustand, wo die Akteure des Willens, die Individuen, dasselbe wollen, was die Vollstrecker der Macht verlangen, wo also keine Entfremdung mehr zwischen »Freiheit« und »Gesetz« besteht: wo die Freiheit *Realität* ist. Die Geschichte vollzieht sich so lange, wie die beiden Modi des »Geistes«, der subjektive und der objektive Wille, *nicht* identisch sind. Weil nur in den Formen der Staatlichkeit diese Bewegung der Geschichte staatfinden und erfüllt werden kann, ist der Staat nicht nur das Ziel, sondern auch schon das »Material« der Geschichte.

Der innere Zusammenhang der beiden Hauptfaktoren von Hegels Philosophie und das bedeutet zugleich: der Geschichte (so wie er sie denkt), ist klar ausgesprochen, wenn Hegel (in der Einleitung in die Philosophie der Weltgeschichte) seine Behauptung: »Alles, was der

Mensch ist, verdankt er dem Staat«, mit dem Argument begründet: »Als Wissendem muß ihm sein Wesen gegenständlich sein« (Die Vernunft in der Geschichte, S. 111). Beide Faktoren, Wissenschaft und Staatlichkeit, haben den Grund ihrer zentralen Bedeutung in der *einen* Grundverfassung des Geistes, *Selbst-Besitz* und das heißt *Selbst-Präsenz* zu sein.

Dieses Prinzip leitet Hegels Konzeption vom *Uerlauf* der Geschichte ebenso wie seine Konzeption vom *Begreifen* der Geschichte, also eben das, was man die Vergeschichtlichung der Philosophie und – mit Camus – die »Vergöttlichung der Geschichte« nennen kann.

Camus hat das Verdienst, den praktischen Nihilismus aufgezeigt zu haben, der aus dem theoretischen Anspruch, das Ziel der Geschichte zu wissen, resultiert, weil darin jede *Gegenwart* und damit das Element der Humanität demoralisiert wird. Will man diesem eschatologisch-teleologischen Nihilismus aber auf den Grund kommen, dann muß man sehen, daß die Aufopferung menschlicher Gegenwart auf dem Altar des Endzwecks ihren Grund in einer Beseitigung wirklicher Geschichte hat.

Der Grundzug dieses Sachverhalts ist beschlossen in dem Verhältnis, in dem der Geist zur Zeit steht. Der Geist ist *einerseits* durch die Fähigkeit ausgezeichnet, sich *auf die Zeit zu erstrecken*, nämlich in jedem Moment das, was diesen Moment negiert, das Nicht-mehr des Vergangenen und das Noch-nicht des Künftigen, mitdenken zu können (vgl. Die Vernunft in der Geschichte, S. 153 f.). Insofern kann sich der Geist in die Zeit »entäußern«, sich in die Zeit »verlieren«. Mit dieser Fähigkeit ist aber zugleich eine *andere* Fähigkeit verbunden (diejenige Fähigkeit, in der der Geist seine Bestimmung erfüllt), nämlich die, aus dieser Entäußerung zu sich selbst zurückzukehren, sich selbst zu gewinnen, indem er das Äußere er-innert, und das heißt: indem er »*die Zeit tilgt*« (Phänomenologie, S. 558).

Aus der Vorrede und der Einleitung ist diesem Endpunkt der Phänomenologie gegenüber nun die Frage zu beantworten, worin dieser zeittilgende Grundzug der »Er-Innerung« *konkret* besteht. Die beiden Stücke lehren, daß die letzte, absolute »Er-Innerung«, die »begriffene Geschichte« (564) nur der Schlußpunkt eines Prozesses ist, der *von Anfang an* in einer Zeit- und Geschichts-Tilgung besteht.

Die »ungeheure Arbeit der Weltgeschichte« (28) und die auf deren Resultate sich beziehende »Bildung« des Individuums haben nach Hegel auf jeder ihrer historischen Stufen und in jedem ihrer systematischen Akte den gemeinschaftlichen Grundzug der Vergeistigung, der Aufhebung von Geschehenem in Gedachtes. Was das nun konkret bedeutet, läßt sich an dem Passus über die »Bildung« in der Vorrede (26–28) klar machen.

»Bildung« besteht ihrem allgemeinen Sinn nach für Hegel darin, daß das Individuum »das Vorhandene« der Überlieferung »erwirbt«. Diesem Vorhaben hat die Überlieferung, die »Arbeit der Weltgeschichte«, schon vorgearbeitet: »Was in früheren Zeitaltern den reifen Geist der Männer beschäftigte«, das ist im Laufe der späteren Zeiten »zu Kenntnissen, Übungen und selbst Spielen des Knabenalters herabgesunken«. (Pythagoras oder Euklid werden in der Primarschu-

le unterrichtet.) »Was vorher die Sache selbst war, ist nur noch eine Spur«, ein »Schattenriß. Hegel erklärt: »Dieses vergangene Dasein ist bereits Eigentum des allgemeinen Geistes«.

Dieses allgemeine Eigentum (man könnte es das »Bildungsgut« nennen) machen sich die Individuen *zueigen*, indem sie »die Bildungsstufen des allgemeinen Geistes« durchlaufen, »aber« eben »als vom Geiste schon abgelegte Gestalten, als Stufen eines Weges, der ausgearbeitet und geebnet ist«. Es ist das schon »*Bekannte*«, was noch »erkannt« werden muß.

Was ist in dieser doppelten, der substanzialen und der individuellen Verarbeitung geschehen? Was hat sich dabei gegenüber der einstmaligen Wirklichkeit geändert?

Die frühere Wirklichkeit, das einstmalige Schwere, ist abgearbeitet. Die Arbeit der Überlieferung und die Arbeit der Bildung hat das getilgt, was einstmal kein Kinderspiel war, was damals mit Schweiß und Tränen, mit Angst und Hoffnung verbunden war, eben das also, worin und weswegen *gehandelt* wurde, worin Geschichte stattfand.

Bildung und Überlieferung haben das Frühere keinswegs schlechthin beseitigt. Im Gegenteil, sie sind ja die Mächte der Bewahrung, das absolute Gegenteil von Vergessenheit. Aber: was hier bewahrt wird, das ist das, was – wie der euklidische Lehrsatz oder der historische Entwicklungszusammenhang, in dem Sokrates zum Vorläufer des Christentums wird – von dem Früheren heute noch »vorhanden« ist. Die »Bildung« hat es bei ihren Gegenständen gerade *nicht* mit dem Ferngerückten, der Welt, die nicht mehr gegenwärtig ist, zu tun, sondern mit den Dokumenten, den Resultaten, die uns präsent, die uns verfügbar sind. Überlieferung, Bildung und – zuletzt und total – die »Er-Innerung« der Philosophie sind die Arbeit, die das Nichtmehr-Präsente vom Noch-Präsenten und Immer-Präsenten *abscheiden*. Sie stoßen so, indem sie das Bewahrbare, d. h. das Präsentierbare, herausarbeiten, die einmalige Wirklichkeit erst eigentlich in die Vergangenheit zurück. Erst durch Bildung und Er-Innerung wird das Frühere *zum Vergangenen gemacht*, zu solchem nämlich, »mit dem der daseiende (also der heutige) Geist fertig geworden, worin daher seine Tätigkeit und somit sein Interesse nicht mehr ist« (28). Bildung und Er-Innerung machen das einstmal Geschehene (im vollen Sinn des deutschen Wortes) fertig, sie erledigen es.

Sie beseitigen *das* Element, das innerhalb des einstigen Geschehens dessen eigene Gegenwart ausmachte, nämlich seinen eigenen Zukunftscharakter. Das Vergangene als *Vergangenes* (nach Anfang und Ende überschaubar Gemachtes) beunruhigt uns nicht mehr; es geht uns unmittelbar, d. h. so, daß es Partner eines Handelns und nicht nur Stoff der Verarbeitung wäre, so, daß es uns verändern könnte, nichts mehr an.

Es beunruhigt uns nicht mehr, und: es erfreut uns auch nicht mehr. Was innerhalb einer uns ferngerückten Welt (einer griechischen Polis, einer italienischen Republik) Zeichen und Ausdruck höchster menschlicher Bewegung war, die Kunst, das ist eben *insofern* für uns ein Vergangenes, als wir – wie Hegel von einem Inhalt alter Kunst, den mittelalterlichen Mariendarstellungen sagt – »unsere Knie

nicht mehr beugen«, und das heißt: *statt dessen* einen Gegenstand wissenschaftlicher, d. h. historischer Erforschung daraus gemacht haben.

Die Bildung verwandelt das einstmals Gegenwärtige in ein ausdrücklich Vergangenes. Sie ist die »Arbeit«, die das Überlieferte dergestalt »erwirbt«, daß sie »seine unorganische Natur« (den überlieferten »Stoff«) »in sich zehrt« und so »für sich in Besitz nimmt« (27).

Die Geschichte, in ihrem Doppelaspekt von Vollzug und Erkenntnis, geschieht nach Hegel, *indem* sie »verzehrt«, *indem* sie *vertilgt* wird.

3.

Dieser Grundzug der Tilgung von Zeit macht Hegels Begriff der *Arbeit* aus. Arbeit ist für Hegel durch die beiden Korrelate definiert, auf die sie sich bezieht: Natur und Besitz. Für Hegel ist Arbeit die Verwandlung des Unmittelbaren in Vermitteltes, der Natur in Besitz. Das Wesen der Arbeit beruht für Hegel im Aneignen. Der Leitbegriff in der Dreiheit Natur-Arbeit-Besitz ist der *Besitz*. Aus diesem Grund wird die Natur – das Unmittelbare, Sinnenhafte, Elementare – von vornherein als Feind und Nahrung des Geistes angesetzt und die »Arbeit« als das *Mittel* zum Zweck, als die Beseitigung dessen, was dem Geist, dem absoluten Selbstbesitz, fremd ist.

Die Frage, die sich hier stellt, ist die, wieweit diese Tilgung der Geschichte (die Tilgung des Geschichts-Charakters der Geschichte) *wesenhaft* zusammenhängt mit dem Denkverfahren der Dialektik, der Methode des universalen Aufhebens. Der *Grund* dieses Zusammenhangs wäre zu suchen in Hegels prinzipiell negativem, am Maßstab absoluter Präsenz orientierten Begriff der Zeit, mit dem Hegel an der metaphysisch-platonischen Tradition unbedingt festhält.

In Bezug auf *Marx* würde aus dem Gesagten folgen, daß die Aufgabe, ihn von seiner Hegelschen Rüstung zu befreien, heute wieder dringlicher ist als die, ihn darauf festzunageln. – Ich möchte zur Konturierung des Gesagten auf vier *andere* Autoren verweisen, die neben und nach Hegel in einer direkten Gegenposition zu ihm stehen.

Der erste ist *Schelling*. Er hat 1. gesehen, daß Handeln, Freiheit, Geschichte mit dem cartesianisch-dialektischen Prinzip eines notwendigen Entwicklungszusammenhanges unvereinbar sind, positiv gesagt: daß Wahrheit primär eine Sache des Handelns und erst sekundär eine Sache des Wissens ist. Und er hat 2. den Grund dieses Sachverhalts erkannt: die unaufhebbare und sinnvolle *Differenz* zwischen dem Menschen und der absoluten Vernunft, die Differenz, die den Grund, genauer: den Abgrund, der Freiheit ausmacht.

Der zweite ist *Richard Wagner*. Er hat 1. das Unheil der Identifizierung von Wirklichkeit und Begriff erkannt und dem seine (in ihrer Einseitigkeit freilich auch fragwürdige) Apotheose des Elementaren entgegengestellt (etwa im »Tristan«); und er hat (besonders im

»Ring«) den Grund der Negation von Freiheit und Natur in der modernen Religion des Besitzes, in dem *wesenhaft* imperialistischen Wirklichkeitsmaßstab des Industriezeitalters erkannt.

Der dritte ist (noch mehr als Schelling und Wagner, trotz des schönen Buches von Karl Löwith, bis heute unerkannt und mißverstanden) *Jacob Burckhardt*. Er hat 1. im Gegenzug gegen das Entwicklungsdenken und Methodenpathos der historischen Wissenschaften das Studium der Geschichte als *Konfrontation zum Bestehenden*, als Zeit-Kritik, praktiziert; und 2. jenes Entwicklungsdenken und Methodenpathos in seinem Zusammenhang mit dem modernen »Erwerbs-« und »Sicherheits-Streben« durchschaut.

Der vierte, ein Autor unserer Zeit, ist *Georges Bataille*. Er hat den dialektisch-logischen Totalitätsanspruch der Hegelschen Philosophie im besonderen, den universalen Begründungsanspruch der europäischen Philosophie im allgemeinen als die sublimste Form von Partikularismus erkannt, so nämlich, daß alle die Bereiche der Wirklichkeit, z. B. die Welt des Eros oder die des Festes oder die des Tanzes, die sich von Haus aus der totalen Vermittlung entziehen, entweder diskreditiert oder historisiert, in beiden Fällen aus ihrem wahren Ort verdrängt werden.

Anmerkung

Hegel-Zitate nach den jeweiligen Einzelausgaben in der Philosophischen Bibliothek des Meiner-Verlages. – Zur »Einleitung« in die *Phänomenologie des Geistes* vgl. besonders: *M. Heidegger*, *Hegels Begriff der Erfahrung*, in: *Holzwege*, 1950; *J. Habermas*, *Erkenntnis und Interesse*, 1968, S. 14–35; *R. Bubner*, *Problemggeschichte und systematischer Sinn einer Phänomenologie*, in: *Hegel-Studien* 5, 1970, S. 129–159. – Zu Hegels »Bildungs«-Begriff: *H. F. Fulda*, *Das Problem einer Einleitung in Hegels Wissenschaft der Logik*, 1965. *Wesentliches zum Verständnis der »Vorrede«* verdanke ich Gesprächen mit *Walter Schulz*. – Zum Verhältnis von Philosophie und Geschichte bei Hegel vgl. außerdem: *H. Marcuse*, *Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit*, 1. Aufl. 1932; *K.-H. Volkmann-Schluck*, *Metaphysik und Geschichte*, 1963; *M. Riedel*, *Die dialektische Begründung der Notwendigkeit des Fortschritts in Hegels Geschichtsphilosophie*, in: *Hegel-Jahrbuch* 1968/69, S. 89–106. – Zur Geschichtsauffassung in Hegels *Ästhetik*: *D. Jähnig*, *Hegel und die These von »Verlust der Mitte«*, in: *Spengler Studien*, Festschrift für Manfred Schröter, 1965, S. 147–176.

DIE AKTUALITÄT VON HEGELS »PHÄNOMENOLOGIE DES GEISTES«

Uojin Simeunović

Sarajevo

»Dies, meine Herren, ist die spekulative Philosophie, soweit ich in der Ausbildung derselben gekommen. Betrachten Sie es als Anfang des Philosophierens, das Sie weiter fortführen. Wir stehen in einer wichtigen Zeitepoche, einer Gährung, wo der Geist einen Ruck getan, über seine vorige Gestalt hinausgekommen ist und eine neue gewinnt. Die ganze Masse der bisherigen Vorstellungen, Begriffe, die Bande der Welt, sind aufgelöst und fallen wie ein Traum-bild in sich zusammen. Es bereitet sich ein neuer Hervorgang des Geistes vor. Die Philosophie hat vornehmlich seine Erscheinung zu begrüßen und ihn zu erkennen, während andere, ihm unmächtig widerstehend am Vergangenen kleben und die Meisten bewußtlos die Masse seines Erscheinens ausmachen. Die Philosophie hat, aber, ihn als das Ewige erkennend ihm seine Ehre zu erzeugen.«

Hegel, Jenenser Vorlesungen. Schlußwort Zit. aus: J. Hoffmeister, Dokumente zu Hegels Entwicklung, S. 352.

Mit diesen Worten beendete Hegel 1806 die Jenaer Vorlesungen, und sie stellten gewissermaßen – man kann das sagen – den Plan und das Resümee aller jener Gedanken dar, die sich später in der Phänomenologie des Geistes zeigen und entwickeln werden. Also in einem Werk, das einerseits das Ende des metaphysischen Denkens überhaupt bedeutet und das Ende der Philosophie, dem zufolge auch die Metaphysik in ihrer höchsten Form und das letzte Wort der Philosophie als Philosophie, und andererseits eine Begründung des post-metaphysischen Denkens, eine Zerstörung der Onto-Logik, nicht mehr Reflexion, sondern die Präsentation dessen, was ist, nicht Beschreibung dessen, was Hegel selbst gerade hier als ursprüngliche Geschichte erkennen wird, sondern Aussprechen und Rede eben dieser Quelle und ursprünglich historisch-gesellschaftlichen Geschehens; nicht das Gespräch oder die Dialektik Subjekt-Objekt, sondern die Rede dessen, was jenseits der Beziehung Subjekt-Objekt liegt, d. h. das Aussagen dessen, was nicht ist, das Aussagen dessen, was es nicht gibt, das Nachdenken über den Prozeß des Entstehens, des

Konstituierens und des Erscheinens des Noch-Nicht-Entstandenen. Die Gedanken über die Auflösung alter Ideen und Begriffe, über ein neues Hervortreten des Geistes, über das Erkennen des Geistes als des Ewigen und Wesentlichen, sind tatsächlich die Zusammenfassung der Gedanken, die Hegel in der Phänomenologie darlegen wird, und die seine unverständlichsten und problematischsten Gedanken sein werden, und dadurch selbst wird die Phänomenologie immer aktuell und umstritten sein.

Es wäre aber schwierig, diese Aktualität und alles, was die Phänomenologie Lebendiges in das philosophische und das geschichtliche Heute bringt, durch konkretes und exaktes Aufweisen von jenem gedanklichen Inhalt und der kategorialen Struktur dieses Werkes zu deuten. Solche Interpretationen haben natürlich ihren Wert, vor allem einen pädagogisch-propedeutischen, aber die Tatsache ihrer Anzahl und ihrer gegensätzlichen Standpunkte spricht davon, daß die Phänomenologie etwas Unaussprechliches, eigentlich Aktuelles birgt, das ja das Motiv und die Voraussetzung zu immer neuen Interpretationen bildet.¹

Das Aktuelle ist eigentlich immer jenseits aller Interpretationen, und so ist es auch nicht die Sache der Interpretation. Es ist selbst der lebendige Geist des Werkes, der gerade deshalb völlig unbestimmbar und unaussprechlich ist. Jede Interpretation ist nichts anderes als das eigene Verständnis, das sich innerhalb der Grenzen der Gedanken und der Philosophie des jeweiligen Autors bewegt, und so spricht es immer über ihn selbst und nicht über den Geist des Werkes, von dem die Rede ist. Das ist nun aber das Problem der Interpretation als Interpretation und der Möglichkeit des Verstehens eines philosophischen Werkes überhaupt. Darüber kann jetzt natürlich nicht im einzelnen gesprochen werden, aber der Versuch, die Phänomenologie zu erfassen, führt uns notwendigerweise zum Gedanken über die Möglichkeit, eben das zu tun.

Wir gehen also davon aus, daß der Gehalt eines philosophischen Werkes keinesfalls anders ausgedrückt werden kann, als er ursprünglich vom Autor dargelegt war, sowie davon, daß es die Aufgabe der Interpretation ist, nicht darüber zu sprechen, was da schon gesagt wurde, sondern darüber, was hier weder gesagt noch geschrieben wurde, aber dennoch enthalten ist (denn andernfalls ist es eine direkte Fälschung der Gedanken und des Gehaltes, über das, was hier gesagt wurde anders zu sprechen, als es gesagt wurde, während eine buchstäbliche und getreue Interpretation ein Wiederholen ist, das wiederum nichts Neues sagt). Was aber irgendwie enthalten ist, aber nicht niedergeschrieben oder ausgesprochen, ist nicht etwas Nebensächliches, das man der Kernproblematik entziehen könnte, es ist ge-

¹ Bekannt sind z. B. die Interpretationen von Bloch, Lukacz, Marcuse, Fischer, Rosenkranz, Kojewljew, Heidegger, Croce, W. Moog und viele andere, die immer auf eine andere Weise darüber sprechen, was eigentlich in der Phänomenologie wesentlich ist. Unter allen diesen hebt sich eine Studie von Gottfried Stiehler unter dem Titel »Dialektische Methode der Phänomenologie des Geistes« hervor. Trotz ihres ganz orthodoxen dogmatischen Standpunktes muß die Studie als eine der Interpretationen aufgefaßt werden, die über die Phänomenologie etwas aussagt.

rade das Wesentliche des Werkes selbst. Die Interpretation würde auf diese Weise weder darüber sprechen, worüber schon gesprochen wurde, noch das sagen, was schon gesagt wurde, noch würde sie sich, diese Wiederholung vermeidend, in der Sphäre des Unwesentlichen und Zufälligen bewegen. sondern sie würde in das Wesen der Sache selbst eindringen.

Wenn es bei irgendeinem Werk der philosophischen Literatur unumgänglich ist, von diesem Standpunkt auszugehen, und wenn irgendein Werk gerade eine solche Interpretation ermöglicht, wenn irgendein Werk keine buchstäbliche Interpretation gestattet und jede Möglichkeit einer andersartigen Aussage ausschließt, dann ist eben die Phänomenologie des Geistes so ein Werk. Es ist schon lange bekannt, daß die Aussage darüber, daß die Phänomenologie darauf gerichtet sei, die Identität des Subjektes und der Substanz zu zeigen, die Entwicklung des Wissens von der Sinneswahrnehmung bis zur absoluten Wissenschaft darzustellen, daß sie ein Werk der Selbsterkenntnis des Geistes als des Geistes sei, usw. – eigentlich nichts bedeutet! Dies ist aber schon etwas Großes, wenn es Hegel sagt, und wenn es unmittelbar in der Phänomenologie des Geistes zu lesen ist. Es ist etwas ganz anderes als das, was eine Interpretation sagt, wenn sie das gleiche sagt. Es ist von zwei ganz verschiedenen Dingen die Rede. Verschieden in dem Sinn, als das eine etwas aussagt, das andere nichts, da es ja das wiederholt, was schon gesagt wurde, und dadurch jede Chance und Möglichkeit verliert, irgend etwas zu sagen.

Wovon soll also die Rede sein, wenn wir über die Phänomenologie des Geistes sprechen, wenn nicht davon, was schon niedergeschrieben oder in der Phänomenologie selbst enthalten ist?

Die neue Erscheinungsform des Geistes, die Möglichkeit des Neuen, die Zerstörung und Überwindung des Bisherigen und Überlebten, das, was aktuell ist, das, was immer ist, das Wesentliche, das Ewige, das ist eigentlich die Thematik der Phänomenologie, und das ist es, was eine neue Rede und einen neuen Gedanken ermöglicht.

Wenn schließlich von der Phänomenologie und ihrer spezifischen Aktualität die Rede ist, so muß vor allem eine notwendige Differenz gemacht werden zwischen der Phänomenologie und Hegels System der Philosophie, d. h. zwischen der Phänomenologie einerseits und der Enzyklopädie und der Rechtsphilosophie andererseits. Denn tatsächlich ist die Phänomenologie ein Werk, das auch Hegels Konzeption nach seinem System voranging und gewissermaßen eine Einführung in das System bedeuten sollte. Eine andere Frage ist es, ob sie die Gedanken, die später in der Enzyklopädie und der Rechtsphilosophie ihre endgültige Form erhalten werden, schon enthält, prinzipiell ist aber nur die Frage der Form des Gedankens in diesem und in späteren Werken. Mit Rücksicht auf diese Form aber kann von der prinzipiellen vieldeutigen Differenz der Phänomenologie und Hegels späterer Denkmethode gesprochen werden. Diese Differenz könnte aber nicht als einfache Differenz im Gegenstand und in der Methode des Denkens ausgedrückt werden, in der Phänomenologie und anderen Werken Hegels, denn auch sie würde die Besonderheit der Form und des Stils des philosophischen Denkens in der Phäno-

menologie und jene lebendige philosophische Substanz nicht zeigen können, die die Phänomenologie aus der gesamten philosophischen Literatur hervorhebt und gewissermaßen, selbst für den späten Hegel, problematisch macht. Das, was man spezifischen Stil und spezifische Denkform in der Phänomenologie nennen kann, ist jene gedankliche Dimension, die ihr den Charakter eines antimetaphysischen und überaus aktuellen Werkes gibt.

Das ist deshalb so, denn dieser Denkstil ist nicht jene bekannte Formel Hegels, auf der z. B. die »Logik« sowie auch alle anderen Werke Hegels beruhen, in denen sich der Gegenstand des Denkens und damit zugleich auch die Methode als Ausführung und Entwicklung dessen zeigt, was an sich schon ist, die Konkretisierung jenes Abstrakten, die Realisierung des Möglichen, die Vermittlung des Unmittelbaren und das Erreichen dessen, was schon zu Beginn gegeben ist. Eine solche Denkmethode charakterisiert nicht auch die Phänomenologie, mindestens wenn von ihrer Kohärenz die Rede ist. Als Werk, das der »Logik«, dem Kern von Hegels System, vorangeht, ist die Phänomenologie nicht nach dieser bekannten vervollständigten exakten Methode verfaßt. Das ist es gerade, was sie – wenn man es so sagen kann – einigermaßen antihegelianisch macht, das, was ihr jene gedankliche Dimension gibt, durch die sie das Hegelsche System selbst überwindet und zugleich den Ausgangspunkt der prominentesten und produktivsten posthegelianischen Philosophie bildet: Marx, Kierkegaard und Nietzsche.

Wenn aber auch dieser Gedankenstil der Phänomenologie eine Zerstörung des metaphysischen Denkens und der metaphysischen Problemstellung und Lösung der gesamten philosophischen Problematik aufweist, so zeigt sich diese Tatsache erneut in einem mehrdeutigen Sinn. Die Überwindung der metaphysischen Denkweise durch die Form und den Stil der Phänomenologie selbst zeigt sich vor allem in der Tatsache, daß sich die Phänomenologie der absoluten Realität, oder die Phänomenologie der Wahrheit, d. h. gerade die Phänomenologie des Geistes allein als das, was die letzte und absolute Wahrheit und Definition des Seins ist, nicht aus dem entwickelt, was transzendent und an sich wahr ist. Diese Deduktion vollzieht sich vielmehr aus der immanenten Sphäre der menschlichen Geschichte, aus der immanenten Sphäre des menschlichen Wirkens, des menschlichen Bewußtseins, des menschlichen Tuns, der Arbeit, des menschlichen geschichtlichen Geschehens im allgemeinen. Hegel überwindet schon und allein durch die Phänomenologie die Tradition des klassischen deutschen Idealismus, vor allem den Dualismus Kants – den Dualismus des Noumenalen und Phänomenalen, denn jenes Phänomenale ist im Prinzip nicht vom Noumenalen getrennt und dadurch ermöglicht, sondern das Phänomenale ist einigermaßen das Wesen dessen, was noumenal ist.

Hegel bewegt sich hier auf der gedanklichen Ebene, von der aus die Physik als Metaphysik begriffen wird, wo die Phänomenologie Ontologie ist, wo das Phänomen das Sein ist, und das Erscheinen das Wesen selbst, wo das Transzendente das Immanente ist und das Immanente das Jenseitige. Oder was Hegel insgesamt als Identität des

Subjekts und der Substanz ausgedrückt hat. Die Wurzel aller dieser Relate ist bei Hegel das, was ganz abstrakt und ganz unbestimmt in der Literatur das historische Geschehen oder einfach Geschichte genannt wird. Das Epochale in der Phänomenologie liegt darin, daß sie die neuzeitliche Metaphysik vervollständigt, den Boden der menschlichen Geschichte als das bestimmt, was in der metaphysischen Tradition Transzendenz oder Jenseitigkeit genannt wurde. Daß sie also den menschlichen Alltag in seiner gesamten Phänomenologie als etwas Absolutes erkannt hat; die Phänomenologie des Absoluten als Absolutes gezeigt hat.

Diese Art der Problemstellung und des Auffassens dieser gesamten Problematik bleibt aber immer noch im Rahmen der metaphysischen Denkweise. Es ist noch immer nicht ganz klar, wie das, was wir spezifischen Stil und spezifische Form des Denkens in der Phänomenologie nannten, die aktuelle Art des Philosophierens darstellt, und wie die Gedankenabläufe der Phänomenologie jenen Gegenstandsgelalt erfassen, der sich in der traditionellen Metaphysik barg, der aber eigentlich seiner wesentlichen Bestimmung nach jenes Geschichtssubstrat darstellt, dessen gedankliche Thematisierung gerade die Destruktion des metaphysischen Denkens bedeutet, und andererseits einen theoretischen Standpunkt, von dem aus die Wurzeln und Grenzen der bürgerlichen Lebensweise, die Erkenntnis und das Erkennen des entfremdeten Lebens zu erkennen sind, und damit auch die Möglichkeit seiner realen Überwindung. Das ist natürlich keine Frage, die wir ein für allemal lösen wollen; die Fragestellung selbst bedeutet eine inklusive Lösung.

Andererseits kann die Phänomenologie als ein antimetaphysisches Werk in positivem Sinn aufgefaßt werden: als Antizipation und Grundlegung des positivistischen Denkens im allgemeinen, sowie der positivistischen Wissenschaft im allgemeinen, der positivistischen Anthropologie, der Psychologie u. s. w., als Grundlegung des positiven Bewußtseins, des positiven Lebens, d. h. der bürgerlichen Lebensweise; der positiven Religion, der positiven Politik u. s. w. Die Phänomenologie bedeutet also vom Standpunkt einer Interpretation aus, die versucht, ihren Gehalt »exakt« zu erläutern, nicht mehr und nicht weniger als die Grundlegung eines positivistischen Denkens, das Comte und der Positivismus überhaupt entwickeln werden, eines Denkens also, das sehr tiefe Wurzeln gefaßt hat und in einer prädominanten Form die posthegelianische und moderne Geistessituation charakterisiert. Auch wenn Marx selbst einmal den Hegelschen Standpunkt in der Phänomenologie als unkritischen Positivismus bezeichnet hat, obwohl sich also in bestimmter Hinsicht auch durch Marx' Verdienst eine positivistische Orientierung entwickelt hat und eine philosophische Reaktion auf Hegels Grundlegung gerade in seinem fundamentalen Werk, so bleibt dennoch weiterhin die Frage offen, ob nun auch der Positivismus eine Antimetaphysik ist oder ob er »selbst ein Zweig des metaphysischen Universums ist« (Husserl). Insofern werden also die gesamte Problemstellung der Phänomenologie und alle Konsequenzen, die sich aus ihrem Gehalt ergeben, philosophisch aktuell. Wenn wir nämlich Marx' Kritik an der Phänomenologie an-

nehmen, und die Phänomenologie als unkritischen Positivismus begreifen, so erhält der Positivismus selbst eine neue Dimension, deren Überwindung gleichbedeutend mit der Überwindung der Metaphysik im allgemeinen ist. Wie wir aber den Gedanken der Kernproblematik dieses Werkes und seiner Konsequenzen auch begreifen, es gerät geradeswegs in den Brennpunkt des historischen und des gedanklichen Geschehens der Gegenwart.

Wenn also aus der Phänomenologie keine Dimension ersichtlich wäre, die die menschliche Geschichte und die menschliche Perspektive eröffnet, dann könnte man mit all dem übereinstimmen, was Kozjev in seinen Interpretationen als letzte Konsequenz festgestellt hat. Nämlich, das Wesentliche in der Phänomenologie, ihre Methode, ist eine rein deskriptive, positivistische und gelangt daher in keiner Weise aus dem Rahmen der traditionellen Metaphysik und ihrer Denkweise. Dieser Schluß könnte natürlich leicht gefaßt werden, wenn die Phänomenologie ein exakt philosophisches Werk in traditionellem Sinn darstellte, wenn man nämlich hier von einer festgelegten, streng fixierten Problematik und Methode ihrer Entfaltung sprechen könnte. Dann wäre es leicht festzustellen, von welcher Problematik die Rede ist, von welcher Denkmethode, und dann wäre all diese Problematik und die gesamte Denkweise dieser Art schon lange nicht mehr aktuell. Man wäre längst im klaren darüber, was eigentlich mit den Fragen los ist, die die Phänomenologie stellt, und so hätte es keinen Sinn mehr und es gäbe kein Bedürfnis, darüber weiter nachzudenken oder zu sprechen.

Das ist aber augenscheinlich nicht so. Selbst Hegel wußte nicht genau, was seine Phänomenologie eigentlich darstellen sollte. Entstanden als Versuch einer Einführung in ein streng ausgebautes philosophisches System, hat sie Hegel von seiner ursprünglichen Absicht abgelenkt. Die Phänomenologie ist gar keine Einführung mehr, sie ist ein Werk, das all das enthält, was Hegel später systematisch ausarbeiten und endgültig profilieren wird, die Phänomenologie aber ist selbst kein System. *Auf unsystematische Weise enthält sie Hegels gesamtes System, und überwindet durch diese Unsystematisiertheit dieses System auf aktuell-philosophische Weise.* Dadurch bildet sie den Ausgangspunkt des modernen Philosophierens.

Die Phänomenologie ist sogar von Hegels Bestimmung her ihrem Ziel und ihrer Aufgabe nach problematisch. Sie soll die Wahrheit als Ganzes ausdrücken, aber so, daß man die Wahrheit nicht nur als Substanz, sondern gleichzeitig als Subjekt begreift. Sie soll außerdem beweisen, daß die richtige Form, in der Wahrheit existiert, einzig ein wissenschaftliches System sein kann und daß sich dieses durch die Entwicklung des Bewußtseins von der sinnlichen Unmittelbarkeit oder vom Bewußtsein über das Unmittelbare zum absoluten Wissen formt. In diesem Bogen spielt sich der Prozeß des Entstehens der Wahrheit ab. Dieser Prozeß des Entstehens jenes Wahren hat zwar seinen fixierten Beginn und sein fixiertes Ende, und das könnte der Phänomenologie die Form einer entwickelten Metaphysik geben, also die höchste Ausdrucksform des bürgerlichen Denkens und ein reales Schicksal des Menschen, das dieses Denken ausdrückt, aber die Me-

thode selbst, nach der die Wahrheit nicht als metaphysisches Substrat fixiert wird, überwindet die Form des metaphysischen Denkens. Die Wahrheit, wie sie Hegel in der Phänomenologie begreift, ist nicht, sie ist im Werden. Sie ist vom Prozeß selbst abhängig, und von allem, was er mit sich bringt und mit sich nimmt. Abhängig bildet sie sich, abhängig vom Charakter der Geschehnisse, die sich in ihrem Entstehungsprozeß entwickeln. Hier wird nicht jener strenge Apriorismus durchgeführt, bei dem schon zu Beginn das Resultat bekannt sein wird, ebenso wie das Ende. Was eigentlich die Wahrheit ist, deren Prozeß des Entstehens die Phänomenologie zeigt – das ist immer ungewiß. Jede Bewußtseinsstufe bringt etwas Neues, bisher Ungesehenes und Unbekanntes. Auf jeder Stufe ist vom Anfang allein, vom Ursprung selbst, nicht aber vom Verlauf und vom Prozeß die Rede. Der Prozeß des Entstehens des absoluten Wissens, als der Form, innerhalb deren die Wahrheit einzig existieren kann, ist kein quantitativer sondern ein qualitativer, d. h. eine höhere Bewußtseinsstufe ist keine gewöhnliche Metamorphose des Vorherigen, sondern eine wesentlich neue Form. Allein der Einblick des Geistes in das, was er ist, bedeutet schon seine wesentliche Veränderung. Das Große in der Phänomenologie ist also der Gedanke, dem zufolge das Absolute nicht an und für sich absolut ist, sondern dazu wird durch absolute Vermittlung einer Reihe von Momenten im Verlauf und Prozeß des Etablierens seines Wesens in die menschliche Geschichte, weil das Endliche und Unmittelbar-Alltägliche, das Ungewisse dem Absoluten, Ewigen und Gewissen seinen Stempel aufdrückt.

Die Problemhaltigkeit der Phänomenologie zeigt sich weiter in der Tatsache, daß es verschiedene Möglichkeiten gibt, ihren Gedankeninhalt zu interpretieren. Für Heidegger ist das z. B. »eine Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtseins«, wie sie auch Hegel einmal bezeichnet hat, und dies impliziert wiederum verschiedene Auffassungen; für Lukacs stellt sie die philosophische Darstellung der historischen Entwicklung der Menschheit und das Erheben des individuellen Bewußtseins auf das Niveau eines philosophischen Begriffes dar, für Marcuse ist das die immanente Geschichte der menschlichen Erfahrung, für Bloch ist das das Resümee und die Entwicklung des revolutionär handelnden, des mathematisch exakten und des historisch-romantischen Momentes, der in der bisherigen gedanklichen und geistigen Tradition ausgedrückt ist. Schon nach diesen Interpretationen ist es klar, daß man weder die Methode der Phänomenologie einfach als positivistisch und descriptiv definieren noch Hegels Standpunkt als unkritischen Positivismus bezeichnen kann, da sie, wie Bloch es ausdrückt, ein »völlig dichterisches und völlig wissenschaftliches Werk« ist.

Andererseits kann man der Phänomenologie aber auch einen Positivismus, wie Marx ihn versteht, nicht absprechen. Marx' Ansicht zufolge steht Hegel hier auf dem Standpunkt der politischen Ökonomie, d. h. auf dem Standpunkt des positiven Wissens, der kontemplativen Reflexion, die die Natur und das Wesen des Gegenstandes, von dem die Rede ist, nicht erfaßt, oder in letzter Hinsicht ist das die Metaphysik, die ein bestimmtes Dasein auf den Rang des Seins selbst

erhebt. Unter dieser Voraussetzung ist Hegel tatsächlich Vergangenheit. Die Phänomenologie ist in dem Fall die absolute Wiedergabe der europäischen Krise des Wissens, und damit der Index der absoluten Krise der europäischen Menschheit, die Krise des europäischen Geistes überhaupt und der Index vom Untergang Europas. Jenseits dieser Denkweise, d. h. in der Tradition eines präreflexiven Denkens oder durch die Entwicklung eines historischen Denkens kann sich die Wiedergeburt Europas ereignen (Husserl). Das wäre der Weg, auch unter der Voraussetzung, daß ihn die Phänomenologie in negativer Form angedeutet hat.

Das führt uns aber auch wieder zur Phänomenologie zurück. Denn selbst der Versuch, das reflexive Denken zu überwinden, ein philosophisches Überwinden der Metaphysik, ein Überwinden der Methode der Phänomenologie als Metaphysik in der entwickeltsten Form ist möglich unter der Voraussetzung einer völligen Erschöpfung und Aneignung aller Möglichkeiten, die die Metaphysik als Metaphysik enthält, also unter der Voraussetzung der Verwirklichung und Aneignung alles dessen, was die Phänomenologie enthält. Nur durch völliges Aneignen und durch die Verwirklichung des Geistes und der Denkmethode der Phänomenologie ist ihre immanente Überwindung und ihre Aufhebung möglich. Schließlich ist auch in diesem Fall die Methode der Phänomenologie am Werk. Die Befreiung der Metaphysik spielt sich auf ähnliche Weise ab, wie Hegel selbst die Befreiung der neuen Form des Geistes gezeigt hat: als Notwendigkeit der Aneignung und Verwirklichung dessen, was aufgelöst werden soll, als Bedarf danach, das zu entwickeln, was zerstört werden soll, als Unausbleiblichkeit der Beheimatung in dem, was fremd ist und was zerstört, als Intimisierung mit dem, was quält und zerstört, schmerzt und verstümmelt. Gerade so wie Marx die Möglichkeit der Aufhebung der Arbeit als Zerstörung des Arbeiters gezeigt hat, und das an die absolute Entwicklung des Arbeitsprozesses als Zerstörung des Menschen gebunden hat. So führt uns der Versuch, uns von Hegels Denken zu befreien, die Möglichkeit, seine Metaphysik zu überwinden, gerade in den Kern der Phänomenologie Hegels und zur Grundlage der Metaphysik. Erst eine völlige Entwicklung und eine völlige Aneignung erweisen sich als immanente Transzendenz. »Einkehr, um besser vorwärts zu kommen« (Lukacs), das öffnet den Blick dafür, was wir sind und wie wir überhaupt sind.

Ist nun die Rede vom spezifischen Stil und der Denkform der Phänomenologie als jenem Moment, in dem sich Hegel von der gesamten philosophischen Tradition absondert, sogar von der Gesamtheit seines Werkes, dann ist es unumgänglich diesen Stil unmittelbar an Hand von Hegels Text in Erinnerung zu bringen. Die beste Illustration dieses Stils ist zweifellos ein Textabschnitt aus seiner Vorrede, in der Hegel selbst die geistige Situation seiner Zeit darstellt. Indem er Jakobi und Schlegel kritisiert, die die Forderung ausdrückten, der zufolge die Philosophie das Absolute beobachten und empfinden, es aber nicht begreifen soll, und das ausdrücken soll, was wahrgenommen und empfunden wird, und nicht die Reflexion der Wahrnehmung und Empfindung, schreibt Hegel:

»Wird die Erscheinung einer solchen Forderung nach ihrem allgemeineren Zusammenhange aufgefaßt und auf die Stufe gesehen, worauf der *selbstbewußte Geist gegenwärtig steht*, so ist er über das supstantielle Leben, das er sonst im Elemente des Gedankens führte, hinaus, – über diese Unmittelbarkeit seines Glaubens, über die Befriedigung und Sicherheit der Gewissenheit, welche das Bewußtsein von seiner Versöhnung mit dem Wesen und dessen allgemeiner, der inneren and äußeren, Gegenwart besaß. Er ist nicht nur darüber hinausgegangen in das andere Ekstrem der substanzlosen Reflexion seiner in sich selbst, sonder auch über diese. Sein wesentliches Leben ist ihm nicht nur verloren; er ist auch dieses Verlustes und der Endlichkeit, die sein Inhalt ist, bewußt. Von den Treibern sich wewendend, das er im Argen liegt, bekennd und darauf schmähdend, verlangt er nun von der Philosophie nicht sowohl das *Wissen* dessen, was er *ist*, als zur Herstellung jener Supstanzialität und der Gediegenheit des Seins erst wieder durch sie zu gelangen. Diesem Bedürfnisse soll sie also nicht so sehr die Verschlossenheit der Substanz aufschließen und diese zum Selbstbewußtsein erheben, nicht so sehr das chaotische Bewußtsein zur Gedachten Ordnung und zur Einfachheit des Begriffs zurückbringen, als vielmehr die Sonderungen des Gedankens zusammenschütten, den unterscheidenden Begriff unterdrücken und das Gefühl des Wesens herstellen, nicht sowohl *Einsicht* als *Erbauung* gewähren. Das Schöne, Heilige, Ewige, die Religion und die Liebe sind der Köder, der gefordert wird, um die Lust zum Anbeissen zu erwecken: nicht der Begriff sonder die Ekstase, nicht die kalt fortschreitende Notwendigkeit der Sache, sonder die gärende Begeisterung soll die Haltung und fortleitende Ausbreitung des Reichtums der Substanz sein.

Dieser Forderung entspricht die angestrenzte und fast eifernd und gereizt sich zeigende Bemühung, die Menschen aus der Versunkenheit ins Sinnliche, Gemeine und Einzelne herauszureißen und ihren Blick zu den Sternen aufzurichten; als ob sie des Göttlichen ganz vergessend, mit Staub und Wasser, wie der Wurm, auf dem Punkte sich zu befriedigen stünden. Sonst hatten sie einen Himmel mit weitläufigen Reichtume von Gedanken und Bildern ausgestattet. Von allem was ist, lag die Bedeutung in dem Lichtfaden, durch den es an Himmel geknüpft war: an ihm, statt in dieser Gegenwart zu verweilen, glitt der Blick über sie hinaus zum göttlichen Wesen, zu einer, wenn man so sagen kann, jenseitigen Gegenwart hinaus. Das Auge des Geistes mußte mit Zwang auf das Irdische gerichtet und bei ihm festgehalten werden; und es hat einer langen Zeit bedurft, jene Klarheit, die nur das Überirdische hatte, in die Dumpfheit und Verworrenheit, worin der Sinn des Diesseitigen lag, hinauszuarbeiten und die Aufmerksamkeit auf das Gegenwärtige als solches, welche *Erfahrung* genannt wurde, interessant und geltend zu machen. Jetzt scheint die Not des Gegenteils vorhanden, der Sinn so sehr in dem Irdischem festgewurzelt, daß es gleicher Gewalt bedarf, ihn darüber zu erheben. Der Geist zeigt sich so arm, daß er sich, wie in der Sandwüste der Wanderer nach einem einfachen Trunk Wassers, nur nach dem dürftigen Gefühle des Göttlichen genügt, ist die Größe

seines Verlustes zu erlassen«. (Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 13/14. Herausgegeben von G. Lasson, Dritte Auflage, Leipzig, 1928.)

Will man alle gedanklichen Konsequenzen aus Hegels Darstellung des unglücklichen Bewußtseins ziehen, wie sie in den angeführten Worten wie auch an anderen Stellen der *Phänomenologie* gegeben sind, dann kann nach dem hier ausgesagten über die *Phänomenologie* kaum als einer Klassifikation der gesamten philosophischen Problematik und als der Methode einer logischen Kohärenz und Systematik gesprochen werden. Es wäre nämlich schwierig, die These anzunehmen, daß die Problematik der *Phänomenologie* im Sinn der logischen Triade (subjektiver, objektiver und absoluter Geist) ausgeführt ist, wie das Lukacs und Bloch getan haben, vor ihnen natürlich auch Marx. Noch schwieriger wäre es, die Erklärung anzunehmen (die wieder von Lukacs stammt), daß sich eigentlich die wahre Geschichte auf der Stufe des subjektiven und objektiven Geistes entfaltet, während der absolute Geist ihre Reproduktion im Bewußtsein darstellt. So etwas ist nicht unmittelbar in der *Phänomenologie* zu finden, sondern ein solcher Standpunkt folgt aus anderen Werken Hegels, wobei wir die Interpretation des absoluten Geistes wieder nicht annehmen könnten. Wenn der absolute Geist jenes ausdrückt, was das Subjekt selbst enthält, d. h. jenes, was tätig, bewußt, begrifflich ist, kann er keinesfalls aus dem wirklichen geschichtlichen Geschehen ausgeschlossen werden, sondern – im Gegenteil – er ist der unmittelbare Boden, auf dem die authentische menschliche Geschichte ihren Anfang nimmt. Die bei Marx erwähnten Kategorien des subjektiven und objektiven Geistes könnten eher die Vorgeschichte der Menschheit ausdrücken, während der Inhalt des absoluten Geistes eigentlich auf jenes Wirken hinweisen könnte, mit dem die wahre Geschichte und das authentische Geschehen beginnt. Bei Hegel steht es ja auch so in der *Philosophie des Geistes*. Der absolute Geist bedeutet wirkliches Überwinden alles objektiv Entstandenen in der menschlichen Geschichte und das endliche Entstehen, das Konstituieren oder Formen eines absoluten Subjektes durch die Tatsache des künstlerischen und philosophischen Wirkens. Wenn durch die Tätigkeit des Bewußtseins, die im absoluten Geist eingepreßt ist, letztlich die Beendigung des Übergangs der Substanz in das Subjekt vor sich geht, so bedeutet das keineswegs die Beendigung der menschlichen Geschichte, wie das bei vielen Interpreten von Hegels *Phänomenologie* und *Philosophie* überhaupt zu finden ist, selbst bei Lukacs. Der ganze Prozeß in der *Phänomenologie* stellt das Formen eines absoluten Subjektes dar, der formal gesehen tatsächlich sein Ende hat; das ist die Erhebung des subjektiven Bewußtseins auf den Rang der absoluten philosophischen Reflexion, der absoluten Wissenschaft oder des absoluten Begreifens der Idee als Realität. Wenn nun die wirkliche Geschichte mit dem authentischen Subjekt beginnt, so ist das der Beginn der Geschichte und nicht das Ende. Der Prozeß des Konstituierens des absoluten Subjektes kann aber als einziger geschichtlicher Prozeß und als einzige solche Aufgabe begriffen werden, genau-so aber kann eben von Hegels Standpunkt aus dieser Pro-

zeß als vorangehender notwendiger Bewußtseinsablauf, der der authentischen Geschichte vorangeht, aufgefaßt werden. Erst das absolute Subjekt ist die Freiheit, und die Freiheit ist die Voraussetzung der authentischen Geschichte, d. h. die Geschichte ist auch nichts anderes als das Geschehen der Freiheit als Tatsache. Wie die Freiheit nicht reine Abstraktion ist, sondern ursprüngliche Schöpfung der Welt, so zeigt sie sich konkret als jene Formen des Geistes, die gerade die ursprüngliche Schaffung der Welt darstellen: als Kunst und Philosophie.

Wenn also der Sinn von Hegels Auffassung des absoluten Geistes von neuem interpretiert wird, dann erhält Hegels Philosophie eine neue Dimension, u. zw. jene, der zufolge Hegel kein streng abgeschlossenes philosophisches System ist, das eigentlich nichts anderes als eine Ideologie der bürgerlichen Welt ist, sondern dies ist jene Philosophie, die reale Möglichkeiten aufdeckt, diese Welt zu überwinden, so wie das J. Titter und E. Weil gezeigt haben; sie ist nämlich im tiefsten Sinn die Philosophie der Revolution. Sie ist auf diese Weise Zukunft und nicht Vergangenheit.

HEGELS BEGRIFF DER ABSOLUTEN NEGATION UND IHRE BEDEUTUNG FÜR UNS

K. H. Volkmann-Schluck

Köln

Die absolute Negation ist ein Grundgedanke Hegels und gilt als ein zentrales Lehrstück der Philosophie Hegels überhaupt. Gemäß der heute herrschenden Denkweise, die überall auf Wirksamkeit, Erfolg und Effekt aus ist, besteht die Frage, worin die Bedeutung, d. h. die Effektivität dieser Lehre Hegels für uns besteht. Diese Frage kommt jedoch zu spät. Der Gedanke der absoluten Negation ist bereits in das eingegangen, was uns heute (und d. h. in Zukunft) als die maßgebliche Wirklichkeit in Anspruch nimmt und bestimmt. Das ist die Gesellschaft, sofern diese sich zum Subjekt von Natur und Geschichte erhoben hat und in der Gestalt des modernen Zivilisationsprozesses ihre Subjektstellung unablässig erweitert und befestigt. Dieses sich zu sich selbst erhebende Subjekt ist die Gesellschaft als das objektive, d. h. das durch Wissenschaft und Technik gesteuerte Subjekt, in welches sich das absolute Subjekt des Idealismus verwandelt hat. Dessen Wesensweise ist die absolute Negativität. Damit wir die Art erblicken können, der gemäß die absolute Negation dasjenige Subjekt durchherrscht, welches die Gesellschaft ist, empfiehlt es sich, zuvor das Wesen der absoluten Negation selbst zu bestimmen, d. h. den Ort und die Art ihres Auftretens innerhalb der Philosophie Hegels zu umgrenzen.

Die absolute Negation hat zum genuinen Ort ihrer Explikation die Logik, und sie tritt beim Übergang vom *Dasein* zum *Daseienden* auf. Es gilt deshalb, den Gesichtskreis, innerhalb dessen die Logik sich bewegt, zu umreißen und die vorausgehenden Explikationen zu erinnern.

Den die ganze Entwicklung bestimmenden Anfang der Logik, den sie mit keinem der nachfolgenden Schritte mehr verläßt, bildet das reine Wissen – rein, weil es im Unterschied zum Bewußtsein nicht mehr mit einem ihm fremden Gegenstand behaftet ist, sondern den Gegenstand als sein eigenes Selbst hat und weiß. Insofern geht der Logik die Wissenschaft des erscheinenden Geistes, die sogenannte Phänomenologie des Geistes voraus, deren Resultat, das reine Wis-

sen, die Logik als ihren Anfang übernimmt. Das reine Wissen aber ist das Aufgehobensein aller Beziehungen zu Anderem, aller Vermittlungen, daher das Unterschiedslose, das sogar aufhört, Wissen zu sein. Was hier vorliegt, ist die einfache Unmittelbarkeit, von der weiter nichts zu sagen ist, als dieses: daß sie *ist*, das reine, bloße Sein also, ohne jede weitere Bestimmung und Erfüllung, jedoch nicht wie im Beginn der Phänomenologie als das Einzelsein des einzelnen, sondern als das absolut Allgemeine, als welches Alles Eines ist: Sein und nichts außerdem. Die einzige Bestimmtheit, in der es gegenwärtig ist, ist die Unbestimmtheit, das Nicht-etwas, das Nichts. Das reine Sein ist also in Hinsicht darauf, was es ist, das Nichts. Es ist, indem es auch schon in sein Gegenteil übergegangen ist. Das Nichts seinerseits liegt in der einem Bestimmtheit vor, zu *sein*. Also stellen sich Sein und Nichts als dasselbe heraus. Diese Identität beider ist das, was bleibt, also wahrhaft besteht. Und was ist diese Identität von Sein und Nichts ihrerseits? Sie ist die Bewegung des Übergehens von Sein in Nichts und Nichts in Sein, die Bewegung des Verschwindens des Einen ins Andere, d. h. das Werden, welches das erste Wahre, nämlich Standhaltende und Bestehende ist, freilich nur das *erste* Wahre, das seinerseits in ein Höheres seiner selbst übergeht.

Zufolge der untrennbaren Zusammengehörigkeit von Sein und Nichts hat jedes von ihnen das Gegenteil an ihm selbst, so daß das Werden sich in einer gedoppelten Beziehung befindet: in Nichts übergehendes Sein (= Vergehen) und in Sein übergehendes Nichts (= Entstehen). Das Werden bewegt sich in die entgegengesetzten Richtungen des Vergehens und des Entstehens. Und beide Bewegungsrichtungen durchdringen einander vollständig. Sein geht über in Nichts, indem Nichts in Sein übergeht. Jedes hebt sich, in sein Gegenteil übergehend, an ihm selbst auf. Sein und Nichts sind daher im Werden als Verschwindende im Verschwinden. Aber mit ihrem Verschwinden verschwindet auch der Unterschied beider und mit ihm das Werden selbst. Wohin aber verschwindet es? Nicht ins Sein und nicht ins Nichts, sondern in die Ruhe der einfachen Einheit von Sein und Nichts. Die haltlose Unruhe des Hin und Her kommt in der einfachen Einheit von Sein und Nichts zum erstenmal zur Ruhe. Diese Einheit ist das Dasein, verstanden als *bestimmtes* Sein. Bestimmtheit heißt nämlich: so und nicht anders sein, also einfache Einheit von Sein und Nichts, einfachhin seiende Bestimmtheit, auch *Qualität* genannt. In-des erweist sich das So-und-nicht-anders nicht nur als bestimmtes Sein, sondern ebensosehr als bestimmtes Nichtsein, sowohl als Realität wie auch als Negation. Was nämlich in der Kategorie der Realität zu stehen kommt, ist nicht als seiend einfach an- und aufgenommen, sondern eigens als seiend behauptet, in die Entgegensetzung zum Nichtseienden gesetzt, welches daher seinerseits als nichtseiend gesetzt ist. Es kann jedoch bei dieser Zweiheit von Realität und Negation nicht bleiben, weil sie beide in die Einheit des So-und-nicht-anders zusammengehören. Andererseits sind Realität und Negation als solche eigens gesetzt, so daß auch der Gegensatz zwischen ihnen *besteht*. Und das bedeutet: Die einfache Einheit

von Sein und Nichts, in welcher das Werden zur Ruhe gekommen war, ist sich selbst ungleich, jedoch so, daß sie zufolge der unlösbaren Einheit von Realität und Negation diese Ungleichheit ihrer mit sich selbst aufhebend in die Gleichheit mit sich selbst zurückkehrt. Aber durch diese Rückkehr in sich hat sich das Dasein wesentlich gewandelt. Es ist nicht mehr bloßes *Dasein*, seiende Bestimmtheit, Qualität, sondern zufolge der Rückkehr in sich ein auf sich selbst Bezogenes, ein Bestimmtes, ein *Daseiendes*, ein Etwas. Und so ist Dasein zum Daseienden geworden. Dieser Übergang ist von fundamentaler Bedeutung; denn es zeigt sich hier: Ein Etwas sein, d. h. etwas sein, das ist, ein Seiendes sein heißt schon auf sich Bezogensein, heißt Selbstsein oder, was dasselbe bedeutet, Subjektsein. Alles Sich-auf-sich-Beziehen fordert aber die Unterscheidung seiner von sich selbst voraus, das Sich-ungleichwerden, also die Negation. Bereits das einfache Etwas hat den Charakter der Selbstheit, der Vermittlung seiner mit sich selbst durch das Anderssein hindurch. Anders gesagt: Das Etwas ist bereits das Subjekt in seinem Beginn, das seine konkreteste Entfaltung und Fülle im sich selbst denkenden Denken der absoluten Idee hat. Im einfachen Etwassein kommt bereits die Natur des Geistes zum Vorschein: das im Anderen Bei-sich-selbst-Sein. Als die Seinsart des Etwas stellt sich die Negation der Negation, die konkrete oder die absolute Negativität heraus. Diese bekannten Grundbestimmungen der Hegelschen Philosophie sind aber auch im Hinblick auf die Stelle zu bedenken, an der sie innerhalb der Entwicklung des absoluten Denkens auftreten.

In der Phase des Übergangs vom Dasein zum Daseienden, vom Bestimmtheit zum bestimmten Seienden wird innerhalb der Logik nichts geringeres zum Thema als die Frage, deren Vollzug nach Aristoteles, dem Begründer der Metaphysik, das philosophische Denken überhaupt in Bewegung setzt, die Frage: Was ist das Seiende, insofern es seiend ist? Bei der Antwort, die Hegel auf diese Frage gibt, weiß man nicht, worüber man mehr erstaunen soll, über das Unerhörte ihres Inhalts oder über die Nüchternheit, mit der sie ausgesprochen wird. Sie lautet: Was Seiendes zu einem solchen bestimmt, ist die absolute Negation.

Wir kennen für gewöhnlich nur diejenige Negation, die der Realität, der Position, entgegengesetzt ist. Hegel nennt sie die abstrakte, d. h. die einseitige Negation. Sie liegt auf der einen Seite, der Realität gegenüber; sie ist nur in Beziehung auf die Realität Negation, nur Negation von Realität, also nur die relative und noch nicht die absolute Negation. Absolut wird die Negation erst dann, wenn sie sich nicht immer nur auf Anderes, nämlich auf die Realität bezieht und diese verneint, sondern wenn sie sich auf sich selbst bezieht, also sich selbst verneint. Und aus dieser auf sich selbst bezogenen, absoluten Negation ist das Seiende allererst seiend. Solange nämlich das Seiende bloß das Reale im Gegensatz zur Negation ist, ist es auch nur verhältnismäßig seiend, und zwar auch dann, wenn es wie das transzendentale Ideal Kants durch den Inbegriff aller realen Prädikate

bestimmt wird. Erst aus der sich auf sich beziehenden, mit sich selbst zusammengehenden, daher konkreten Negation ist das Seiende im absoluten Sinne seiend.

Was sich im Übergang vom Dasein zum Daseienden abspielt, könnte sich uns durch die Erinnerung daran verdeutlichen, daß Hegel hier der Sache nach bis auf den Anfang des philosophischen Denkens zurückgreift und diesen verwandelnd in seine Vollendung bringt. Im 6. vorchristlichen Jahrhundert erklärte Parmenides, zu denken sei das Sein in der Gegenwendung gegen das Nichts. Dieses erste Denken vollzieht sich als die Entscheidung eines Rechtsstreits. Man fragt sich, oder man hätte gut daran getan zu fragen, was denn in aller Welt die denkende Unterscheidung von Sein und Nichts mit dem Recht zu tun habe. Sobald das Sein in seiner Bestimmtheit als Sein vor das Denken gelangt, steht dieses auch schon vor der Frage, ob denn nicht auch das Gegenteil zum Sein, das Nichts also, ebenfalls *sei*. Das bedeutet: Das Nichts erhebt Anspruch auf Sein. Wenn aber auch dem Nichts zukommt zu sein, dann ist das Sein seinerseits von Nichtigkeit durchherrscht. So sieht das Denken sich vor einen Rechtsstreit gestellt, da das Nichts Anspruch auf Sein erhebt und so dem Sein sein Eigentum bestreitet. Damit dieser Streit entschieden wird, bedarf es des Denkens. Der Entscheid lautet: Das Sein bleibt von jeglichem Nicht unangetastet, seinem Wesen als Sein entsprechend. Dem Nichts steht keinerlei Sein zu. Diese Entscheidung ist ein Rechtsanspruch; denn Recht besteht dort, wo einem jeglichen das zugesprochen wird, was ihm von ihm selbst her zukommt, und das verweigert wird, worauf es keinen Anspruch hat.

Diesen geschichtlich ersten Seinsgedanken holt Hegel in die Logik ein, indem er ihn und mit ihm die gesamte Tradition verwandelt. Während nämlich für Parmenides das Wahre das im Denken einfachhin Anwesende ist, ist es bei Hegel zum Gewußten des Wissens geworden, welches die Gewußtheit des Gewußten eigens weiß und so sich selbst als Wissen weiß. Deshalb genügt es bei weitem nicht mehr, den Anspruch des Nichts auf Sein durch die unablässige Unterscheidung beider als zu Unrecht bestehend abzuweisen und im Denken das Sein in der Unantastbarkeit seines Wesens zu bewahren. Solche Abweisung des Nichts, wie rechtmäßig auch immer, *sichert* das Seiende hinsichtlich des Seins noch nicht vor der Bedrohung durch das Nichts, Veilmehr ist das Seiende erst dann als Seiendes nach jeder Hinsicht, also unbedingt gesichert, wenn seine Art zu sein in sich selbst die Negation des Negativen ist. Damit aber das Negative negiert werden kann, muß es zuvor gerade als bestehend zugelassen und gesetzt werden. Das Negative wird durch seine Negation nicht einfach niedergehalten, so daß es sich doch wieder erheben könnte, sondern es wird in den Wesenbestand des Seienden aufgenommen, und zwar als das Moment des Unterschieds, ohne welchen es kein *Sich*-verhalten, kein Selbstsein oder Subjektsein geben könnte. Erst die das Negative negierende Aufhebung seiner in das Wesen des Seienden verschafft diesem die von jeder Bedrohung befreite, die unbedingte Seinssicherheit. Hegel hat diesen Vorgang in der Vorrede zur Phänomenologie des Geistes in den bekannten Sätzen so

ausgedrückt: »Er (sc.: der Geist) gewinnt seine Wahrheit, indem er in der absoluten Zerrissenheit sich selbst findet. Diese Macht ist er nicht als das Positive, welches vom Negativen weg sieht . . . , sondern er ist die Macht nur, indem er dem Negativen ins Angesicht schaut, bei ihm verweilt. Dieses Verweilen ist die Zauberkraft, die es ins Sein umkehrt.«

Dieser Gedanke einer Umkehr des Negativen ins Sein durchherrscht, seinerseits gewandelt, dasjenige Subjekt, als welches sich im Denken von Karl Marx die Gesellschaft herausstellt. Darauf sei hier ein Hinweis gegeben.

Das Subjekt, das die Gesellschaft ist, existiert in der Gestalt des *objektiven* Subjekts, d. h. es ist in keiner Weise mehr metaphysisch begründbar, sei es kritisch-restriktiv, sei es absolut transzendental. Das hat Karl Marx bereits in den ökonomisch-philosophischen Manuskripten festgelegt: »Wenn der wirkliche, leibliche, auf der festen wohlgerundeten Erde stehende, alle Naturkräfte aus- und einatmende *Mensch* seine wirklichen, gegenständlichen *Wesenskräfte* durch seine Entäußerung als fremde Gegenstände *setzt*, so ist nicht das *Setzen* Subjekt: es ist Subjektivität *gegenständlicher* Wesenskräfte, deren Aktion daher auch eine *gegenständliche* sein muß« (XXVI). Zwar ist der gesellschaftlich handelnde Mensch Subjektivität, ein für sich seiendes, daher sich wissendes und wollendes Wesen. Aber er ist Subjektivität *gegenständlicher* Wesenskräfte. Die Gesellschaft ist ein *objektives* Subjekt, das deshalb Gegenstand nicht mehr einer spekulativen Wissenschaft, sondern der empirischen Wissenschaften ist. Dieses objektive Subjekt aber vermag die Gesellschaft nur dadurch zusein, daß die absolute Negation in doppelter Weise in ihr wirksam ist: in ihrem Verhältnis zur Natur und in ihrem Verhältnis zu sich selbst. Zwar lebt der Mensch wie alle Naturwesen im Austausch mit der Natur, aber die Natur ist in ihrer unmittelbaren Anwesenheit gerade als das zu Negierende gesetzt, als etwas also, das nur in seinem Negiertwerden ein Sein hat, nämlich als Gegenstand der Theorie und Praxis in sich einbegreifenden Arbeit, welche das unmittelbare Vorkommen der Naturdinge in Wirkbestände umformt, deren Wirken beim Willen des Menschen liegt und deren Wirksamkeit in den Dienst einer fortschreitenden Befreiung des Menschen von den Zwängen naturnotwendiger Tätigkeit gestellt wird. In dieser Hinsicht ist die Gesellschaft das Subjekt der Natur im strengen Sinne des Subjektsbegriffs: das von der Vorstellung seiner selbst geleitete Sich-erwirken der Sich-selbst-Gleichheit durch die negierende Aufhebung des Andersseins, der Natur, die als Material für die mögliche Formung, nämlich Vergegenständlichung, zu Wirkbeständen durch die Praxis der Arbeit erscheint, so daß die Tätigkeit des Subjekts sich als *materielle* Tätigkeit darstellt. Die Gesellschaft bezieht jedoch zugleich die Stellung des Subjekt der Geschichte, als welches Marx sie zwar ebenfalls vorausgedacht hat, als das sie jedoch erst durch die Erfindung der kybernetischen Maschinen zur vollen Wirksamkeit gelangt. Durch die Kraftmaschinentechnik in ihrer Interdependenz mit der gesamten Naturwissenschaft wird die Gesellschaft zum Subjekt der Natur; die Kybernetik, in deren Anfängen

wir erst stehen, steigert nicht nur die Praxis der Arbeit, indem sie deren präzise Kontrolle ermöglicht, sondern sie setzt den Menschen auch endgültig in die Möglichkeit einer wissenschaftlich-technischen Steuerung der gesellschaftlichen Prozesse auf allen Bezirken des menschlichen Lebens, so daß die Gesellschaft nicht nur ein Gegenstand empirischer Forschung ist, sondern als das objektive Subjekt im Sinne der Selbststeuerung existiert. Das bedeutet aber: Auch das Verhältnis der Gesellschaft zu sich selbst ist durch die Negation des Negativen mitbestimmt; denn es macht ihr eigenes Wesen aus, daß sie nicht in einer von ihr selbst her bestehenden Gestalt existiert, sondern daß ihr jeweils gegenwärtiges Bestehen zugleich das Aufzuhebende ist, und zwar nicht erst von seiten derjenigen, die eine revolutionäre Umgestaltung der bestehenden Verhältnisse erstreben, sondern bereits schon deshalb, weil die Gesellschaft als der Gegenstand wissenschaftlich-technischer Planbarkeit existiert, wodurch denn auch die gesellschaftspolitischen Entscheidungen einen neuen Charakter annehmen. Es gibt keine sogenannten natürlichen, von sich her anwesenden, weil in sich selbst gegründeten Ordnungen mehr, in welche die Menschen sich zu fügen hätten, so wenig es eine natürliche Naturordnung gibt, da die Natur vielmehr zum Gegenstand der wissenschaftlichen Bearbeitung geworden ist, die überall Systeme von Gesetzmäßigkeiten herausarbeitet – ein Einwirken auf die Natur, welches die Natur ihrerseits mit Rückwirkungen beantwortet. Und die sogenannte Mobilität aller Dinge und Verhältnisse ist die sichtbare Manifestation der im Wesen der Gesellschaft wirkenden Negation des Negativen, aus welcher sie das Subjekt von Natur und Geschichte allein zu sein vermag.

So viel läßt bereits eine Betrachtung erkennen, die sich in der durch den Titel umgrenzten Problemperspektive hält. Sie gibt jedoch auch einen Ausblick auf eine wesentliche Frage, die zwar hier nicht mehr behandelt, auf die jedoch hingedeutet werden kann. Der Prozeß von Theorie und Praxis in sich befassenden Arbeit, welcher der modernen Gesellschaft ihren Geschichtsgang vorzeichnet, läßt nur das Gesetz des unablässig Sich-überbietens erkennen, da jedes Erreichte neue Steigerungsmöglichkeiten eröffnet, ohne daß ein beschließendes Ende, ein wesentliches Ziel sichtbar würde. Diese Ziellosigkeit hat Nietzsche erfahren und im Gedanken des Seins als des Werdens zu einer verbindlichen Erkenntnis erhoben. Nun steht der Wesensentwurf des Menschen als des gesellschaftlich handelnden Wesens von vornherein im Licht der Befreiung des arbeitenden Menschen zum Menschen. Diese den Menschen erst zu ihm selbst befreiende Freiheit kann aber nur die im menschlichen Dasein selbst schon hinterlegte Freiheit sein, die es allererst im Denken zu entfalten gilt: die Freiheit, die ebenso sehr den Menschen im einzelnen wie auch als Völkergemeinschaften in den Spielraum der eigenen Wesensmöglichkeiten gelangen läßt. Deshalb läuft der hier vorgelegte Versuch in die Frage aus: Verbürgt die gesellschaftliche Tätigkeit oder die Praxis der Arbeit als solche schon die erst noch zu erringende Freiheit des Menschen als Mensch? Oder empfängt die Praxis der Arbeit erst aus dem *Gedanken* der freigebenden Freiheit ihren Sinn? Wird

die Arbeit in die zuvor im Denken zu entfaltende Freiheit zurückgenommen, dann wird sie aufhören, das Erste und Letzte und alles Bestimmende zu sein; sie würde in eine Dienststellung verwiesen, insofern die Praxis der Arbeit nicht nur den Bestand der gegenwärtigen Welt verbürgt, sondern die Bedingungen herstellen kann, unter denen bei einer entsprechenden Gesellschaftsformation das freie Menschsein *aller Menschen* möglich wäre, so jedoch, daß die Praxis der Arbeit von der Freiheit her erst ihr menschliches Gesicht empfängt.

Die Negation des Negativen, aus welcher die moderne Gesellschaft jedoch durch ein untrügliches Kennzeichen ausgezeichnet, das sich mit einem Wort Rosa Luxemburgs so formulieren läßt: Freiheit ist immer Freiheit des Anders-Denkenden.

Die Negation des Negativen, aus welcher die moderne Gesellschaft allein das Subjekt von Natur und Geschichte zu sein vermag, ist nicht mehr zu überbieten, nicht mehr in ein Höheres aufzuheben, wohl aber tut sich die Möglichkeit auf, sie in die freigebende Freiheit und deren Entfaltung zurückzunehmen, eine Freiheit, in welcher auch die Selbstbestimmung, sei sie kollektiv, sei sie individuell, ihrerseits beruht.

LA PHENOMENOLOGIE ET L'HISTOIRE DANS LA PENSEE DE HEGEL

Enzo Paci

Milano

Il est certain que la pensée de Hegel est une pensée qui se veut historique. Et sous de nombreux aspects l'historicisme dérive de Hegel. Pourtant, il n'est pas facile de comprendre jusque dans ses fondements le concept de l'histoire tel que Hegel le conçoit. Dans les écrits de jeunesse, par exemple, l'analyse du christianisme, de l'hébraïsme et de l'hellénisme le présente déjà. Ces trois mondes historiques sont dans des positions différentes par rapport à l'histoire contemporaine, et chacun d'eux porte en lui un drame propre face à notre temps. En effet s'il est vrai que l'Hellade est pour Hegel l'idéal de la société, il est vrai aussi que le christianisme, dans le moment où il entre dans les faits, s'éloigne de lui-même, et cela est valable plus encore pour la religion hébraïque dans laquelle Jésus se pose en tant que médiation entre ce qui est brisé et ce qui est entier, entre ce que l'homme a perdu et mis hors de lui d'une part, et la conscience de ce qui est entier d'autre part.

Nous avons dans les premiers écrits de Hegel le germe de la conjonction entre la logique et la dialectique. La dialectique est médiation continue des opposés et elle pénètre dans la structure même de la logique. A Iéna, Hegel affrontera jusqu'au fond le problème de la logique, de telle sorte que dans toute sa pensée l'opposition dialectique est présente, mais les structures et les formes de celle-ci sont incluses dans la logique. L'idéal de la totalité, d'une part s'est développé à partir de l'ensemble de *l'Encyclopedie des sciences philosophiques*, et d'autre part il se propose comme fin idéale de tout procès qu'il soit logique, humain ou historique.

Quelque chose s'est brisé et ce que Hegel recherche, c'est l'unité des fragments et une vie supérieure à celle que les fragments eux-mêmes permettent, à partir de l'unité initiale de laquelle ils sont dérivés. Evidemment, cette vision de Hegel concerne soit toute l'histoire de l'esprit, soit toute l'histoire de l'humanité. Elle tend à la totalité qui conjoint de nouveau les parties, et Hegel appelle cette totalité, la totalité de l'esprit.

Le schéma hégélien n'est pas seulement celui qui prend son point de départ dans l'être posé comme thèse, le non-être posé comme antithèse et le devenir posé comme synthèse. Hegel lui-même sait que bien qu'il pénètre toute la réalité et qu'il contienne en lui la potentialité de l'idée, ce schéma est un schéma abstrait. Il doit être rempli d'une substance et cette substance si nous prenons en considération la *Phénoménologie de l'esprit*, est ce que Hegel entend quand il parle de sujet. Donc, d'un côté la logique est dans le devenir considéré comme contenu, et de l'autre côté le devenir est un aspect de la logique. L'effort de Hegel, indépendamment du résultat, vise à ne pas séparer la substance du sujet, la logique de la phénoménologie et de la dialectique, l'actualisation réelle concrète de la réalisation en soi et par soi de l'esprit absolu.

Ce qui reste suspect dans une lecture contemporaine de Hegel, c'est surtout le concept d'esprit absolu. Et il n'y a pas de doute que c'est la critique de Marx qui a approfondi la dialectique, et qui a noté que la dialectique des idées est une chose et la dialectique des faits en est une autre. En réalité, le point d'arrivée de Hegel reste le point d'arrivée cognitif, le point d'arrivée de Marx doit être une transformation de la réalité historique. Il faut cependant noter que Hegel tend à l'actualisation et donc à la réalisation. Mais dans sa pensée l'idée a une signification qui s'oppose à la connaissance abstraite ou, dirait-il, au savoir de l'intellect. La lutte contre l'intellect est la lutte contre les abstractions de l'illuminisme et cette lutte opposant l'idée dans son actualisation à la collectivité abstraite des sujets, nous fait sentir l'exigence de l'historicité et, sous certains aspects, l'exigence de l'historicité marxienne.

Le point important à noter est que d'un côté Hegel nous présente une histoire, une philosophie de l'histoire et une philosophie de la culture et de la politique, et d'un autre côté il nous présente la succession des schémas qui paraissent indépendants de l'élément historique dans lequel Hegel se pose. Tout cela est valable seulement si l'on en reste au texte hégélien, considéré dans sa superficialité. Qu'on pense à la *Phénoménologie de l'esprit*. Elle commence par l'analyse de la certitude sensible. Le problème de la certitude sensible est certainement un problème de la connaissance et cependant elle est le début d'une histoire présentée phénoménologiquement. Tandis que pour l'empirisme la certitude sensible est ce qui est le plus riche, pour Hegel elle est ce qui est le plus pauvre, et dans ce sens le plus abstrait. La certitude sensible est séparée de l'entier. Or la vie du monde et de l'homme est pour Hegel l'entier, même si cet entier se brise. A son tour la dialectique naît du fractionnement de l'entier, puisque si nous voulions énoncer tout ce qui est dans la certitude sensible, nous devrions connaître et vivre dans le même temps toute la phénoménologie jusqu'au savoir absolu. La dialectique est donc produite par un immédiat particulier dont nous parlons: c'est la médiation à laquelle nous arrivons toujours quand nous partons d'un immédiat. De plus, si l'on pense aux premières pages de la *Phénoménologie de l'esprit* qui traitent de la certitude sensible, ce que Hegel appelle le «ceci», le «ici» et le «maintenant», nous nous rendons

compte que parlant de la présence du sensible, en réalité nous employons seulement des mots ou même, nous disons »présence« pour entendre les présences de toutes sortes égales aux présences que nous nommons. Ainsi la présence au lieu d'être le concret et le particulier devient un universel et Hegel écrit textuellement: »das Allgemeine its also in der Tat das Wahre der sinnlichen Gewißheit. Als ein Allgemeines *sprechen* wir auch das Sinnliche *aus*; was wir sagen, ist: *Dieses*, d. h. *das allgemeine Diese*, oder: *es ist*; d. h. *das Sein überhaupt*. Wir *stellen* uns dabei freilich nicht das allgemeine Diese oder das Sein überhaupt *vor*, aber wir *sprechen* das Allgemeine *aus*; oder wir *sprechen* schlechthin nicht, wie wir es in dieser sinnlichen Gewißheit *meinen*. Die Sprache aber ist, wie wir sehen, das Wahrhaftere; in ihr widerlegen wir selbst unmittelbar unsere *Meinung*, und da das Allgemeine das Wahre der sinnlichen Gewißheit ist und die Sprache nur dieses Wahre ausdrückt, so ist es gar nicht möglich, daß wir ein sinnliches Sein, das wir *meinen*, je sagen können.« (Hegel, Phänomenologie des Geistes, Meiner 1952, S. 82).

De quoi parle Hegel à la page précédente? N'oublions pas qu'il parle aussi de l'histoire. Mais comment parle-t-il de l'histoire, s'il parle seulement de la certitude sensible, de la représentation, du langage et de l'opinion? Cependant le point où nous devons souligner l'importance de Hegel est justement celui-ci. L'histoire n'est pas constituée de grandes guerres, de tragiques défaites et de grandes victoires. Quand nous disons cela nous sommes conscients qu'à un certain moment Hegel en viendra à voir Napoléon dans l'histoire comme l'âme du monde, c'est-à-dire, en tant qu'individu cosmico-historique. Il en viendra à voir les structures sociales se transformer en triomphe d'un état qui nie la société civile et enfin à admettre l'exaltation d'un état particulier, spécifiquement déterminé par opposition aux autres états. Hegel devait arriver aux équivoques de la *Philosophie du droit* et de la *Philosophie de l'histoire*. Marx a fait une critique de la *Philosophie du droit* hégélienne, qui, avec les *Manuscrits de 1843 et 1844*, constitue la naissance du marxisme. Quant à la *Philosophie de l'histoire* et Marx et Lénine critiqueront plus tard l'état de droit au nom de la société civile et, en ce qui concerne Lénine, dès le commencement le vrai pouvoir n'est pas celui de l'état, mais celui des soviets. En ce cas, tandis que Hegel parle de la substance qui devient sujet, pour Lénine il faut parler de sujets qui deviennent les conseils des soldats, des ouvriers et des paysans. C'est le point central du marxisme.

Que dirait Lénine si le principe de la certitude sensible lui avait été indiqué comme le principe de la vie et de l'histoire de l'homme? La réponse de Lénine aurait été semblable à celle de *Marxisme et empiriocriticisme*. En parlant ainsi nous devons nous rendre compte qu'à un moment historique particulier, Lénine critique Avenarius et Mach dans la mesure où le sensible se ferme en eux et ne peut pas donner lieu à un développement révolutionnaire. Le sensible devient tout et alors toute l'histoire est réduite à ce sensible. Le discours changerait si nous disions que le problème du sensible, chaque homme se le pose dans son histoire individuelle et aussi dans ses rapports

avec les autres, et, si nous affirmons qu'à cause de cela in n'est pas possible d'isoler Mach et Avenarius d'une totalité, même si du point de vue de l'action, Lénine avait raison de ne pas prendre pour point de départ l'empirio-criticisme, et cela veut dire, la certitude de l'expérience considérée comme un fait abstrait, universel, catégoriel.

Revenons ainsi à la première page de Hegel. Hegel fait remarquer que dans la certitude sensible nous ne voyons autre chose que l'universel. Tout le sensible devient une énonciation nominaliste et cela se produit en vertu du langage. La donnée des sens d'un côté et la parole de l'autre, sont deux immédiats qui refusent la médiation dialectique, et, c'était de ce point de vue que Lénine critiquait l'empirio-criticisme. En effet, il semblerait ici nécessaire d'envisager une philosophie du langage. Mais aussi dans cette philosophie du langage nous parlerions des univers du discours et immédiatement se poserait le problème du rapport entre le langage et la donnée sensible et empirique: un problème qui intéresse aujourd'hui soit le néopositivisme soit la philosophie du langage. Hegel a une intuition de quelque chose de semblable aux problèmes que se pose la linguistique et aux paradoxes de la logique, quand il nous invite à ne pas rester en dehors de la chose dans le langage, mais d'entrer dans la chose pour la rendre concept et enfin idée. En outre Hegel veut que l'idée soit l'histoire de toutes les tentatives qui avaient été faites pour rejoindre l'idée. Si, par exemple, nous disions comme le premier Wittgenstein que le langage est le miroir de la réalité, Hegel nierait cette conception et développerait immédiatement le problème dans le sens du second Wittgenstein, il ferait voir que le langage appartient à tous les hommes et qu'il est constitué de diverses couches, en même temps qu'il transcende continuellement la réalité qui apparaît indiquée en lui. Probablement, d'un point de vue marxiste, on devrait dire que le langage appartient à une structure de base, mais en même temps il nie ce qu'il y a de négatif dans une telle structure. Par conséquent la critique du langage bourgeois serait la critique d'un langage fétichisé et aliéné: naturellement ce n'est pas le langage qui est aliéné, mais la société qui s'exprime en lui.

Il reste le fait que Hegel voit dans l'histoire le chemin que chaque homme parcourt pour arriver à cet esprit qui est le présent. De ce point de vue on peut interpréter la phénoménologie de l'esprit dans un sens comparable à celui de l'hypothèse de l'ontogénèse et de la phylogénèse. Comme dans l'hypothèse ontogénétique-phylogénétique le foetus parcourt de nouveau toute l'histoire des espèces naturelles, de même chaque homme se pose de nouveau le problème de la connaissance en tant que certitude sensible, et passe ensuite de la certitude sensible à la perception pour arriver à la conscience de soi, à la raison, et donc à la téléologie et à ses aspects d'actualisation immédiate, comme par exemple, la physiognomie et la phrénologie. La conscience de soi rationnelle n'est pas seulement cognitive, et il suffit de se rappeler qu'en elle nous trouvons les figures du plaisir, de la nécessité, la loi du coeur et le délire de la présomption, la vertu et le cours du monde jusqu'à la raison législatrice, et en même temps la critique du pouvoir de légiférer en tant que tel. C'est à ce point que

le cycle conscience – conscience de soi et raison passe à l'esprit. Les hommes sont législateurs et leur activité trouve son aboutissement dans une constitution qui se fixe en un état qui se rend toujours plus indépendant de la liberté et du progrès des sujets qui pourtant l'ont fondée et qui justement parce qu'ils sont placés dans l'histoire, doivent souvent nier l'ancienne constitution au profit de la nouvelle. L'histoire entre avec violence dans le monde du droit, c'est-à-dire dans le monde de l'esprit. Les lois humaines et les lois divines, la culpabilité et le destin, nous portent à l'état de droit, à l'esprit qui est vrai, selon Hegel, s'il est pure éthique. Par conséquent, les critiques à l'état que nous avons rappelés sont en effet les critiques, comme on l'a dit, adressées à l'état de droit en tant que pure éthique et en tant que vérité. C'est la tension interne de l'état de droit qui incarne l'esprit éthique, et qui fait que la collectivité humaine, comprise comme monde de l'esprit, devient effective, mais seulement dans la mesure où elle s'exprime dans un monde aliéné. La pureté de l'esprit devient la lutte pour plus de lumières, contre la superstition, et la vérité absolue a besoin de la liberté absolue et de la terreur. De l'aliénation on tente de sortir par la moralité, par la belle âme, qui refuse l'expression et l'expérience historique pour ne pas tomber dans le mal, et pour obtenir le pardon du sujet, et de plus de tous les sujets.

Le schéma que nous avons indiqué est celui qui dans la *Phénoménologie de l'esprit* aboutit à la religion puis au savoir absolu. C'est un schéma qui se présente comme ontogénétique, si l'on considère l'humanité. Ce schéma est donc dans l'histoire, mais cependant, il refait continuellement le même parcours comme effectivement nouveau. La refecation du nouveau en effet n'est pas telle. Chaque événement historique influence l'interprétation du passé qui est aussi revécue au niveau du problème de la connaissance sensible et au niveau de la conscience, de la conscience de soi et de la raison, pour s'élever à l'esprit, à la religion et au savoir absolu. Le point fondamental est que Hegel parle justement de l'entier et de l'unité de l'esprit, et non de la multiplicité des sujets et donc de l'inter-subjectivité historique. En même temps Hegel voit le point d'arrivée du savoir absolu en tant que présent vivant qui, selon son expression, est vrai quant au résultat et au point d'arrivée du calvaire de l'esprit. Quelle est la critique fondamentale qui est requise par cette position? Elle est celle-ci: nous n'arrivons jamais à la vérité absolue en tant que présence, même si nous sommes toujours dans la présence. Et nous ne sommes jamais un sujet absolu, justement pour la raison au nom de laquelle Hegel avait critiqué le Moi transcendant. C'est dans le présent que nous, chacun de nous refait le chemin qui l'a fait arriver jusqu'à aujourd'hui, et, c'est dans la négation du présent que nous pouvons nous acheminer vers le futur, c'est à dire vers la signification, soit de nous mêmes, soit de l'histoire. Dans ce sens, l'intersubjectivité doit être toujours présente, ce qui implique la lutte entre l'esclave et le maître, la constitution non transformée, demeurée à l'état dogmatique, mais continuellement revécue et refondée de la société civile, du socialisme et de l'inter-socialisme. L'aliénation n'est pas seulement l'expression

de l'esprit du monde ou la retraite hors du monde de la belle âme (Entäußerung), mais elle est la transformation de l'homme en chose exploitée soumise à l'aliénation du travail qu'il accomplit sur la matière, travail que Hegel lui-même nomme d'un mot qu'on pourrait traduire par « mise en forme ».

L'historicité de la philosophie de Hegel, même si la phénoménologie part de la certitude sensible, se trouve toujours dans la présence. La phénoménologie dans l'encyclopédie est posée dans l'esprit subjectif, entre la nature, l'anthropologie et la psychologie. Dans ce sens, l'oeuvre de Hegel est toute présente à elle-même, et cela même quand, pour arriver au présent historique, il lui faut accomplir tous les pas qui mènent du sensible à la conscience de soi de notre temps. Certainement toute la pensée de Hegel est contractée dans sa philosophie en tant qu'esprit du temps, ainsi que la croix dans la rose de présent. Et pourtant, le présent n'est pas immobile. Il est vaste, mais il n'est pas tel, que de lui dépende le passé, même si le présent ne peut exister sans le passé. Dans le présent l'histoire revit les propres degrés de la conscience jusqu'à devenir conscience de soi, mais cette conscience de soi retient en elle tout le passé, par le fait qu'elle est arrivée historiquement à être ce qu'elle est. De la même manière le présent a en soi le matériel et le corporel, mais non sous forme d'événement passé, ayant eu lieu une seule fois, mais comme quelque chose qui reste en lui. Dans le présent lui-même il y a donc la matérialité, et le savoir absolu n'est pas en fait la négation de la matérialité, mais la prise de conscience de sa présence. L'esprit, dans le langage de Hegel, est le retour à l'immédiateté de ce qui est ou de l'être. Hegel dit que tous les modes avec lesquels l'esprit se présente en figures, sont des modes historiques et qu'en même temps ils sont une science. La science doit s'élever à partir du concept et de la conscience, et la certitude à partir de l'immédiat du sensible, ainsi qu'il est indiqué au commencement de la *Phénoménologie de l'esprit*. La science lorsqu'elle atteint sa fin doit être entendue comme l'ensemble des figures phénoménologiques qui ont amenées à la fin que nous vivons maintenant, et, que nous vivons après un procès qui nous a constitués. C'est dans ce sens qu'à la fin seulement vole la chouette sacrée à Minerve. La phénoménologie, entendue en tant que science, contient un retour sur elle-même, et le caractère propre de la science est la science de l'apparition du phénomène. La science, ainsi définie, aussi pourrait être acceptée par Husserl?

On doit penser à Husserl quand on parle de savoir absolu dans Hegel en tant que point d'arrivée et de conscience du chemin nécessaire pour y parvenir. La notion de présence chez Hegel est compréhensible si nous pensons au concept de présence dans la phénoménologie du temps husserlien. Le présent de Husserl se refait toujours de nouveau, »immer wieder«. Il passe toujours par la rétention et par l'anticipation, et outre ces deux modalités, il est dans ce que nous trouvons si nous le présentons de nouveau dans un passé qui est au-delà de la rétention, et dans ce que nous pensons dans l'anticipation. Le moment dans lequel nous sommes est le point qui divise le passé du futur. C'est un point dans lequel nous sommes conditionnés, mais

aussi libres. Dans les termes de Husserl, le présent est l'activité et la passivité, la revivification du passé selon des modes toujours différents qui modifient ce même présent et qui sont ouverts à l'avenir. Hegel naturellement ne connaissait pas l'étude des modalités temporelles que Husserl nous a laissée, mais nous croyons entendre en Hegel une anticipation de notre temps. une anticipation qui est soit négative, soit positive.

Elle est négative quand Hegel pense que la conscience de soi du passé et le prélude du futur s'accomplissent avec lui-même, de telle manière qu'il devient l'homme cosmico-historique. Mais elle est positive quand Hegel nous fait sentir que l'histoire a une direction et un »telos« et que dans le présent, il y a toujours un dialogue et une opposition, comme si l'onde du passé et l'onde du futur venait non seulement se fractionner dans la présence, mais à s'affronter en elle. C'est une unité qui se brise en tant qu'intégrité, mais qui conserve en tout cas, toutes les figures phénoménologiques et, qui reste nécessairement libre d'inventer les figures de l'avenir.

Hegel présente culturellement les moments de la phénoménologie en tant que figures, tandis que Husserl ne voit pas la totalité historique de tous les aspects de la figuration. La phénoménologie de Husserl considérée avec la médiation de la lecture de Hegel, devient pour le présent, de même que pour le présent actuel, elle aussi une phénoménologie de l'apparition des figures historiques, comme par exemple, le contraste entre la liberté et la terreur, le réveil de la subjectivité, la vérité de la conscience morale, la belle âme et ainsi de suite. Si nous écrivons la phénoménologie de notre époque, nous devrions chercher quelles sont les figures qui se sont formées dans l'histoire et quelle est la fonction qu'elles ont eue pour nous. Une figure, par exemple, pourrait être la révolution soviétique, qui implique Lénine de même qu'elle implique tous les soviets. Une autre figure pourrait être l'époque qui nous a conduit à la deuxième guerre mondiale, et une figure serait aussi l'après-guerre avec l'accroissement progressif de l'énergie atomique, et avec les luttes révolutionnaires progressives pour la liberté, comme par exemple la guerre de Vietnam.

Nous pouvons raconter l'histoire de l'époque qui va de Hegel jusqu'à nous, mais en tenant pour présente aussi l'histoire en tant que présentation successive des figures phénoménologiques qui se développent dans la dialectique, qui contiennent en elles la dialectique, qui veulent nier le négatif pour affirmer la présence et qui veulent se diriger vers un »telos« futur. Justement la phénoménologie de Hegel peut donner à la phénoménologie husserlienne la possibilité de voir et de décrire les figures dialectiques. Telles figures, même passées, se disposent dans un présent, qui tant qu'il a en lui non seulement la conscience, mais aussi la psychologie et la matérialité du travail, c'est-à-dire l'économie, est un présent dialectique. La présent dialectique s'éclaircit si l'on voit le rapport entre la psychologie et le besoin économique dans la »Lebenswelt«. La »Lebenswelt« est préca-tégorielle, et dans notre temps, non seulement vu mais représenté sous une forme phénoménologique hégélienne, nous vivons dans la dialectique. Une dialectique que Husserl ne voyait pas de la même

manière de Hegel et Marx, mais pourtant une dialectique dans laquelle Hegel a la vision des figures du maître et de l'esclave et la vision de la conscience servile qui se construit son monde, qui arrive à la liberté parce qu'elle est passée par l'esclavage. Plus simplement on pourrait dire que le socialisme devient libre, s'il réussit de se libérer de l'exploitation économique et passe de la négativité du capitalisme en le niant pour établir une constitution inter-subjective qui peut devenir une révolution d'un nouveau type et le renouvellement des hommes et des sociétés dans la présence historique et dans le futur historique.

Dans certaines pages Hegel semble avoir l'intuition de la vision marxienne et husserlienne dont nous avons parlé. Et pourtant, c'est toujours la tendance à un absolu qui se pose seulement en tant que conscience de soi, qui empêche à Hegel d'arriver à la praxis et de s'acheminer dans les structures temporelles présentes, selon les modalités du possible, du réel et du nécessaire. Nous sommes ici dans un monde nouveau, un monde des sociétés inter-subjectives que l'histoire doit constituer selon le principe qui exige que tout sujet doit être tel et jamais objet.

Pour Hegel la fin est le savoir absolu et l'esprit qui se connaît en tant qu'esprit: en ce qui nous concerne, Hegel, Marx et Husserl nous ont enseigné que la fin est une société socialiste qui naît dans les luttes et dans la dialectique, mais qui ne devient une paix du type anesthésique parce qu'elle aussi a sa dialectique. Relisons la conclusion célèbre de la *Phénoménologie de l'esprit*:

Das Ziel, das absolute Wissen, oder der sich als Geist wissende Geist hat zu seinen Wege die Erinnerung der Geister, wie sie an ihnen selbst sind und die Organisation ihres Reiches vollbringen. Ihre Aufbewahrung nach der Seite ihres freien in der Form der Zufälligkeit erscheinenden Daseins, ist die Geschichte, nach der Seite ihrer begriffenen Organisation aber die Wissenschaft des erscheinenden Wissens; beide zusammen, die begriffne Geschichte, bilden die Erinnerung und die Schädelstätte des absoluten Geistes, die Wirklichkeit, Wahrheit und Gewißheit seines Throns, ohne den er das leblose Einsame wäre; nur -

aus dem Kelche dieses Geisterreiches

schäumt ihm seine Unendlichkeit (Phänomenologie des Geistes, cit. 564).

La science du savoir apparent est la phénoménologie qui n'est pas seulement accidentalité, mais aussi possibilité, réalité et nécessité. Surtout dans Husserl la phénoménologie est aussi une praxis, et dans Marx elle devient la praxis du socialisme en lutte pour lui-même et pour l'inter-socialisme mondial. Le calvaire dont parle Hegel n'est pas celui de l'esprit absolu, mais celui de tous les hommes de la planète Terre. Quant à la vérité de la certitude du trône de l'esprit, les hommes, eux, s'organisent en sociétés positives dans la mesure où elles sont socialistes, selon un chemin qui mène vers la vérité qui est signification. Celle-ci n'est jamais possédée complètement et justement pour cela, elle meut les hommes et l'histoire vers leur *Unendlichkeit*.

PRAXIS, ARBEIT UND HANDELN

Mihailo Đurić

Beograd

Die Auffassung ist heute weit verbreitet, daß der Begriff der Praxis im Marxschen Denken eine hervorragende Stellung einnimmt, daß sich um diesen Begriff sämtliche Marxschen Erörterungen drehen und daß dieser eigentlich der Grundbegriff seiner Philosophie sei. In dieser Hinsicht besteht nicht nur ein hoher Grad an Übereinstimmung bei den markantesten modernen Marxologen, sondern auch bei den Vertretern der verschiedensten Richtungen und Strömungen innerhalb des heutigen Marxismus. Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß diese Auffassung grundsätzlich richtig ist, daß sie den Sinn der tiefsten Marxschen Bemühungen gut trifft. Das wird auch durch viele ausdrückliche Erklärungen von Marx bestätigt. Und trotzdem muß gesagt werden, daß die größten Schwierigkeiten bei der Auslegung des Marxschen Denkens gerade dann entstehen, wenn der Begriff der Praxis in seinen Mittelpunkt gestellt wird. Dieser Begriff ist nämlich der problematischste von sämtlichen Begriffen im Marxschen kategorialen Apparat; denn alles ihn betreffende ist viel komplizierter als es auf den ersten Blick scheint. Um mit diesen Schwierigkeiten fertig zu werden, die viele sonst zur Kapitulation bringt, ist es viel besser, sich auf die Suche nach dem Ungesagten in der Marxschen Bestimmung der Praxis einzulassen, d. h. auf das, was seine Begriffe von Geschichte und Revolution so entschlossen ankündigen, als sich allein an sein gesprochenes Wort zu halten.

Es ist vor allen Dingen unbestreitbar, daß Marx die Praxis sehr umfassend gefaßt hat und daß er ihr breitmöglichsten Sinn verlieh. Seiner Meinung nach ist die Praxis die Grundkategorie der menschlichen Wirklichkeit, unter die das ganze menschliche Geschehen fällt und die die Seinsweise des Menschen als eines natur-geschichtlichen Wesens kennzeichnet. Die Praxis ist keinerlei besondere Tätigkeit innerhalb der menschlichen Welt, sondern eben das Wesen dieser Welt selbst. Vor jeglicher Unterscheidung zwischen einzelnen Formen menschlicher Äußerungen, vor jeder Unterscheidung zwischen den einzelnen Gebieten menschlichen Lebens, vor jeder Unterscheidung

ding zwischen Erkenntnis und Tun, zwischen Arbeit und Produktion, zwischen Herstellen und Handeln, zwischen Kunst und Geschicklichkeit, vor jeder solchen oder auch anderen, ähnlichen Unterscheidung, ereignet sich menschliche Praxis als etwas Urwüchsiges und Ursprüngliches, als etwas Notwendiges und Unumgängliches, als etwas Einzigartiges und Sonderbares, auf Grund dessen alles Menschliche erst möglich wird. Was mehr, die Praxis spielt eine sehr wichtige Rolle im Prozeß der Weltkonstitution. Marx's Worten zufolge hat die Natur keinerlei Wert, wenn sie nicht durch die Praxis vermittelt wurde, die Natur ist nichts für den Menschen, wenn sie abstrakt genommen wird, für sich, als bloße Materie.

So sehr jedoch diese allumfassende Bestimmung jede Aufmerksamkeit und Würdigung verdient, so soll doch gleich hinzugefügt werden, daß Marx die menschliche Praxis vor allem in der Möglichkeit einer Eroberung der Natur sah, daß er die Praxis in erster Linie als Geschehen zwischen Mensch und Natur und nicht als Geschehen zwischen den Menschen begriff, daß er in ihr eine Tätigkeit erblickte, die sehr viel mehr das menschliche Verhältnis zu Dingen angeht, als die Beziehungen der Menschen untereinander. So geht es zumindest aus jenen Stellen hervor, an denen die Marxsche Auffassung von der Praxis die abgerundetste Form erhalten hat, wie z. B. in den »Thesen zu Feuerbach« und in der »Deutschen Ideologie«. Dies soll gerade deshalb betont werden, weil Marx sonst gut die gesellschaftliche Herkunft und Bestimmung jedes menschlichen Verhaltens zur Natur gewußt hat, daß er sich lebhaft für den gesellschaftlich-geschichtlichen Zusammenhang interessierte, in dem die Produktion des menschlichen materiellen Lebens stattfindet, daß er ständig die Gesellschaft als globales System der Produktionsverhältnisse vor Augen hatte. An den erwähnten Stellen jedoch, und an vielen anderen, hat es Marx unterlassen, etwas Näheres und Bestimmteres über jene andere, wichtigere und tiefgreifendere, nennen wir sie einmal existenzielle Seite der menschlichen Praxis, auszusagen, so daß diese vielen seinen Anhängern entgangen ist und bei vielen späteren Auslegungen seines Denkens völlig im Hintergrund blieb.

In Übereinstimmung mit diesem auffällig betonten Interesse für die Möglichkeit der Eroberung der Natur, für die Möglichkeit der Verarbeitung ihrer Rohstoffe und Nutzung ihrer Kräfte, hat Marx tief über das Problem der Arbeit nachgedacht. Nicht allein, daß er der Arbeit in der gesamten menschlichen Praxis außergewöhnliche Bedeutung beigelegt hat und nicht allein, daß er die Praxis mit der Arbeit in unmittelbarster Verbindung brachte; er identifizierte vielmehr die Praxis mit der Arbeit überhaupt. Seiner Meinung nach ist die Praxis auch vor allem eine menschliche Produktionstätigkeit, eine Tätigkeit, die durch den Austausch von Materie zwischen Mensch und Natur geregelt wird, eine Tätigkeit, die der Befriedigung der menschlichen Bedürfnisse dient. Zweifellos stellt das einen der wichtigsten Punkte im Marxschen Verständnis der Praxis dar. Wir wollen einmal sagen: Marx war zutiefst von der Stärke und der Größe der Arbeit gebannt, daß er in ihr die primäre

Konkretisierung der Praxis entdeckte, daß er nach ihrem Vorbild die ganze menschliche, praktisch-tätige Einstellung gegenüber der Welt erkannte. In seinen ausdrücklichen Erklärungen zur Praxis, besonders in den »Thesen zu Feuerbach«, aber auch an anderer Stelle, und zwar sowohl in frühen als auch in späteren Schriften, liegt der Nachdruck viel mehr auf der Arbeit als auf jeder anderen Tätigkeit, so daß die Arbeit in der Regel als Paradigma jeglicher menschlichen Tätigkeit erscheint.

Es ist keineswegs schwer, zu beweisen, daß der Begriff der Praxis gerade wegen dieser Marxschen Behandelbarkeit Praxis und Arbeit verbinden zu wollen, wegen dieses seines eifrigen Bemühens, die Praxis auf die Produktion, die Industrie, auf eine besondere Form menschlichen praktisch-tätigen Verhaltens zurückzuführen, die größten Schwierigkeiten bereitet. Es ist wirklich befremdlich, daß viele hervorragende Marxisten der Gegenwart so leicht darüber hinweggehen. Denn, wenn die Praxis eine aktive und spontane Tätigkeit ist, durch die der Mensch nur die Macht und Wirklichkeit seines Denkens beweist, wenn die Praxis eine sinnlich-körperliche Tätigkeit ist, mit der der Mensch nur die Natur in ihrer Gegenständlichkeit erzeugt, wenn die Praxis gegenständliche, diesseitige Tätigkeit ist, durch die der Mensch nur zum Herren der Natur wird, durch die er die natürliche Form der Materie ändert und die Mittel zur Erreichung der geplanten Zwecke einrichtet, dann hat Marx in seiner Auffassung nichts Neues gebracht, dann hat er keinerlei radikale Umkehr im Verhältnis zu Hegel und seinen anderen philosophischen Vorgängern vorgenommen. In diesem Falle blieb die Behauptung von einer angeblich ausgesprochen revolutionären Ausrichtung seines Denkens eine bloße Phrase. Oder genauer gesagt: Wenn die Praxis nur ein anderer Name für das Geschehen der Arbeit ist, wenn Praxis das Selbe wie Arbeit ist – und sei es auch nur in den Hauptzügen, wenn schon nicht auch in sämtlich Einzelheiten – dann gibt es keinen wesentlichen Unterschied zwischen ihm und der Ideologen der bürgerlichen Welt, dann ist seine Auffassung zutiefst in der bürgerlichen Metaphysik der Subjektivität verwurzelt, so daß sie keinen entscheidenden Fortschritt zur Hegelschen Auffassung darstellt, geschweige denn über diese hinausführt.

Es hilft nichts, daß Marx die wirkliche, wahre Form der Arbeit von seiner enstallten, entfremdeten Form unterscheidet, daß er die Arbeit brandmarkt, die im bloßen Verbrauch der Arbeitskraft besteht und die Arbeit erhöht, in der der Mensch frei seine schöpferische Fähigkeiten entfaltet, daß er die abstrakte Arbeit verachtet, die die Ware schafft, und hoch die konkrete Arbeit bewertet, die die menschlichen Bedürfnisse befriedigt. In beiden Fällen bleibt die Marxsche Auffassung trotzdem im Rahmen der bürgerlichen Welt. Dort, wo die Arbeit im Vordergrund, im Mittelpunkt der Aufmerksamkeit steht, überwiegt die Frage des menschlichen Verhältnisses zu den Dingen und nicht seines Verhältnisses zu anderen Menschen, da wird die Frage der technischen Macht und nicht der Humanität ausschlaggebend. Insofern ist die Praxis, die mit der Arbeit identifiziert wird, notwendigerweise eine instrumentale Tätigkeit, sie fügt

sich notwendigerweise in den Zweck-Mittel-Zusammenhang ein, sie ist notwendigerweise zweck-rational orientiert. Es bedarf kaum der Erwähnung, daß eine so aufgefaßte Praxis etwas völlig anderes ist als *praxis* im ursprünglichen Sinn des Wortes, daß eine so aufgefaßte Praxis viel näher dem ist, was die alten Griechen unter *poiesis* verstanden, als das, was sie mit ihrem Namen bezeichneten.

Letztenendes bedeutet dies, daß die Marxsche Auffassung der Praxis von bestimmten transzendentalphilosophischen Voraussetzungen ausgeht, daß sie dem neuzeitlichen Subjektivismus nachfolgt, daß sie sich auf das Subjekt-Objekt-Verhältnis gründet. Insofern ist ihre Fragwürdigkeit mehr als offensichtlich. Denn das Subjekt-Objekt-Verhältnis ist eine ungleiche Partnerschaft, es ist das Verhältnis von Herrschaft und Knechtschaft, von Über- und Unterordnung, es ist ein Verhältnis, das die Aktivität der einen und die Passivität der anderen Seite voraussetzt, es ist das Abhängigkeitsverhältnis des Objekts vom Subjekt. Mit der Annahme der Logik dieses Verhältnisses gibt sich Marx in Wahrheit mit der Erkenntnis zufrieden, daß der Kampf gegen die Natur der kategorische Imperativ der menschlichen Existenz ist, daß der Mensch nur unter den Bedingungen dieses Kampfes lebt, daß die Praxis der Arbeit, seine ewige natürliche Aufgabe und seine absolute geschichtliche Bestimmung ist. Mit anderen Worten, Marx gibt zu, daß sich der Mensch gegenüber der Natur nur feindlich und kriegerisch verhalten kann und nicht versöhnlich und freundschaftlich, daß die Natur mithin für den Menschen nur eine Beute sein kann und niemals seine größte Liebe. Auf diese Weise festigt die Marxsche Auffassung der Praxis den bürgerlichen Weltentwurf, in dem der Wille zur Macht höchstes Lebensprinzip wird und die Technik die völlige Vorherrschaft über Natur und Mensch erhält.

Das ist jedoch längst nicht alles, was man in Verbindung mit der Marxschen Auffassung der Praxis sagen könnte. Bestenfalls ist das eine Seite der Problematik, die ausgesprochene, nicht verschwiegene. Wie sehr es auch immer richtig sein mag, daß Marx viel in die praktische Eroberung der Natur gesetzt hat, so sehr es richtig sein mag, daß er der Produktion des menschlichen materiellen Lebens große Wichtigkeit beimaß, so geht daraus doch nicht hervor, daß ihm nur an einer vollkommenen und ungestörten Entwicklung der Produktivkräfte gelegen hätte, daß er nur an die ununtergebrochene Vervollkommnung des Produktionsprozesses gedacht hätte, an die Produktion der Produktion wegen, daß sich bei ihm alles in der Selbstbewegung des Letzteren auflöst. In Wahrheit hat sich Marx viel mehr für die Produktionsverhältnisse als für die Produktivkräfte interessiert, seine dringlichste, wenn nicht sogar seine Haupt Sorge, waren die Verhältnisse, die die Menschen eingehen, wenn sie in den Produktionsprozeß treten, mithin Verhältnisse zwischen den Menschen in Bezug auf Dinge und nicht Verhältnisse von den Menschen zu den Dingen; nicht weniger jedoch auch die gesellschaftlichen Verhältnisse überhaupt, ja sogar die unmittelbarsten persönlichen zwischenmenschlichen Beziehungen, die ohne Vermittlung ausser menschlicher Faktoren hergestellt werden. Es störte ihn, daß

es in der bisherigen Geschichte keine Gleichheit und Gegenseitigkeit im menschlichen Leben gab, daß alle bisherigen gesellschaftlichen Typen zwischenmenschlicher Beziehungen so ausgesprochen antagonistisch waren. Er wollte die Struktur und Organisation der menschlichen Welt von Grund auf ändern, er wollte den Unterschied zwischen Herrschenden und Beherrschten beseitigen, zwischen denen, die befehlen und jenen, die ihnen gehorchen, zwischen denen, die über die Verteilung der gesellschaftlich meistgeschätzten Güter und Dienstleistungen beschließen und jenen, auf die die Gesamtlast der materiellen Produktion fällt. Es soll doch wohl nicht heißen, daß die Frage der zwischenmenschlichen Beziehungen im Rahmen der Marxschen Auffassung von Praxis keinen Sinn habe, daß mit der Einführung dieses anthropologisch-humanistischen Motivs nur die wesentliche Marxsche Einsicht von der unausweichlichen Herstellung der Welt der Praxis als einer Welt der Arbeit und Macht verdeckt und verschönt wird,¹ wie uns diejenigen, die daran glauben, daß Marx vor allem ein Denker der Technik war, überzeugen wollen.

Damit es keinerlei Mißverständnisse gibt, soll offen gesagt werden, daß Marx einen verfeinerten Sinn für jene andere, existentielle Seite der menschlichen Praxis gehabt hat, so daß sein ausgesprochenes Wort, allem oben erwähnten, überwiegend naturalistisch-ontologischer Färbung, auch eine völlig andere, überwiegend anthropologisch-humanistische Bedeutung beinhaltet. Aber dies bedeutet, daß die Marxsche Auffassung in sich noch eine weitere, auf den ersten Blick fast unglaubliche Möglichkeit der Deutung birgt, nach der der Begriff der Praxis nicht so sehr das Geschehen zwischen Mensch und Natur, vielmehr das Geschehen zwischen den Menschen umfaßt, nach dem unter den Begriff der Praxis nicht so sehr die Arbeit als technisch-rationaler, instrumentaler Umgang des Menschen mit Seiendem fällt, sondern das Handeln als sittlich-emotionaler, sinnvoller Verkehr der Menschen untereinander, d. h. die unmittelbare Begegnung des Menschen mit seinesgleichen. Wenn es vielleicht übertrieben und unbegründet wäre, zu behaupten, daß sich Marx jemals über den Unterschied zwischen Arbeit und Handeln im Klaren gewesen sei, bzw., daß er jemals vollkommen erfaßt hätte, daß die Bindung der Praxis an das Handeln sehr viel mehr mit seinen Absichten übereinstimmt, da dies ganz andere Perspektiven eröffnet als die Bindung der Praxis an die Arbeit, so wäre es doch nicht minder willkürlich und unzutreffend, zu bestreiten, daß Zögern und Spannung zwischen diesen beiden Begriffsmöglichkeiten im Ganzen seines Denkens tiefe Spuren hinterlassen hat². Wie es scheint, hat es Marx unterlassen, irgendetwas Näheres und Bestimmteres über diese

¹ So Vanja Sutlić, »Macht und Menschlichkeit«, *Praxis* VII/1-2 (1970), S. 21.

² Daß Marx in dieser Hinsicht bedeutend hinter dem jungen Hegel zurückgeblieben ist, der sich in seiner Jenenser »Philosophie des Geistes« akut des Unterschieds bewußt war, aber auch der dialektischen Verbindung zwischen Arbeit und Handeln, das hat Jürgen Habermas sehr gut bemerkt in seinem Aufsatz »Arbeit und Interaktion« in dem Buch *Technik und Wissenschaft als »Ideologie«* (Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1968), S. 44-46. Zum näheren Kennenlernen des Unterschieds zwischen Arbeit und Handeln, obwohl aus ganz anderer Sicht, vgl. auch Hannah Arendt, *Vita activa* (Stuttgart: W. Kohlhammer, 1960).

andere Möglichkeit des Verständnisses der Praxis, auszusagen, vor allem deshalb, weil ihm gut bekannt war, daß die Beziehungen der Menschen untereinander weit hinter dem zurückbleiben, was sie sein könnten und wie sie sollten. Wie selten jemand vor oder nach ihm war Marx vollkommen unzufrieden mit allen geschichtlich verwirklichten Formen des menschlichen Lebens, er glaubte nur wenig an die Aufrichtigkeit und Beständigkeit der menschlichen Dinge, er sah rings um sich nur Ungerechtigkeit, Habgier und Heuchelei. Er war der Auffassung, daß in der ganzen bisherigen Geschichte die menschliche Praxis unter dem menschlichen Niveau lag, daß es unter den Bedingungen der Klassengesellschaft auch keine Praxis im wahren, menschlichen Sinn des Wortes gegeben hat. Er war erschüttert darüber, daß es im menschlichen Leben weder Gleichheit noch Gegenseitigkeit gibt, daß sich die Beziehungen der Menschen untereinander nach dem Muster des Verhältnisses des Menschen zu Dingen richten, daß in diesen Beziehungen die Logik des Subjekt-Objekt-Verhältnisses überwiegt³, das die moderne europäische Bourgeoisie so folgerichtig im Verhältnis zwischen Mensch und Natur angewandt hat. Daher hatte Marx keine andere Wahl, als die Welt des sittlich-emotionalen, sinnvollen zwischenmenschlichen Verkehrs als die Welt der verdinglichten Praxis zu entlarven.

In jedem Falle ist gewiß, daß Marx niemals damit einverstanden war, daß das Verhältnis zwischen Mensch und Natur zur Formel für die Beziehungen der Menschen untereinander wird. Dies ist vielleicht der wichtigste und nicht nur einer der wichtigen Punkte in seiner Auffassung der Praxis. Man geht nicht fehl, wenn man diese Marx'sche Zurückweisung für sehr bedeutungsvoll für das Verständnis seines Bruchs mit der philosophischen Tradition hält, wenn man behauptet, daß diese Zurückweisung nicht allein Marx dazu verholpen hat, die Schwäche und Beschränktheit der bürgerlichen Metaphysik der Subjektivität zu durchschauen, sondern, daß sie ihn dazu geführt hat, dem Subjekt-Objekt-Verhältnis den Rücken zu kehren. Hierbei ist weniger wichtig, inwieweit es Marx tatsächlich gelungen

³ Im Einklang mit der Grundidee seines früheren Werks »Sein und Nichts«, hat Sartre in seinem neuen Buch »Kritik der dialektischen Vernunft«, in dem er die Theorie der gesellschaftlichen Praxis ausführlich behandelt, überzeugend gezeigt, daß die ursprüngliche menschliche Situation eine Situation der Konflikte und des Kampfes sein muß, bzw., daß das ursprüngliche Verhalten der Menschen gegeneinander kriegerisch und gewalttätig sein muß, wenn die zwischenmenschliche Beziehung grundsätzlich ein Subjekt-Objekt-Verhältnis ist. Zwar unterscheidet sich die Sartresche neue Auffassung in vielen Punkten erheblich von seiner einstigen Auffassung. So ist die Negativität des Anderen, d. h. die Gefahr der Unwandlung des Anderen für mich und mich für den Anderen zum »unmenschlichen Menschen« von Sartre nachträglich im materialistischen Sinn gedeutet worden, indem er diese Gefahr in Verbindung mit der »Knappheit« als der Grundbedingung der menschlichen geschichtlichen Welt brachte. Sartres größtes Abweichen jedoch von der einstigen Auffassung liegt darin, daß er nachträglich die Gegenseitigkeit des Subjekt-Objekt-Verhältnisses anerkannte, daß er eine Lösung für den zweckrationalen Verkehr zwischen den Menschen in »gegenseitiger Integration« gefunden und auf diese Weise den scharfen Gegensatz zwischen meinem Sein für den Anderen und des Anderen Sein für mich beseitigt hat, auf den er einst sein ganzes sozialontologisches Denken aufbaute. Siehe Jean-Paul Sartre, *Critique de la raison dialectique*, I (Paris: Gallimard, 1960), besonders S. 192–193, 204–214.

ist, über die Logik dieses Verhältnisses hinauszugehen (der er, wie es scheint, bereit war, die unbedingte Gültigkeit in einem typisch bürgerlichen Gebiet menschlichen Wirkens zuzugestehen); viel wichtiger ist, daß er die Notwendigkeit einer solchen Überwindung eingesehen hat. Zumindest war das Verlassen der Metaphysik der Subjektivität die unausweichliche Folge der Marxschen schonungslosen Kritik an der bürgerlichen Welt, seiner festen Überzeugung, daß ein Wandel im Wesen des Menschen unmittelbar bevorsteht, seiner radikalen Forderung, anders zu leben als man das bisher tat. Jenseits vom Subjektiven, jenseits vom Objektiven, inmitten des Reiches der Freiheit, das sich auf dem Reich der Notwendigkeit erheben soll, sah Marx die einzige geschichtliche Möglichkeit zur Erneuerung eines unmittelbaren, persönlichen, innigen zwischenmenschlichen Verkehrs. Vor seinem geistigen Auge schwebte das völlig klare Bild einer neuen Welt, in der der Mensch größtes menschliches Bedürfnis ist, in der der Mensch dem Menschen zum Genossen, Freund und Mitarbeiter wird, so daß er im Mitmenschen und durch ihn sich selbst findet, d. h. eine bestimmte, konkrete Persönlichkeit wird.

Mit Rücksicht auf einige Marxsche Einsichten aus den Frühschriften, besonders mit Rücksicht auf einige Stellen aus den ökonomisch-philosophischen Manuskripten, könnte man erwarten, daß es diesem scharfen Gegner aller Halblösungen gelingen müßte, diese andere Auffassung der Praxis zu Ende zu denken. man könnte erwarten, daß dieser Denker der Revolution nachträglich seine Idee von der Wendung in der menschlichen Beziehungen auch auf das Verhältnis zwischen Mensch und Natur angewandt habe, daß er so weit gegangen sei in seiner Befürwortung der revolutionären Umschaffung der menschlichen Lebenssituation, daß er, entgegen dem unbändigen Wunsch zur Unterwerfung der Natur, die Forderung nach einem ästhetisch-künstlerischen Verhalten ihr gegenüber und einem mystisch-romantischen Einvernehmen mit ihren unerschöpflichen Gestalten herausgestellt habe. Es muß jedoch klar gesagt werden, daß Marx diesen Schritt nicht getan hat. Noch stünde ein solcher Schritt im Einklang mit seiner allgemeinen materialistischen Orientierung, noch entspräche er seiner reifen Auffassung über das Verhältnis zwischen dem Reich der Freiheit und dem Reich der Notwendigkeit. Und nur in diesem letzteren Falle würde die Behauptung von einer inneren geistigen Umwandlung des Lebens, die den Beginn einer neuen historischen Epoche kennzeichnen sollte, gerade die Behauptung von der Versöhnung des Menschen mit sich selbst und den anderen Menschen, sowie auch von der Versöhnung des Menschen mit der Natur, die in letzter Zeit immer häufiger zugeschrieben wird, als ob hierin der Kern seiner Lehre läge, eine volle philosophische Rechtfertigung erhalten.

HEGELS MISSDEUTUNG DER LATEINISCHEN UND HUMANISTISCHEN TRADITION

Ernesto Grassi

München

1.

Bevor wir zur Erörterung unseres eigentlichen Themas gelangen, ist es unumgänglich, zumindest schematisch jene Grundauffassung der Philosophie zu umreißen, die vor Descartes bis zum deutschen Idealismus vorherrschend war und zur Verkennung der lateinischen und humanistischen Tradition führte. Die Zulänglichkeit oder Unzulänglichkeit von Urteilen über die philosophische Bedeutung eines Autors kann erst dann richtig eingeschätzt werden, wenn im voraus klar ist, welcher Maßstab bei dem jeweiligen Urteil angelegt wird.

Der traditionellen Auffassung entsprechend setzt die moderne Philosophie mit Descartes an: er bemüht sich, das Wissen neu zu begründen; mit ihm tritt das Problem der Erkenntnis und des Wahren in den Vordergrund. Voraussetzung einer solchen Auffassung ist der Dualismus von Sein und Mensch, von Subjekt und Objekt, oder, wie es später im deutschen Idealismus heißen wird, des Ansich und des Für-uns.

Demnach ist Philosophie ein Prozeß, der *über* das Seiende reflektiert, wobei (was für unsere Erörterungen von Wichtigkeit sein wird) Theorie und Praxis grundsätzlich getrennt werden: Theorie besteht in der Erkenntnis des Universalen – dessen, was stets besteht bzw. Allgemeingültigkeit aufweist – während die Praxis das Gebiet des Sich-veränderungen, des Partikularen, des Relativen betrifft und vom Universalen nicht abgeleitet werden kann. Philosophie als Akt der Reflexion über die Wirklichkeit verstanden, besitzt einem ausgesprochen rationalen Charakter.

Nicht zu vergessen ist, daß Descartes auf Grund seines Rationalismus (Philosophie als Prozeß des Ableitens bzw. Schließens aus einer ursprünglichen Wahrheit) bewußt sämtliche humanistischen Fächer (Philologie, Geschichte, Rhetorik und Kunst) aus dem Bereich der Philosophie verbannt, da sie keineswegs zur Klarheit des Denkens und des Schließens beitragen, sondern im Gegenteil jede

Klarheit trüben würden.¹ Vor allem ist Descartes davon überzeugt, viel originellere Geister außerhalb der Kreise der humanistischen Tradition finden zu können: »saepissime videamus illos, qui litteris operam nunquam navarunt, longe solidius et clarius de obviis rebus judicare, quam qui perpetuo in scholis sunt versati.«²

Der Rhetorik wird vorgeworfen, daß sie mit ihrer Wirkung auf die Leidenschaften die Strenge des rationalen, deduktiven Denkens vereitle; abgelehnt wird auch jede Philosophie, die auf der Gültigkeit einer Instanz, wie etwa des allgemeinen Menschenverstandes (sensus communis) beruht, denn allein der strenge rationale Prozeß vermag Philosophie zu bewahren. Unter solchen Aspekten besteht auch kein Problem der »Form« philosophischer Aussagen, sofern der logische Inhalt die Form von sich aus bestimmt; formale Probleme der philosophischen Abhandlung werden als »literarisch« abgelehnt.

In der Entwicklung der Philosophie nach Descartes ändert sich prinzipiell nichts an dieser negativen philosophischen Beurteilung der humanistischen Fächer. Allerdings hat sich dann Hegel als erster eingehend darum bemüht, die traditionelle Voraussetzung jener Philosophie – den Dualismus von An-sich und Für-uns, von Natur und Mensch – zu überwinden. Unterscheidet man – so lautet Hegels Kritik – die Formen der Erkenntnis – als formierende Werkzeuge – vom Objekt, so wird man notwendigerweise niemals das Objekt, wie es an sich ist, erreichen. Der Versuch, den Beitrag des Werkzeuges vom Produkt der Erkenntnis abzuziehen (um dadurch das Objekt, wie es an sich ist, zu erreichen), stößt abermals auf das Objekt in seiner Unerreichbarkeit. Diese Erfahrung führt unvermeidlich zum Skeptizismus.

Hegels Überwindung des Skeptizismus ist bekannt: die Dualität des An-sich und des Für-uns ist keine ursprüngliche, denn sie wird vom Akt des Denkens erzeugt und fällt daher in es. Dabei macht das Denken eine »Erfahrung«: ausgehend von der »natürlichen Vorstellung« des Dualismus als Voraussetzung des Philosophierens, gelangt es zur Antithese des Skeptizismus: These und Antithese erweisen sich aber wiederum keineswegs als isolierte Gegenpositionen, denn das Denken entfaltet sich durch sie als ein dialektischer Prozeß, und zwar als die ursprüngliche Form des Sich-offenbarens. »Die Reihe seiner Gestaltungen, welche das Bewußtsein auf diesem Wege durchläuft, ist vielmehr die ausführliche Geschichte der Bildung des Bewußtseins selbst zur Wissenschaft . . . das Wesentliche aber ist, dies für die ganze Untersuchung festzuhalten, daß diese beiden Momente, Begriff und Gegenstand, Füreinanderes- und Ansichselbstsein, in das Wissen, das wir untersuchen, selbst fallen, und hiermit wir nicht nötig haben. Maßstäbe mitzubringen, und unsere Einfälle und Gedanken bei der Untersuchung zu applicieren.«³

¹ vgl. Descartes, *Regulae ad directionem ingenii*, Reg. III; *Discours de la méthode*, I, 8.

² Descartes, *Regulae ad directionem ingenii*, IV, I. ed. Adam Tannery, tom. X, p. 371, Paris 1908.

³ Hegel, *Phänomenologie*, S. 72, 76 f, ed. Glockner II, Stuttgart 1927.

Hieraus ergibt sich die Grundthese, daß alles Reale rational sei; daraus folgt zudem die Notwendigkeit, alles Reale a priori dialektisch abzuleiten, so die Geschichte, die Naturwissenschaften, die Kunst in ihrer Entwicklung und ihren verschiedenen Formen. Alles Pathetische, Subjektive, Wahrnehmungsmäßige muß aufgehoben und in seinem rationalen Aspekt gezeigt werden.

Der Rationalismus Descartes' wird bis zu seiner äußersten Konsequenz getrieben. Philosophie ist – und damit wird die ganze rationalistische Tradition noch einmal zusammengefaßt – »denkende Betrachtung«, d. h. eine Wissenschaft, die für sich in Anspruch nimmt, mit Hilfe des dialektischen Prinzips, die Realität zu verstehen. So müssen durch die Geschichte der Philosophie die Systeme »rein dessen entkleidet (werden), was ihre äußerliche Gestaltung, ihre Anwendung auf das Besondere, und dergleichen betrifft«, d. h. man muß nur die »Idee selbst in ihrem logischen Begriffe« zeigen.⁴

Dementsprechend kritisiert Hegel an der lateinischen Philosophie, sie sei eine »Populärphilosophie« und keine »spekulative Philosophie«. Diese Populärphilosophie sei »Ausfluß und Produkt der römischen Welt«. Er betont seine Ablehnung jener These (die uns noch später beschäftigen wird), daß die lateinische Entwicklung des Rechts einen philosophischen Vorgang darstelle. »Die römische Welt, welche die lebendigen Individualitäten der Völker in sich ertötete, hat wohl formellen Patriotismus und dessen Tugend, sowie ein *ausgebildetes System des Rechts* hervorgebracht; aber *spekulative Philosophie* konnte nicht aus solchem Tode hervorgehen, – gute Advokaten, Moral des Tacitus.«⁵ In diesem Zusammenhang wird auch Cicero erwähnt: »Die aristotelische Philosophie hat auch den Namen peripatetische Philosophie erhalten; und diese ist mehr – z. B. zu Ciceros Zeiten – eine Art von Populärphilosophie geworden, als daß die tiefe, spekulative Weise des Aristoteles ausgebildet, und zum Bewußtsein geworden wäre.«⁶ Die nicht spekulative Philosophie ist keine »reine Wissenschaft«, weil sie kein unmittelbares Wissen zum Ausgangspunkt nimmt. So fällt Hegels Kritik an der römischen Philosophie zusammen mit seiner Kritik am gesunden Menschenverstand: die Vertreter der Ciceronischen Populärphilosophie »können nicht zur eigentlichen Philosophie gerechnet werden, sie gehören zum gesunden Menschenverstand.«⁷

Dementsprechend findet Hegel auch keine Beziehung zum Humanismus aus Gründen, die seit Descartes immer wiederholt wurden: Philosophie wird nur als rationale Wissenschaft anerkannt, die ausschließlich durch die Reflexion und durch die »Idee« zu der ihr angemessenen Form gelangt. Nach Hegel wird der Humanismus dem Bewußtsein der Idee nicht gerecht, er bleibt zu sehr in der Welt der Phantasie, der Kunst stecken; wie wir wissen, ist aber Kunst für Hegel nur eine ungenügende Form, die Idee darzustellen: die Idee

⁴ Hegel, *Geschichte der Phil.*, ed. Glockner XVII, S. 59, Stuttgart 1928.

⁵ Hegel, a. a. O., S. 427, Glockner XVIII, Stuttgart 1928.

⁶ Hegel, a. a. O., S. 419, Glockner XVIII, Stuttgart 1928.

⁷ Hegel, a. a. O., S. 219, Glockner XIX, Stuttgart 1928.

bleibt hier noch zu sehr dem Konkreten, Sinnlichen verbunden, d. h., sie tritt hier nur als »Ideal« auf. Aus »Ungeschicklichkeit, den Gedanken als Gedanken vorzustellen, greift (der Humanismus) zu den Hilfsmitteln, in sinnlicher Form sich auszudrücken.«⁸ Wahrheit wird nur sekundär, bildhaft zugänglich, sie enthüllt sich nicht an sich selbst, sondern »die Quelle ist . . . Autorität . . . Herz, Triebe, Anlagen, unser natürliches Sein, mein Gefühl für Recht . . . Der Inhalt ist in Gestalt, welche nur eine natürliche ist.«⁹ So gehört die humanistische Philosophie für Hegel zu den überflüssigen Erscheinungen, die aber wenig Ausbeute geben in Rücksicht auf die Philosophie.«¹⁰

Ein negatives Urteil über Cicero und seine philosophische Bedeutung, wie wir es bei Hegel antrafen, finden wir auch von Historikern, z. B. von Mommsen vertreten, wobei immer sehr deutlich eine rationalistische Auffassung der Philosophie im Hintergrund steht. Mommsen sieht im Werk Ciceros vor allem das Aufkommen der Advokatenrede als eine Gattung der Literatur.¹¹

Die einzige Fähigkeit, die Mommsen Cicero zugesteht, ist die des Stilisten: »Er war in der Tat so durchaus Pfuscher, daß es ziemlich einerlei war, welchen Acker er pflügte. Eine Journalistennatur im schlechtesten Sinne des Wortes, an Worten, wie er selbst sagt, überreich, in Gedanken über alle Begriffe arm. gab es kein Fach, worin er nicht mit Hilfe weniger Bücher rasch einen lesbaren Aufsatz übersetzend oder kompilierend hergestellt hätte.«¹²

Wenn Mommsen von der »gräßlichen Gedankenöde« Ciceros spricht, so wird ihm umso mehr die Bewunderung zum Rätsel, die Cicero durch Jahrhunderte hindurch genoß; den Ciceronianismus sieht er als eines der »größeren Geheimnisse der Menschennatur«, das er sich eigentlich nur durch die Wirkung der Sprache auf das Gemüt erklären kann.

Auf ähnliche Gründe stützt sich das negative Urteil über die humanistische Tradition. E. R. Curtius hat über den Versuch gespottet, eine Philosophie des Humanismus aufzufinden und geleugnet, daß solch einem Versuch irgendeine Berechtigung zukomme, denn bei der sogenannten Philosophie des Humanismus handle es sich nur um »rhetorische Stilübungen.«¹³

2.

Cicero hat in »De oratore« darauf hingewiesen, daß die Auffassung der Philosophie als rein rationale Tätigkeit – die sich grundsätzlich von der historischen Realität trennt – zur unheilvollen Scheidung führt zwischen Philosophie und Rhetorik, die auf das konkrete

⁸ Hegel, a. a. O., S. 212, Glockner XVII.

⁹ Hegel, a. a. O., S. 127, Glockner XVII.

¹⁰ Hegel, a. a. O., S. 149, Glockner XVII.

¹¹ Mommsen, Römische Geschichte, III. Berlin 1933, S. 619.

¹² Mommsen, a. a. O., S. 620.

¹³ vgl. E. R. Curtius, Neuere Arbeiten über den italienischen Humanismus, in »Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance«, Bd. X/9, 1947/48.

Miteinandersein der Menschen durch das Wort abzielt.¹⁴ Mit der rationalen Auffassung der Philosophie fallen notwendigerweise »logos« und »pathos«, »res« und »verba« auseinander. Um »logos« und »pathos« wieder zu einer Einheit zu führen (damit die Rhetorik nicht jedes Inhaltes beraubt ist und die Philosophie nicht jeder pathetischen Wirkung entbehrt), muß eine neue Auffassung der Philosophie gewonnen werden. Diese Absicht bestimmt die eigentliche Bedeutung der lateinischen wie der humanistischen Tradition.

Für Cicero ist der Mensch schlechthin ein geschichtliches Wesen, dessen Fragen jeweils aus einer konkreten historischen Situation entstehen, indem ihnen aus der jeweiligen Situation ihr pathetischer und philosophischer Gehalt zufließt; außerhalb dieses Rahmens aber stellen Fragen nur rein »technische« Probleme auf.

Die lateinische wie die humanistische Tradition gehen von der Frage des konkreten, menschlichen Werdens aus. Die Hauptbemühung richtet sich weder auf die Suche nach dem Wahren oder nach dem Wissen, noch auf erkenntnistheoretische Probleme der Dualität von Objekt und Subjekt, von Natur und Mensch. Kein Wunder also, wenn jahrhundertlang das Verständnis Ciceros und des Humanismus verbaut war.

Die traditionelle negative Beurteilung der römischen Philosophie und die damit verbundene Ablehnung Ciceros als Denker sind äußerst eindeutig. Meistens wird darauf hingewiesen, daß den Lateinern eigentlich die philosophische Begabung fehle; an die Stelle der (fehlenden) Metaphysik trete bei ihnen ein bemerkenswertes politisches und juristisches Denken, das mit Philosophie nichts zu tun hat.

Es wäre berechtigt zu fragen, wieso der deutsche Idealismus zu einem tiefgreifenden Verständnis der griechischen Philosophie gelangt ist, aber zum römischen Denken keinen Zugang finden konnte. Diese Frage wird nicht gestellt, weil sich mit ihr die allgemein geltende Voraussetzung – die es gerade zu prüfen gilt – auflösen würde, daß die lateinische Welt – und Cicero als einer ihrer bedeutendsten Vertreter – keine philosophische Konsistenz besäßen.

Im uns erhaltenen Bruchstück des ersten Kapitels von »De Republica« sagt Cicero: »... weder hätten C. Duellius, A. Atilius, L. Metellus vor dem schrecklichen Drohen Karthagos gerettet (terrore Carthaginis), noch hätten die zwei Scipionen den aufflammenden Brand des zweiten punischen Krieges mit ihrem Blute zu löschen vermocht (oriens incendium belli Punici secundi sanguine suo restrinxissent), noch hätte Q. Maximus den mit größeren Mitteln entfachten Brand abgeschwächt (enervavisset), ... noch hätte P. Africanus ihn von den Toren dieser Stadt abgewendet (a portis huius urbis avulsum) und in die Mauern der Feinde zurückgetrieben (compulisset intra hostium moenia).«¹⁵

Der unvollständige Text hebt dramatisch kraftvoll an mit einem Entwurf vom Wesen und vom Vorrang des Politischen, das im prak-

¹⁴ vgl. Cicero, De oratore III, 16, 61.

¹⁵ Cicero, De republica I, 1, 63.

tischen Handeln wurzelt. Es geht um die Rettung der menschlichen Gemeinschaft, um Leben und Tod, es geht darum, einer Notwendigkeit zu entsprechen, die keinen Aufschub duldet, wie es der Text durch die Metapher des Brandes veranschaulicht.

Um das Problem in seiner Alternative zu zeigen, bringt Cicero folgendes Beispiel: »M. Cato aber – einem unbekanntem und neuen Manne, der uns allen, die wir nach denselben Dingen streben (quo omnes qui isdem rebus studemus), ein Vorbild ist, wodurch wir uns zum Tätigkeinen und männlicher Vollkommenheit leiten lassen können – war es gewiß möglich, sich in Tusculum in Ruhe zu vergnügen (certe licuit Tusculi se in otio delectare). Aber der Tor, so meinen diese (die abstrakten Philosophen), wollte, obwohl ihn keine Not zwang, doch lieber in diesem Gewoge und diesen Stürmen (in his undis et tempestatibus) bis in sein höchstes Greisenalter sich hermuschlagen, als in jener Stille und Ruhe aufs angenehmste leben.«¹⁶

Also die Alternative: Politik oder Otium, contemplatives oder aktives Leben? Ist es nicht auch notwendig, in Zurückgezogenheit sich dem Denken zu widmen, um *danach* zum Handeln überzugehen? Cicero führt aus, wie das politische Handeln aus der »necessitas« der menschlichen Bewährung und aus dem »amor« für das allgemeine Wohl entspringt: »tantam esse necessitatem virtutis generi hominum a natura tantumque amorem ad communem salutem defendendam datum, ut ea vis omnia blandimenta voluptatis otioque vicerit.«¹⁷

Dem politischen Handeln liegt die Erfahrung einer Notwendigkeit zugrunde, die für Cicero dem Wesen des Menschen eigen ist. Die erforderliche »vis« entspringt jeweils aus einer »virtus«, aus einer Fähigkeit, wobei zu fragen ist, ob »virtus« in wesenhaftem Zusammenhang steht mit der Entwicklung des Menschen durch die politische Betätigung.

Cicero hebt den wesentlichen Unterschied zwischen »ars« – als Einzelwissenschaft – und »virtus« hervor. Eine »ars« kann ein Mensch besitzen, ohne sie anwenden zu müssen; sie entspricht dem, was die Griechen »téchné« nannten: als Tätigkeit hat sie ihr Ziel nicht in sich selbst, und daher verwirklicht sie sich stets als Mittel zu etwas anderem, von dem her sie erst ihre Bedeutung erhält. Nicht so die »virtus«, die schlechthin in der Ausübung ihrer selbst besteht; in ihr fallen Wissen und Tun, Denken und Handeln zusammen: beide Elemente sind hier innigst miteinander verbunden. Ich vermag etwas zu denken, ohne es aber zu vollziehen; meine Kraft als Mensch, meine »virtus« nur zeigt mir jeweils meine Verpflichtung, das zu verwirklichen, was keinen Aufschub duldet. Das Sich-zurechtfinden des Menschen als Mensch, seine »virtus«, besitzt existentiellen Charakter, denn die »virtus« ist nicht die Anwendung einer »ars«, sondern ein Akt, der einer unabwendbaren Notwendigkeit entspricht, durch die der Mensch sich als Mensch verwirklicht. »Es genügt nicht, die Fähigkeit zu besitzen wie eine Kunst, ohne sie zu betätigen (Nec vero habere virtutem satis est quasi artem aliquam nisi utare).

¹⁶ Cicero, a. a. O., I, 1, 64.

¹⁷ Cicero, a. a. O., I, 1, 77.

Während die Kunst, magst du sie nicht betätigen, sich doch eben im Sichverstehen auf sich selbst festhalten läßt, ruht stattdessen die Fähigkeit ganz in der Betätigung ihrer selbst.«¹⁸

Eine »ars« entspringt aus der Notwendigkeit, mit dem Realen zu Rande zu kommen, es im Hinblick auf ein vorher gestelltes Ziel zu bestimmen und seiner Herr zu werden. Nicht so die Selbstverwirklichung des Menschen als Akt der »virtus«. Soweit es darum geht, ob Theorie oder Praxis den Vorrang besitzen, muß zuvor geklärt werden, worin eigentlich die »virtus« besteht, denn nur durch sie wird das Ursprüngliche und Wesentliche erkannt, das den Menschen betrifft.

In »De republica« stellt Cicero die geniale These auf, daß nur dann die Beziehung zwischen Theorie und Praxis hergestellt werden kann, wenn die »virtus« als Wurzel der geschichtlichen Verwirklichung des Menschen anerkannt wird. Diese Art der Problemstellung zeigt Ciceros entschiedene Ablehnung jeder abstrakten, theoretischen Philosophie. Die Bestimmung der »virtus« als das Lebenselement im Menschen, dessen Ansprüche keinen Aufschub zulassen, bildet den konkreten Ansatz seines Philosophierens und ist für das römische Denken bezeichnend.

Cicero sagt über das Wesen der »virtus«: »Die größte Betätigung und Fähigkeit des Menschen (virtus) besteht in der Lenkung des Staates; die Verwirklichung eben jener Dinge, die diese Leute (die theoretischen Philosophen) in ihren Winkeln deklamieren, geschieht allerdings durch die Tat, nicht durch die Rede (et quasisti in angulis personant *reapse non oratione perfectio*).«¹⁹

Die Verwirklichung der »virtus« geschieht vornehmlich innerhalb der jeweiligen historischen Gemeinschaft, die den schlechthinigen Rahmen für die Wesensfragen, etwa der »pietas«, der »justitia« oder der »religio« bildet. Außerhalb der konkreten historischen Situation erweisen sich die Institutionalisierungen der »virtus« als armselige theoretische Erörterungen, wie sie z. B. der Philosoph abstrakt vollzieht: sie bleiben rein akademisch und wirkungslos. »Nichts nämlich wird von den Philosophen gesagt – soweit wenigstens sie recht haben und sie zu rühmen sind – was nicht seinen Ursprung und seine Bestätigung von seiten derjenigen hat, die den Staaten ihre Gesetze gegeben haben.«²⁰

Falsch wäre es, die zwei Aspekte der menschlichen Tätigkeit – Theorie und Praxis – trennen zu wollen oder sie als ursprünglich gegenüberstehend aufzufassen, denn ihre gemeinsame Wurzel ist eben die konkrete, historische Verwirklichung des Menschen, deren Notwendigkeit jeweils entsprochen werden muß.

Die »gubernatio civitatis« ergibt sich aus der Aufstellung und Beantwortung theoretischer und praktischer Probleme, die nicht voneinander zu trennen sind; sie gestaltet sich vor allem als Gesetzgebung, die dazu führen soll, eine menschliche, geordnete Welt zu schaffen.

¹⁸ Cicero, a. a. O., I, 2, 78.

¹⁹ Cicero, a. a. O., I, 2, 78.

²⁰ Cicero, a. a. O., I, 2, 78.

Die Gesetzgebung ist keineswegs als eine abstrakte Wissenschaft des Rechts – etwa als eine »ars« – zu verstehen, sie hat eine prinzipielle Bedeutung.

Jus betrifft ursprünglich Sich-zu-»recht«-finden innerhalb sich stets wandelnder Situationen. Die Jurisprudenz – nicht die Philosophie – ist jener ursprüngliche Bereich, in dem die Frage nach der »arché«, nach dem Herrschenden und Führenden, nach dem »principes« immer wieder neu entsteht und beantwortet wird. Erst außerhalb der existentiellen Nötigung des »legere« – die die konkrete Verwirklichung der »virtus« beinhaltet – trennen sich Wissen und Tat, Inhalt und Form der Rede, Philosophie und Rhetorik. Jurisprudenz wird zum Rahmen für die ständige Gefahr, daß Menschliches vom Untergang bedroht wird. Cicero gibt den »gubernatores« de Vorrang gegenüber den Philosophen in traditioneller Deutung als »Theoretiker«. »Also ist jener Bürger, der alle – durch Befehl und Strafan drohung der Gesetzte – zu dem zwingt, wovon die Philosophen mit ihren Worten *nur wenige* mit Mühe zu überzeugen vermögen, denen noch vorzuziehen, die diese Dinge nur erörtern – d. h. den Philosophen.«²¹

Der Terminus Philosoph erfährt durch Cicero eine doppelte Bedeutung: einmal eine negative, sofern er diejenigen bezeichnet, die sich nur Theorien ausdenken und in der Einsamkeit, in der Abstraktheit, der Kontemplation abseits der Gemeinschaft eine rationale »ars« ausüben; ein positive Bedeutung erhält der Terminus hingegen als Bezeichnung für jenen, der der Ausübung der konkret und historisch gebundenen »virtus«, der Nötigung des »legere« entspricht und sie in den Gesetzen gestaltet.

Die »gubernatio civilis«, die sich im »ius« konkretisiert, bildet das Wesen dessen, was den Menschen gemeinsam ist, der »res publica«. (»Populus autem non omnis hominum coetus quoquo modo congregatus, sed coetus multitudinis iuris consensu et utilitatis communione sociatus.«²² Die menschliche Gemeinschaft, die im »ius« wurzelt, ist als eine »übertragene«, eine »transponierte« Welt zu betrachten, sofern alle Leidenschaften und Handlungen in das Bezugssystem des Jus gestellt werden und dadurch eine neue Bedeutung erhalten. Selbst der »Ort« verliert seine physikalische, geographische Relativität und erhält einen menschlichen Sinn durch das Gesetz; außerhalb der Stadtmauern waltet das Ungeheuerliche, das Chaos, das auf nichts Menschliches Bezogene.

Die »iurisprudencia« stellt – wie später Vico betonen wird – die sachliche Verknüpfung von »ius« und »prudencia« dar: »prudenciam esse legem, cuius ea vis sit, ut recte facere iubeat, vetet delinquere.«²³ Prudencia bedeutet die Tätigkeit des Sich-vorsehens, im doppelten Sinne des Voraussehens dessen, was noch nicht ist – also als Bezug auf die Zukunft – und im Sinne der Vor-sicht als Versuch der Rettung aus einer konkret sich ereignenden Situation.

²¹ ebenda.

²² Cicero, a. a. O., I, 25, 62.

²³ De leg., I, 6.

Das Gesetz ist *niemals* mit einer stets geltenden, festgelegten und allgemeingültigen Vorschrift identisch; es verwirklicht in stets neuen Gestaltungen das *pro-videre* zur Rettung innerhalb immer andersartiger Situationen. Es geht nicht um »ein« unwandelbares Gesetz, das für immer institutionalisiert worden ist; das *einzig* und *eigentliche Grundgesetz* ist die *Notwendigkeit der ständigen »Wahl«* – »legere«, die dem ursprünglichen Wesen des Menschen Rechnung trägt. Weil die historischen Begebenheiten immer im Flusse sind, werden auch die Regierungsformen sich abwechseln und umgestalten. Der Kreislauf der Geschichte beweist, daß das Wesen des »consilium« der »gubernatio civitatis« in der Einsicht der Abläufe und Wendungen der öffentlichen Angelegenheiten bestehen muß, »damit ihr, wenn ihr wißt, wohin eine Sache neigt, sie *zurückhalten* oder ihr *begegnen* könnt (. . . ut cum sciatis quo quaeque res inclinet, *retinere* aut ante possitis *occurrere*).«²⁴ Das »retinere« und das »ante occurrere« entspringen der »prudentia«, die so verstanden, einen schöpferischen Charakter aufweist: sie ist als »Voraussehen« ein Transzendieren des Vorhandenen und gleichzeitig ein »Vorsorgen«: »prudentia . . . ipsum . . . ex pro-videndo.«²⁵

Cicero erwähnt, wie die griechische und die lateinische Etymologie von »lex« die Mahnung enthält, daß der Mensch seine Handlungen immer wählen muß. Der Anspruch des »legere«, der jeden erfaßt, weist auf die Notwendigkeit einer »gemeinverständlichen Sprache« hin, die über der technisch-abstrakten Sprache steht: »populariter . . . loqui necesse erit,«²⁶ was jede rationalistische Philosophie abstreitet. Jurisprudenz entspringt – nach Cicero – aus der Natur des Menschen selbst: »Wir wollen das Wesen des Rechts erklären, und dies ist *von der Natur des Menschen* abzuleiten.«²⁷ An anderer Stelle heißt es: »Das Gesetz ist der wichtigste Grund in der Natur, das befiehlt und angibt, was zu tun ist.«²⁸

Diese Aussagen dürfen nicht so verstanden werden, als gäbe es im Menschen einzelne, immer bestehende »natürliche« Gesetze, die er befolgen müsse. Denn Cicero, so sahen wir, sagt auch, daß die Gesetze sich, wie jegliche Form der Ordnung der menschlichen Gesellschaft, wandeln, weil sie einen historischen Charakter haben.

Natur wird von Cicero identifiziert mit der jeweiligen »virtus«, mit der jeweiligen Fähigkeit, die die Vollendung eines Werkes bewirkt. »Denn weder die verneinte »virtus« eines Baumes, noch eines Pferdes . . . beruht auf bloßer Meinung, sondern vielmehr auf der Natur.«²⁹

Die naturgemäße »virtus« des Menschen besteht darin, den ständig sich aufdrängenden Aufgaben zu entsprechen und so die menschliche Welt aufzubauen, in der Konfrontation mit dem Einzelfall, Aufgaben die uns die Dringlichkeit, die Unabwendbarkeit und die wahre

²⁴ Cicero, a. a. O., II, 25, 45.

²⁵ Cicero, De rep., VI, 1.

²⁶ Cicero, De leg. I, 6, 19.

²⁷ Cicero, De leg. I, 5, 17.

²⁸ Cicero, a. a. O., I, 6, 18.

²⁹ Cicero, De leg. I, 16, 45.

existentielle Bedeutung unserer Fragen und Probleme zeigen. »Nam ut communis intelligentia nobis notas res effecit, easque in animis nostris inchoavit, honesta in virtute ponuntur, in vitiis turpia.«³⁰

Jurisprudenz wird zur eigentlichen Philosophie, nicht – wie die übliche Deutung es will – im Sinne eines Ersatzes für die Metaphysik oder als »ars« des bürgerlichen Rechtes, sondern als Wissenschaft von der Gesetzmäßigkeit der sich historisch vollziehenden Selbstverwirklichung des Menschen. »Nicht aus den Bestimmungen der Praetoren und auch nicht aus den XII Tafeln ist die Wissenschaft des Rechts abzuleiten, sondern aus der tiefsten Quelle der Philosophie.«³¹

Die Jurisprudenz gelangt in der Tat zu einer »divinarum humanarumque rerum notitia«, denn als »prudencia iuris« ist sie jene Lehre, die die Ordnung der menschlichen Gesellschaft stiftet. Durch die »lex« entspricht der Mensch der ursprünglichen Bindung (»religio«), in der er steht. Der Mensch erfährt diese Bindung im Einfluß jener unmittelbaren, herrschenden und befehlenden Macht, die ihn zur Suche nach der ihm schlechthin zukommenden Ordnung zwingt. Cicero nennt diese Macht das Göttliche. Einer solchen Auffassung entsprechend kann Philosophie sich unmöglich als eine »ars« gestalten. Als Jurisprudenz wird sie zum Rahmen für das Schicksal des Menschen. »Denjenigen, denen die Vernunft gemeinsam ist, denen ist auch die rechte Vernunft gemeinsam: da diese das Gesetz ist, müssen wir Menschen uns auch durch das Gesetz mit den Göttern als verbunden ansehen. (Inter quos autem ratio, inter eosdem etiam recta ratio communis est. Quae cum sit lex, lege quoque consociati homines cum diis putandi sumus.«³²

3.

Das Verständnis der philosophischen Bedeutung der lateinischen Tradition und des italienischen Humanismus, findet, wie wir schon zeigten, sein Haupthindernis in der rationalistischen Auffassung der Philosophie, die in Descartes' These ihre Quelle hat und im hegelschen Idealismus mündet. Durch Descartes' These vom Vorrang des Wissens und der Problematik seiner Begründung wurden alle jene Traditionen, die sich nicht der theoretischen Betrachtungsweise des rationalen Wissens zuordnen lassen, als unvollendete und nur vorphilosophische Formen des Denkens entwertet.

Das Philosophieren und die Wissenschaft überhaupt wurden anonym, es kam zur Trennung zwischen rationaler und pathetischer Rede; es gab kein Problem der »Form« philosophischer Aussagen mehr, weil die Aussagen ausschließlich von der rationalen Tätigkeit bestimmt werden dürfen. Der Dualismus von Sein und Mensch führte zum Vorrang des Erkenntnisproblems, das über Locke, Hume, Berkeley bis zu Kant immer umgreifender die Philosophie bestimmen sollte.

³⁰ Cicero, De leg. I, 16, 44.

³¹ Cicero, De leg. I, 5, 17.

³² Cicero, De leg. I, 7, 23.

Cicero dagegen betont die Einheit von Praxis und Theorie und bestreitet den Dualismus von Sache und Reflexion, (denn sonst müßte die Philosophie sich notwendigerweise von der Praxis unterscheiden); er geht aus von der existentiellen Verwirklichung des Menschen; sie bietet ihm den Rahmen, in dem sämtliche Fragen entstehen und ihre Beantwortung finden. Diese Einstellung zeigt ihre ganze Tragweite, wenn – wie es im italienischen Humanismus geschehen ist – das Problem des Guten an Stelle des Problems des Wahren und der Erkenntnis den Vorrang erhält. Diese Grundthese wird von C. Salutati, der ein Schüler Petrarcas und erster Kanzler der Stadt Florenz war, aufgestellt. Es gilt nun für uns vor allem, die humanistische Bedeutung des Terminus »bonum« zu verstehen.

Salutati erörtert seine These anhand einer Diskussion, die heute auf uns zunächst etwas befremdlich wirkt, weil wir ihren philosophischen Sinn nicht unmittelbar erfassen. Es ist bezeichnend für das gegenwärtige Unverständnis gegenüber der humanistischen Tradition, daß diese Auseinandersetzung nur ganz selten in einer Geschichte der Philosophie erwähnt wird: es ist die Auseinandersetzung über den Vorrang der Medizin oder der Jurisprudenz.

Ein kurzer historischer Hinweis ist hier angezeigt: Gegen Ende des Mittelalters wurde die Medizin immer mehr in Zusammenhang mit der Philosophie gebracht. Mediziner beanspruchten auf Grund ihres Studiums, auch Philosophen zu sein. Petrus Hispanus – der spätere Papst Johannes XXI. – wirkte nach seinem Studium der aristotelischen Logik in Paris, in Siena (1347) als Professor der Medizin. Ebenso war Pietro d'Abano Philosoph und Mediziner, er lehrte zu Beginn des 14. Jahrhunderts an der Universität Padua. In Bologna wirkte im 13. Jahrhundert der Mediziner Taddeo di Alderotto, der die aristotelische Ethik ins Italienische übersetzte. In Bologna und Padua lehrten auch die Hauptvertreter der averroistischen Philosophie und der Medizin.

Salutis Schrift »De nobilitate legum et medicinae« entstand 1399 (die kritische Ausgabe, auf die wir uns beziehen, besorgte E. Garin, Florenz, 1947). Wenn die Auseinandersetzung mit der Medizin in der Philosophie des Humanismus einen so wichtigen Platz einnimmt, so liegt der Grund dafür – wie Salutati selbst ausführt – wohl vor allem in der Tatsache, daß die Humanisten und die Mediziner denselben Untersuchungsgegenstand haben: *den Menschen*, »utraque quidem circa hominem principaliter aliquid operatur.«³³

In seiner Diskussion sieht sich Salutati vor die Alternative gestellt, entweder dem Wahren oder aber dem Guten den Vorrang zu geben. Die Wahrheit nun – so argumentiert Salutati – kann nicht das letzte Ziel des Menschen sein, da etwas auf einem bestimmten Gebiet als wahr erscheinen kann – etwa im Rahmen einer Einzelwissenschaft, einer »ars«, einer »téchne« – und trotzdem etwas Böses hervorrufen kann, indem es die Verwirklichung des Menschen verhindert. Die Wahrheit einer »ars« hat – wie wir sahen – »poetischen« Charakter, denn sie wirkt nicht um ihrer selbst willen, sondern weist auf ein

³³ Salutati, a. a. O., XI, 80, 2.

weiteres einordnendes Prinzip hin. Man kann wohl zu Recht vermuten, daß die Humanisten sich gerade im Zeitalter des Entstehens der Technik (d. h. im XV. Jh.) besonders der Gefahr bewußt wurden, die »technai« könnten sich verselbständigen.

Salutatis Ablehnung des Vorrangs der Wahrheit – auch der logischen – hat das gleiche Ziel wie Ciceros Entscheidung, der »ars« den Vorrang zu verweigern und ihn stattdessen der »virtus« zuzusprechen. Denn erst aus der »virtus«, aus der existentiellen Verwirklichung des Menschen mit den Möglichkeiten des Gelingens oder des Versagens erhalten die »artes« ihre Bedeutung. Das Problem des »Guten« bei Salutati, das sich mit dem ciceronianischen Problem der »virtus« deckt, enthüllt seine ganze Dringlichkeit und Unaufschiebbarkeit am Beispiel der Jurisprudenz. Die Frage nach dem »bonum« ist primär keine ethische Frage; es handelt sich auch nicht um das Problem eines abstrakten »summum bonum«, sondern um das Problem der Geschichtlichkeit des Menschen; die Frage betrifft deswegen die Struktur ihrer Verwirklichung.

Salutatis Argument für den Vorrang des Guten gegenüber dem Wahren lautet: »Das Ziel jeder Spekulation (omnis speculationis finis) ist das Wissen (scire), dessen Gegenstand das Wahre (verum) ist. Das Ziel der Gesetze ist die Leitung der menschlichen Handlungen (directio actuum humanorum). Der Gegenstand der Gesetze ist das Gute, und nicht nur das Gute, sondern das, was göttlicher ist, daß *gemeinsame Gute* (nec solum modo bonum simpliciter sed . . . commune bonum). Ist nun nicht das Gute als Wesen des Seins erhabener als das Wahre? (Nonne nobilior entis ratio est bonum quam verum?) . . . Das Prinzip und die Regel unserer Handlungen, die das Gesetz sind (quae lex est), hat als Gegenstand das Gute, dem niemand bestreiten wird, daß es erhabener als das Wahre ist (nobilior esse ratione veri nemo negaverit), denn das wahre Sein kann von Natur aus oder durch Schuld böse sein (verum ens sicut ens sit, quod malum esse possit tam nature quam culpe).«³⁴

Die Jurisprudenz ist für Salutati die ursprüngliche Form, in der der Mensch sein Werden, seine »virtus« verwirklicht und so sein »bonum« vollendet: »Das Gesetz unterliegt nicht, wie du zu glauben scheinst, dem Einfluß des Willens, obwohl geschrieben steht: 'Was dem Fürsten gefällt, hat die Kraft des Gesetzes', sondern diese Kraft besteht in jenem höchsten Grund der Gerechtigkeit (aequitatis ratione), auf den menschliche Gesetze zurückgehen müssen. Deswegen muß man jedesmal, wenn ein Gesetz festgelegt wird, nach einer sorgfältigen Wahl das wählen, was durch den kürzesten, geeignetsten und geradesten Weg zu jenem Prinzip führt (eligendum sit, quod ad hoc principium via propiore rectus immediatiusque referetur), entsprechend der Meinung Ciceros (de leg., I, 6, 18), der behauptet, daß (das Wort) Gesetz (lex) vom Wort Wahl (electio) stammt (a qua quidem electione, sicut vult Cicero, lex dicta est).«³⁵

³⁴ Salutati, a. a. O., V, 32, 15 ff; V, 34, 19.

³⁵ a. a. O., III, 14, 30.

Der Mensch bekundet seine Fähigkeit, seine »virtus«, indem er der ständigen Anforderung entspricht, seine eigene Ordnung aufzubauen, durch die Wahl der eigenen Handlungen und Verhaltensweisen. Bei dieser Wahl geht es eigentlich immer um die »Rettung« des Menschen. In diesem Zusammenhang ergeben sich drei Thesen: Jurisprudenz erweist sich als ursprüngliche Betätigung des Menschen und als Philosophie verstanden, kann sie unter diesem Aspekt keine »ars« sein; sie entspringt aus der Nötigung des »legere«, des »Auswählens«, was die eigentliche Bedeutung von »lex« ausmacht; endlich: daß »ius« auf die Rettung des Menschen abzielt, zeigt die mögliche Ableitung von »ius« aus »iuuare«.

Eine Begründung dieser Thesen findet sich in Salutatis Argumentation zum Vorrang der Jurisprudenz gegenüber den traditionellen »artes«, d. h. gegenüber dem Trivium und Quadrivium. Salutati geht aus von der Frage, ob das Trivium (Grammatik, Logik, Rhetorik, also die Wissenschaften, die es mit dem Wort zu tun haben) den Vorrang in der »Bildung«, im »Werden« des Menschen beanspruchen kann. Beantwortete man diese Frage positiv, so würde überhaupt das Problem der »artes« und nicht das der »virtus«, das der »Wahrheit« und des »Wissens« und nicht das des »Guten« den Vorrang erhalten.

Salutati begründet seine Ablehnung einer solchen Lösung folgendermaßen: Grammatik als Lehre des Wortes muß sich an die Realität halten bzw. die Dinge so ausdrücken, wie sie sind. Ein Ding aber existiert niemals abstrakt in seiner Bedeutung, sondern nur im Rahmen der menschlichen Auseinandersetzung mit den Dingen selbst; deren Sinn von Fall zu Fall ein ganz anderer sein kann. Dementsprechend ist die Objektivität der Sprache erst in der menschlichen Auseinandersetzung mit den Dingen zu suchen und dadurch in den menschlichen Handlungen begründet: werden diese nun von der Jurisprudenz geregelt, so erhält die Jurisprudenz den Vorrang. Die Philologie gibt damit ihren historischen Charakter zu erkennen: »Sie (die Sprache) bildet die Ausdrücke und die Form der Wendungen *den verschiedenen Gründen* des Auszudrückenden gemäß (secundum diversas significandi rationes voces formet et faciem variet dictionum).«³⁶

Da die Sprache sich nach der Sache richten muß, die Jurisprudenz aber (verstanden als die ursprüngliche menschliche Auseinandersetzung mit den Dingen, mit den Menschen, mit der Natur), den Inbegriff der Geschichtlichkeit des Menschen darstellt, in der die Dinge ihren Sinn erhalten, so kann die Sinnbezeichnung der Sachen – die die Philologie zu ihrem Problem gemacht hat – nur in der geschichtlichen Auseinandersetzung des Menschen gesucht werden. So wird die Jurisprudenz als Lehre des menschlichen Handelns innerhalb der Gemeinschaft zur Grundlage der Grammatik und der innerhalb der Gemeinschaft zur Grundlage der Grammatik und der Philologie; jede rein »technische« formale, abstrakte Grammatik und Philologie wird abgelehnt.

³⁶ Salutati, a. a. O., Proem. 4, 31.

Damit erhält allerdings die Lehre des Wortes eine unerwartete methodische Bedeutung: das Ausgehen vom Problem des »logos« bei der Bestimmung der Realität präjudiziert in keiner Weise, wie Realität sich jeweils eröffnet. Im Wort als Ausdruck der Auseinanderlichsten Formen der Realitätsbekundungen zeigen. Geht man stattdessen mit dem Problem des Wissens und des Wahren an die Realität heran, so ist notwendigerweise schon von Anfang an die Form vorbestimmt, in der die Realität sich bekundet, wie es dann ja auch bei Descartes und dem deutschen Idealismus der Fall sein wird.

Wird auch der Vorrang der Logik (der zweiten »ars« des Triviums) zugunsten der Jurisprudenz abgelehnt, so deshalb, weil – wie wir schon zeigten – das Wahre – als Gegenstand einer »ars«, wie hier der Logik – immer nur in Bezug auf die Verwirklichung des Menschen – also in Bezug auf das Gute – zur Geltung kommt, wodurch es sich der Selbstverwirklichung des Menschen unterordnet: »Nec logica . . . sibi supra leges, quibus famuletur et serviat, vindicaverit dignitatem.«³⁷

Zum Verhältnis zwischen Jurisprudenz und Rhetorik, der dritten »ars« des Triviums: Rhetorik ist die Lehre der pathetischen Rede; ihre Tragweite ist entscheidend, da die Mitglieder einer Gemeinschaft innerhalb einer konkreten, bedrängenden historischen Situation überzeugt werden müssen: notwendigerweise kann daher aber die Rhetorik ihren Sinn nur aus der Jurisprudenz erhalten.

Salutati wendet sich mit seiner Fragestellung schließlich auch dem Quadrivium zu, das sämtliche »artes« umfaßt, die sich mit Zahl und Maß beschäftigen. Der Mensch zählt und mißt, um mit der Natur zu Rande zu kommen und sie zu unterwerfen, nicht um sie zu erkennen. Die Naturwissenschaften haben, sofern sie sich auf Zahlen und Größen, also auf Mathematik und Geometrie stützen, nur einen Sinn, wenn sie den Menschen dienen. Was, wie und wann etwas dem Menschen dient, wird aber durch die ursprüngliche geschichtliche Auseinandersetzung des Menschen mit der Natur und mit der Gesellschaft entschieden, also auch wieder von der Jurisprudenz, die damit erneut ihren Vorrang bestätigt. Hier findet sich der Grund dafür, warum L. B. Alberti etwa – um hier nur ein Beispiel anzuführen – die Architektur nie als eine »ästhetische« Kunst betrachtet, sondern sie immer im Hinblick auf die Ziele der Menschen erörtert und verwirklicht haben will: Seine Theorie der Architektur wurzelt in einer geschichtlichen Ontologie des Menschen.

Jurisprudenz erhält eine prinzipielle Rolle: sie deckt sich mit der konkreten historischen Tätigkeit des Menschen, von dem Salutati sagt: »In quantum politicus est et civiliter operatur.«³⁸

Der Mensch unterscheidet sich von den anderen Lebewesen dadurch, daß die Ordnung der vegetativen und sensitiven Lebenssphäre sich immer unmittelbar offenbart, die Ordnung des menschlichen Lebens hingegen nur mittelbar, was den Menschen zur ständigen Suche nach neuen Gesetzen zwingt: daher »leges habent scrutari de anima

³⁷ Salutati, a. a. O., Proem. 6, 6.

³⁸ Salutati, a. a. O., XIII, 94, 4.

et anime partibus, habitibus, passionibus atque potentiis ex quibus regulantur atque procedunt actus humani.«³⁹ Die Unbedingtheit der Gesetze, die unser Handeln leiten, ist jeweils in uns selbst zu suchen (»non in rebus extra, sed in nobis sunt.«)⁴⁰ Hier kündigt sich bereits jene These an, die dann später für Vico grundlegend sein wird, daß nämlich die Prinzipien des menschlichen Handelns im Menschen selbst zu suchen sind und daß man daher vor allem das Geschehen des Menschen, also seine Geschichtlichkeit zum Gegenstand der Wissenschaft machen muß.

So schreibt Vico lange nach Salutati, die Wissenschaftler »hätten von der Metaphysik ausgehen müssen, als der Wissenschaft, die ihre Beweise *nicht von außen* herholt, sondern aus dem eigenen Geiste des Untersuchenden; denn in ihm mußten sie . . . die Grundprinzipien der historischen Welt, die ja ganz gewiß von den Menschen geschaffen worden ist, aufzufinden suchen.«⁴¹ Er fügt einige Zeilen weiter hinzu: »Es war eine volksmäßige Weisheit von Gesetzgebern, die die menschliche Gesellschaft begründeten, nicht die verborgene Weisheit einzelner tiefer Philosophen.«⁴²

Schon Salutati kann den historischen Charakter des Menschen nicht genug betonen und den Vorrang des Konkreten gegenüber allem Abstrakten unterstreichen: »Gewiß ist, daß sowohl im Hinblick auf sein Wesen als auch auf seine Ableitung das Konkrete dem Abstrakten vorangeht. Daher entspringt vom konkreten Ausdruck 'gerecht' der Terminus 'Gerechtigkeit'.⁴³

Um die ganze Tragweite der Jurisprudenz zu erfassen, betrachtet Salutati das Gesetz von drei Aspekten aus: der Grund des Gesetzes liegt in der ursprünglichen transzendentalen, d. h. bedingenden Notwendigkeit, eine menschliche Welt aufzubauen; weil sie im Menschen als etwas Unabwendbares auftritt, nennt Salutati diese Notwendigkeit – wie schon Cicero – das Göttliche, da sie die Voraussetzung abgibt für den Sinn der menschlichen Handlungen und Entscheidungen, hat sie eine *gründende* Funktion. Diese Notwendigkeit äußert sich in der *Neigung*, die den Menschen jeweils zu einer bestimmten Wahl führt. Die getroffene Wahl wiederum realisiert sich in der *Bekundung* des Gesetzes. Die drei verschiedenen Aspekte des Gesetzes sind: das Gründende (institutio) als das Ursprüngliche, Göttliche; das Natürliche, das in der menschlichen Neigung aufzuweisen ist (inclinatio); endlich das Bekundende (promulgatio), das in den jeweils geltenden Gesetzen zum Vorschein kommt. Die drei verschiedenen Aspekte des Gesetzes stellen die Einheit der Geschichtlichkeit des Menschen dar. »Es ist dasselbe, was befiehlt, das, wozu man drängt und das, was festlegt; das göttliche Gesetz liegt zugrunde und überragt; das natürliche erhält und bewegt; das menschliche bekundet und zwingt; wegen dieses Zwangs wird 'Gesetz' von 'binden' abgeleitet (Idem autem est quod iubetur, et ad quod inclinatur et quod institu-

³⁹ Salutati, a. a. O., XII, 94, 2.

⁴⁰ Salutati, a. a. O., XVI, 124, 5.

⁴¹ Vico, Die neue Wissenschaft, übers. v. E. Auerbach, Reinbek 1966, S. 67.

⁴² Vico, a. a. O., S. 72.

⁴³ Salutati, a. a., XIX, 160, 9.

tum est. Divina quidem lex instat et eminent; naturalis recipit atque movet; humana vero promulgat et obligat; at qua quidem obligatione, lex a ligando dicta est.)⁴⁴

Wichtig ist, wie sich Salutati den Aufbau der menschlichen Welt vorstellt: er sieht ihn in Analogie zum Schaffen des Künstlers. Der Künstler geht von Entwürfen aus, im Hinblick auf die er dann seine Schöpfungen gestaltet. Die Kunst entbindet die Kräfte der Natur und bindet sie von neuem im Hinblick auf ein Ziel, das der Künstler sich stellt, um das »Künstliche« herzustellen. In analoger Weise geht der Mensch beim Aufbau seiner Welt vor: er muß den unbedingten, gültigen Grund der Wahl seiner Handlungen zurückgreifen, um seine neue, menschliche Ordnung zu schaffen. Voraussetzung dazu ist die Freiheit, die ihn vor Möglichkeiten stellt; es geht jeweils um die Erkenntnis der konkreten Situation, die immer unterschiedlich gedeutet werden kann: der Mensch steht – im Unterschied zum Tier – nicht unter der Macht unmittelbar wirkender Schemata, sondern vor einer sinnfreien Realität, der erst eine Ordnung auferlegt werden muß.

Auf die Frage nach dem Verhältnis zwischen der ursprünglichen Nötigung, die den Menschen zwingt, eine eigene Welt aufzubauen, und der Wahl der konkreten Gesetze, antwortet Salutati: jene Nötigung »nimmt die Natur in sich auf, wie das Wachs das Siegel (natura que quasi sigillum in cera susceptum).«⁴⁵ Weiter sagt Salutati, daß das Gesetz eine menschliche »Erfindung« sei (»hoc lex, quod humanum est inventum, promulgando precipit et precipiendo promulgat.«)⁴⁶

Hier treten zwei wesentliche Begriffe auf: der Begriff des »invenire« und der des »sigillum«, des »týpos«. Salutati behauptet, daß der Mensch jener auf ihn zukommenden grundsätzlichen Nötigung nur durch »inventio« entsprechen kann, indem er die »Typen«, die immer wieder verschiedenen Grundschemata sucht, im Hinblick auf die er die Wahl seiner Handlungen vollzieht und wodurch er in immer neuer Weise seine Geschichtlichkeit verwirklicht.

Der Mensch ordnet die Mannigfaltigkeit der Realität vor allem durch seine jeweils getroffenen »Feststellungen«: sie machen die erste Stufe des Begreifens, des »comprehendere« der Realität aus. Das endgültige Begreifen geschieht aber nur im Hinblick auf letzte und daher unableitbare Gründe, »Typen«, die als solche nicht Gegenstand der Ratio sein können, sondern zum Bereich des Ingeniums gehören. Diese letzten und unableitbaren Gründe sind aber nicht als abstrakte, allgemeingültige, von der konkreten Geschichtlichkeit trennbare Maßstäbe zu deuten, denn sie müssen sich in der jeweiligen neuen Situation – ihr entsprechend – neu bekunden. So erweist sich der ganze Prozeß des Erkennens einerseits als einer induktiver (»inducere« als Bestimmung der Möglichkeiten, indem diese auf einen Maßstab reduziert werden) und andererseits als ein ständig neuer »ingeniö-

⁴⁴ Salutati, a. a. O., XIX, 160, 17.

⁴⁵ Salutati, a. a. O., III, 18, 23.

⁴⁶ Salutati, ebenda.

ser« Akt. Der Entwurf der menschlichen Welt ergibt sich daher nur aus einem immer wieder erneuten konkreten, ingeniösen, induktiven Philosophieren. Aus einer solchen Auffassung heraus wird Vico später schreiben: »Nihil est in intellectu, quid prius fuerit in sensu – der menschliche Verstand versteht nichts, wovon er nicht vorher einen Sinneseindruck empfangen hat; dieses Eindrucks bedient sich der Verstand, um aus dem sinnlich Wahrgenommenen etwas zu verstehen, *was nicht unter die Sinne fällt*: gemäß der eigentlichen Bedeutung des lateinischen Wortes intellegere.«⁴⁷

4.

Wir sind an das Ende unserer Erörterungen gelangt: einerseits zeigte sich, daß der Ansatz und die Auffassung der Philosophie der Lateiner und der Humanisten sich wesentlich von der Problematik und der Struktur des (mit Descartes beginnenden) modernen rationalistischen Denkens unterscheiden; andererseits wurde klar, warum es keineswegs erstaunlich ist, daß die erkenntnistheoretische, auf Reflexion abzielende moderne Philosophie keinen Zugang zur philosophischen Tradition der lateinischen, ciceronianischen und humanistischen Tradition finden konnte. Ein letztes Beispiel mag diese Feststellung noch einmal bestätigen.

Betrachten wir etwa die polemischen Stellungnahmen von Locke oder Kant zur Rhetorik im Lichte unserer vorangegangenen Erörterungen, so wird ganz offensichtlich, weshalb die lateinische, humanistische These von der Ursprünglichkeit der Redekunst nur auf Unverständnis traf. Locke schreibt: »Da Witz und Phantasie in der Welt leichter Eingang finden als trockene Wahrheit und reales Wissen, wird man bildliche Ausdrücke und Wortspiele schwerlich als Unvollkommenheiten oder Mißbrauch der Sprache gelten lassen. Ich gebe zu, in Erörterungen, bei denen es uns mehr auf *Vergnügen und Anregung* als auf Belehrung und Förderung ankommt, kann man Redeschmuck wie den genannten Quellen entstammenden kaum als tadelnswert ansehen. Wenn wir indessen von den Dingen reden wollen, *wie sie sind*, so müssen wir anerkennen, daß alle Kunst der Rhetorik, soweit sie sich nicht Ordnung und Klarheit zur Aufgabe macht, und alle gesuchten und bildlichen Wortanwendungen, wie die Beredsamkeit sie erdacht, keinem anderen Zweck dient, als unzutreffende Idee einzuschmuggeln, die Leidenschaft zu erregen und dadurch das Urteil irreführen, daß sie mithin ein vollkommener Betrug ist.«⁴⁸

Das Urteil Kants über die Redekunst liegt auf derselben Ebene: bei der Gegenüberstellung von Redekunst und Dichtung bezeichnet er beide als ein Spiel der Phantasie, wobei die Dichtung ehrlich sei, weil sie nicht mehr verspreche als sie halten könne, während die Rhe-

⁴⁷ G. B. Vico, Die neue Wissenschaft, a. a. O., S. 64.

⁴⁸ J. Locke, Untersuchungen über den menschlichen Verstand, übers. von C. Winkler, Leipzig 1911, Buch I, Kap. 10, 34.

torik den nicht einzulösenden Anspruch erhebe, den Verstand zweckmäßig zu beschäftigen. »Ich muß gestehen, daß ein schönes Gedicht mir immer ein reines Vergnügen gemacht hat, anstatt daß die Lesung der besten Reden eines römischen Volks- oder jetzigen Parlaments- oder Kanzlerredners- 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 an Gewicht bei ihnen verlieren muß.«⁴⁹

Zum Schluß sei noch ein Punkt erwähnt. Es erweist sich als unhaltbar, der römischen Antike und dem Humanismus – wie es traditionell geschieht – eine Auffassung vom Verhältnis zwischen Theorie und Praxis zuzusprechen, die besagt, daß die Menschen zunächst durch eine strenge theoretische Philosophie mit den Ideen vertraut gemacht werden müßten, damit sie jeweils nachträglich ihren Handlungen eine der erreichten Erkenntnis entsprechende Bestimmung geben könnten. Wäre diese Auffassung zutreffend, so würde das die Isolierung der Philosophen gegenüber der Geschichte und gegenüber der sozialen und politischen Realität bedeuten; die Stätten der Lehre müßten entfernt liegen von jeder Aktualität und allen den Menschen unmittelbar angehenden Fragen. All das aber steht in ausgesprochenem Gegensatz zu den Thesen Ciceros und den Vorstellungen des Humanismus.

Die Umkehrung der traditionellen Auffassung der Philosophie als Reflexion über die Realität, die erstrebte Überwindung des Dualismus von Natur und Mensch, die Kopernikanische Wendung in der Philosophie hat eigentlich im lateinischen Denken Ciceros und im Humanismus stattgefunden – nicht im Rahmen eines erkenntnistheoretischen Problems, sondern schlechthin durch die Frage nach dem Wesen der Geschichtlichkeit des Menschen. Akzeptieren wir diese Einsicht, so sehen wir zugleich, welche prinzipielle Bedeutung in der humanistischen philosophischen Tradition das vortheoretische Denken, das vorphilosophische Verständnis der Wirklichkeit erlangt hat: von vorwissenschaftlicher Einstellung ausgehend gelangt der Mensch nur allmählich zur begrifflichen Erkenntnis der Wirklichkeit. Hier wurzelt das Verständnis für das Entstehen und das Werden einer Kultur: der Rationalismus hat diesen Sachverhalt außer Acht gelassen.

»Die Wirklichkeit tritt dem Menschen also nicht primär in der Form eines Objektes des Anschauens, Prüfens und Theoretisierens gegenüber, dessen entgegengesetzter, komplementärer Pol das abstrakte Subjekt des Erkennens wäre, sondern als ein Bereich der sinnlich-praktischen Tätigkeit, auf deren Grundlage die unmittelbare, praktische Anschauung der Wirklichkeit erwächst.«⁵⁰

⁴⁹ I. Kant, Kritik der Urteilskraft, Erster Teil, Berlin 1790, S. 203.

⁵⁰ K. Kosik, Die Dialektik des Konkreten, Frankf./M. 1967, S. 7.

Die traditionelle Philosophie fußt auf dem schließenden Denken, auf den Vorrang der Ratio Philosophie als Jurisprudenz verstanden – wie bei Cicero, bei Salutati und bei Valla – besteht hingegen nicht aus abstrakten Theorien; es geht dort darum, sämtliche Stufen der vorphilosophischen, der vorwissenschaftlichen menschlichen Tätigkeit zu sehen und zu bewerten. Diese Tradition aber konnte von der ganzen modernen Philosophie – beginnend bei Descartes – in ihrer philosophischen Bedeutung nicht anerkannt werden.

ON THE CUNNING OF REASON IN OUR TIME*

Kurt H. Wolff

Newton

I begin with a preamble, in an effort to create a responsive set for what is to follow. The beginning of this preamble has been given to me by a friend (who, unlike me, also is a professional philosopher). What she writes is by way of a spontaneous response to the following pages. »On the first reading«, she writes, »the paper seemed like a lot to say little. On the second reading, a very different view. I felt it had to sit. At first I thought an introductory first paragraph might be in order: that the following attempts to show temporally, in its temporal spread, the growth of an idea, the cunning of reason; that certain difficulties of comprehension may arise therefrom.

On the second reading, I don't think it is at all necessary. But that is the second reading.«

From there I can easily go on, saying that unlike most scientific and even philosophic writing, what follows rather resembles poetic writing. It is less discursive than will be expected; it tries to be as accurate as poetry, saying only what is necessary because it cannot not be said or cannot remain unsaid. But is not only spare: the relation to the word, too, is more as in a poem than in an essay: what is sought is the word that is necessary, and thus adequate to what is going on. Indeed, in an important sense what follows is the presentation of this search and its findings.

I

When I think about our time, it may happen that I also think about the cunning of reason (Hegel's *List der Vernunft*) – might the cunning of reason yet save us? But at once then, there also arises a

* Mildred Bakan's, Nancy Hahn's, Mihailo Marković's, Ruth Meyer's, and Paul Riesman's critical responses to earlier drafts of this essay have been of extraordinary help in the effort to clarify it – my deep thanks to them. An earlier version was read at The Korčula Summer School on »Hegel and Our Time,« Korčula (Yugoslavia), 21 August 1970.

corrective, a sobering notion: the reason of cunning or perhaps the cunning of unreason. I am now holding on to all of this, trying to find out what in our time – if anything – could be meant by the cunning of reason, why the thought of it should also suggest the thought of the reason of cunning or of the cunning of unreason, what the meanings of all of these might be.

I must begin, however, with »our time« itself. It is least clear but most certain to me – and I don't even know whether such feeling refers to the expression or the fact »our time.« No matter, I know »our time« even less well than I know what ruse of reason, etc., is, yet I must begin with the former, not with the latter if I am to begin at all. *Not* – again – that I am clear about our time; it is *not* my Archimedian point, not my unproblematic springboard. Quite otherwise: I feel impinged upon by our time from all sides, driven into a corner where I cannot make my home, and I want to get free – our time is the medium in which I am caught, and I want a different medium. I can say no more than, that to me our time is this impingement and the reaction to it, this most asymmetrical interaction I have tried to describe – struck as I am.

No: it has changed to where I *was* struck, for suddenly there was: *In hoc tempore sum, ergo sum*, which almost at once got modified to: *Hoc tempus, ergo sum* – and I felt that that was much more nearly true. Immediately there also was the question whether these words – probably the second set, *hoc tempus, ergo sum* – didn't replace *cogito, ergo cogitata*, as this had replaced *cogito, ergo sum*. All this, unto the very meaning of replacement, must be examined, before the cunning of reason, etc., can be examined: there thus is this beginning.

II

Even at the small distance from the onslaught that I have just indicated, it has come to strike me as obvious that *hoc tempus, ergo sum* is the radical formula of historicism. This sentence says that I draw my being from this time, that all men draw their being from their time – but that is to say that if there were no time, there would be no being. Before *hoc tempus, ergo sum* and its meaning emerged, I had felt (I said) that the phenomenon of our time was least clear but most certain to me, that I knew what it was even less well than I knew what the cunning of reason, etc., was yet that I had to begin with that time. Now I begin to understand my feeling: I felt that I was in our time, that our time was around me, even in me, but I did not know what this being around me, in me, meant. Now with *hoc tempus, ergo sum* and its recognition, it is clear that at least one meaning was that I had to get out of historicism – and now my recognition of this meaning has in fact got me out. Now I know that the cunning of reason or the reason of cunning or the cunning of unreason are ahistorical phenomena – ahistorical not, of course, in the

sense of unchangeable but in the sense of something that can occur at *any* time in *any* place, rather than at *some* times in *some* places only. If somebody had told me this before, I should have answered, »Why, of course, obviously.« But this would have been unavailing, sterile knowledge, like that of the clever patient in psychoanalysis. Now, like the patient who has an insight, I am committed to its truth. Before, it would have been theoretical knowledge; now it is practical knowledge.

First – for I must try to retrace or even find the road to this point – there was our time which brought the cunning of reason into view but needed attention above all else. The attention applied showed it least clear but most certain – and from this fell, like a ripe fruit, like a whole bowl of fruit, *in hoc tempore sum, ergo sum*, then *hoc tempus, ergo sum*, then, as the meaning of it, historicism bared, then, as the meaning of *this*, the liberation from historicism and the realization that I had been caught by it. Now, going on: if it took no more than this realization to free me, had I actually been caught by historicism? I must analyze the process of this liberation.

I find it has been the process of rediscovering reason by remembering it – reason as my capacity to figure things out, to find out. This capacity is *ahistorical*, it is man's capacity. (Whether reason is historical because coterminous with man or whether, on the contrary, it occupies space and time larger than man's is a question, but not a question that is germane here.) The process of liberation was beautiful – and at once I am trying to find out why; and find: because I can *do* something, can understand, rather than giving in – giving in to what is least clear. *Hoc tempus, ergo sum* has turned out to be an affirmation by denial – and such affirmation by denial as *I myself* must affirm: it is the affirmation-by-denial-of-the-ahistorical which commits me, which (as I said before) is practically true for me (rather than yielding »true« as a non-affective predicate); it is what I now perceive was intimated by the feeling of being driven into a corner, which in the pre-affirmation phase, the denial phase, of the process was associated with »our time.« The process of liberation emerges as the process of the cunning of reason – as a most benevolent instance of it. Most benevolent because showing in its beauty, because *hoc tempus, ergo sum* has turned out to be the affirmation by denial which I have just described.

But there *was* a reason why the feeling of being driven into a corner was associated with »our time.« Just as *hoc tempus, ergo sum* turned out to be a way of describing, and thus undoing, historicism, so the association between feeling driven into a corner and »our time« now turns out to be affirmed by the affirmation of the ahistorical in that our time is revealed as a time the very onslaught of which and our incapacity to deny it make us rediscover reason by remembering it – reason as our ahistorical capacity to find out. I must now try to find out why we just moved from »I« to »we«, and why our time should make us rediscover reason.

III

The movement from »I« to »we« was spontaneous; it felt like »we«, where before it had felt like »I«; I had been working or struggling alone until I remembered myself, namely, the reason in me, thus rejoining mankind, from which, I then realized, I had temporarily absented myself or been absent. I thus recognized again that reason is not only *my* capacity (my ahistorical capacity to find out) but man's – that is to say, man's capacity to find out, in and through history, *what is for man*. Thus what I have rejoined is not my family or my friends or another collection of people, but mankind. And I also recognize that, contrary to my first impression, the two things I just found I must try to find out are connected. The first was why there should have been the move from »I« to »we«, and we (I now say) have answered it, at least for the time being. The second was why our time should make us rediscover reason. The onslaught of our time, I said, our incapacity to deny that onslaught, make us rediscover reason. In being victimized by the overwhelming thrust of our time, we were denying reason, but in realizing what we were doing, we have rediscovered reason. Being driven to *hoc tempus, ergo sum*, it now is as if *we* recognized in this sentence a description of historicism, that the meaning of this sentence undoes historicism and, being practical truth, liberates us from it. This whole process, from *hoc tempus, ergo sum* to the realizations of its meaning, is the process of the cunning of reason. And, not only does this process have a collective, rather than a singular subject, but also its object is collective, namely, man; and its affective medium too, the beauty of its benevolence, is not a private but mankind's medium. *Hoc tempus, ergo sum* has turned out to be such affirmation by denial as *we ourselves* must affirm: it is the affirmation-by-denial-of-the-ahistorical which commits *us*, which is practically true for *us*.

The two – from »I« to »we«, and our time making us rediscover reason – are connected by my trying to figure things out, to the best of my capacity, *as a human being*, as a representative of mankind, rather than as the individual I also am. The distinction between the two must be made clear.

IV

In trying to figure things out as a human being, I am trying to figure them out for man while being and doing as best I can *without received notions*. For, most of these received notions are unexamined accretions gathered in the course of my life; but trying to find out as a human being, I to the best of my ability suspend them and suspending test them, thus testing my biography and the various traditions sedimented in it. Why so? The desire, the longing, the need for it derives from our disordered time, our crisis, to which it is a response. »A human being, a representative of mankind« does mean just this: *a human being, a representative of mankind*; it means one possible response to our crisis, a response submitted for examination. But part

of its unsuspendable basis is the faith that suspension of received notions liberates us and commits us, and that it can occur as well as be willed. (The degree of the suspension varies with individuals; the maximum is the individual's maximum.) It is the faith that the maximum suspension of received notions, that is, of one's culture, does not reduce one to a biological organism nor drive one insane but, on the contrary, *is at this time in human history the exercise of one's reason, of human reason*, of the capacity to find out what is for man. That is to say, the suspension of one's received notions and traditions lets one's uniqueness appear as clearly as it can appear at all – and one's uniqueness is one's humanness or humanity. For it is my reason, this human capacity, which now, at this time, suspends my received notions in order to find out what I can believe, *not* because of habit, tradition, biography, but, precisely, because it *is* the result of the most thorough examination possible – it is, in short, what I can *rationally* believe. And to the degree to which I have indeed been guided only by reason, I must come to believe what all men so guided must come to believe. At the same time, however, it is by virtue of my being the unique human being I am that I investigate *what* I investigate and on the *occasion* I investigate it. Where I come from, where I am, where I go: my biography constitutes my particularity, which becomes *human* uniqueness only on joining reason in the venture of investigation. In such investigation, the individual shows what man can be, but he can do so only because he is the unique individual he is. In human affairs, the unique and the universal thus fuse: the universal is perceptible only in the unique – what man can be becomes visible only in how a unique human being is; but also: the unique is perceptible only in the universal – what an individual can be becomes visible only on the utmost exercise of reason by him, and by those who help him in this exercise. Thus in man, what is unique is what is universal – just as what is particular is what is general: particularities of sex, age, or social characteristics are found among many people, are diffused, are general at a given time and place. But even universal human particulars, such as sex and age, remain general, namely, predicates of objects, and become candidates of uniqueness-universality only on being investigated by the utmost exercise of reason in which the traditional (habitual, customary) conceptions of them are suspended. Such investigation by the utmost exercise of reason, such suspension of received notions, I call *surrender*; and what comes out of it, what stands such a test, the result, the emergent structure, I call *catch*. In its cunning, reason has deposited surrender-and-catch in my consciousness to be conceived and acted on, thus to be exemplified.

V

And so, on this particular occasion, it now turns out to have been conceived once again, and to have been acted on and exemplified. One aspect of the catch here and now is the emergence of a structure which allows us incomparably easier movement than before: we can

and must go back to the first and second markers on our journey that we have not yet followed. There was, first, our time in which the cunning of reason comes into view, but at once also something like the reason of cunning or perhaps the cunning of unreason. There was, second, the wondering whether *hoc tempus, ergo sum* might not have replaced *cogito, ergo cogitata*, which in turn had replaced *cogito, ergo sum*.

The first point indicates a feeling that in our time it may well be frivolous or hypocritical to speak of the cunning of reason at all. The feeling comes from an impression of our time as one which is dominated if not cursed by *unreason*. The suspected frivolousness or hypocrisy of talk about the cunning of reason tempts us instead to talk about the *reason of cunning*, perhaps to advocate it. But »reason of cunning« means both the rationality or reasonableness of cunning and (therefore) its legitimacy or justification. Yet it appears impossible for a man who would be reasonable to imagine cunning justified other than on rational grounds, on the ground of reason; hence for him the reason of cunning emerges as a variant of the cunning of reason, more precisely as reason's use of cunning. The question that arises is whether reason can use cunning without thereby being corrupted; whether the means, cunning, can be justified by the end, reason. Can I trick you, or a social institution, for instance, into more reasonable conduct? The answer is: yes – to the extent to which you or the institution are not rational. But to an extent I too, of course, am not rational – to which extent you or an institution may trick me, or I may trick myself, into being more so. In all cases, reason uses cunning without corrupting itself if its end is its increase, the increase of rationality. But this means: always; for if I were to fake reason in dealing with you or with an institution or with myself, instead of actually using it in order to increase it, I would use *unreason*, thus would corrupt, not reason, but myself and you or an institution. Reason, that is, the capacity to find out or figure out what is for man, is incorruptible, though we can use it as a mask for unreason. To the extent to which we are not rational we make no use of this capacity. The greatest extent to which an individual can use reason, including the capacity to find out what he is best at finding out for man, is reached and becomes known to him in the maximum suspension of received notions he is capable of in a given instance, in surrender.

Before we come to some of what follows from this, we must investigate what casually sounded like an alternative to the reason of cunning: the *cunning of unreason*. The cunning of reason refers to the furtherance of reason by means of ruse, a means other than reason. Analogously, the cunning of unreason refers to the furtherance of unreason by a means other than unreason, namely, reason. Whenever I use reason, not in order to find out what is for man, but for other purposes, I am engaging in the cunning of unreason. In the cunning of reason, reason is the end; in the cunning of un-

reason, it is the means. Whether cunning is rational or irrational depends on its employer; in itself it is neither one nor the other but becomes a means to a rational end if it serves reason; a means to an irrational end if it serves unreason.

VI

»In its cunning«, I said, »reason has deposited surrender-and-catch in my consciousness to be conceived and acted on, thus to be exemplified. And so, on this particular occasion, it now turns out to have been conceived once again, and to have been acted on and exemplified.« And later: »The greatest extent to which an individual can use reason, including the capacity to find out what he is best at finding out for man, is reached and becomes known to him in the maximum suspension of received notions he is capable of in a given instance, in surrender«. The present instance has yielded also what thus far has come to the fore in regard to the reason of cunning and the cunning of unreason. But the meaning of reason itself as capacity to find out what is for man can become transparent only in the *experience* of finding out, in surrendering to the meaning of it, including the meaning of the fact that the surrenderer finds out what he finds out, rather than something else, and that he finds out on the occasion he does, rather than on another occasion; in surrendering also to the implications of what he finds out for his life.

Is it frivolous or hypocritical to mention the cunning of reason in our time? It would surely be if we referred to the cunning of reason in order to legitimate the murder of innocent people by counting, for instance, on the moral outrage of persons who would in ignorance of such murder have remained quiet, or by expecting the outrage to make such murder impossible or even only less likely in the future. If we so responded, we would piously leave virtue to reason, like infinite wisdom to God, instead of ourselves assuming the burden of virtue or wisdom; we *would* be hypocrites. But we would be just as hypocritical if we were to say that we don't know yet whether we must condemn the murder of innocent people because we have not yet tested the received injunction to do so in surrender, in which our capacity to find out what is for man is exercised to its utmost. For it is evident that the faculty of discriminating – both cognitive and affective – between right and wrong, or good and evil (and true and false, beautiful and ugly) is *not* the catch of surrender but, on the contrary, its *precondition*; unless he is endowed with this faculty, an individual cannot surrender. Nobody within the furthest range of normalcy, however, is not so endowed, even though the faculty varies with individuals, just as do the capacity to surrender, as we said before, and consequently, the capacity to surrender on the occasion of problems of right or wrong, good or evil (and true, false, beautiful, ugly), and on the occasion of a problematic instance of any of these.

But one of the meanings of feeling overwhelmed by our time derives from the circumstance that this is the very same time when

surrender is hardly possible except *misconceived* as a private dream or, worse, a tempting escape from a world dominated if not cursed by unreason. For, another meaning of feeling overwhelmed by our time derives from the unmanageable quantity of wrongs and evils with which the technology, that has also been developed in our time, bombards us, and of which earlier stages of technology kept us in ignorance: we *cannot* protest all or even many of them, let alone surrender on their occasion.

But it might be that this very impotence, this cringing or outrage in front of the unmanageable, has contributed to the formulation of the idea of surrender – *not* misconceived as dream or escape but, precisely, as the maximum suspension of received notions, thus as their test, the test of our history, which also has brought us to our impasse. The wrongs and evils that technology brings home to ever larger numbers of people have increased fabulously, and the danger, and to an awful extent the fact, is that unbearableness has been replaced by indifference, which apparently is more bearable. But only apparently; otherwise there would be no malaise and no outrage. Indifference is no solution; the only solution is to abolish the unbearable, that is, the social arrangements that kill and mutilate millions of human beings and diminish all of us human beings. We must respond to the demand of our time by growing up, by coming into our own, to use Kant's definition of the Enlightenment of *his* time. We must *not* allow history, the thousands and thousands of years of which have led up to our time, now to overwhelm us. Instead, in our quest for finding out what is for man, we must suspend our notions about history, neither taking them for granted nor rejecting them. On the faith that we *can* suspend them, that suspending them liberates us and commits us, and that we have the faculty of discriminating between right and wrong, we must also suspend the ideas of the cunning of reason, as well as of the reason of cunning and of the cunning of unreason, so to test them, and to test whatever else emerges in this surrender, for what they can teach us about what we must do.

VII

There thus emerges a meaning of *hoc tempus, ergo sum* which is entirely different from its meaning as the refutation of historicism that got us underway and has led to where we are now ready to follow the second of the two early markers on our journey, the stages of *cogito, ergo sum* – *cogito, ergo cogitata* – *hoc tempus, ergo sum*.

Cogito, ergo sum signals the experience of the mind's certainty of itself, of which *cogito, ergo cogitata* makes a sceptical correction: thought *is*, but this fact does not prove that *I* am; yet what matters conclusively is that thinking can reveal how things are, how the world is, including you and me and our relation. But then comes our time with overpopulation, pollution, and the nuclear bomb, and suddenly *hoc tempus, ergo sum* assaults us as supplication to *be because of this time* so that we overcome this time lest we all perish. From *ego* to *cogitata* to life-and-death: while Husserl's radicaliza-

tion of the Cartesian doubt, though moving from the I into the world, still remains comparatively unconcerned with *changing* the world, *hoc tempus* entails just this, it entails changing the world so that it become more nearly for man than it is. The idea of surrender radicalizes Husserl in two respects: unlike the »catch« of phenomenological bracketing, it may, but need not, be cognitive; and historically (following the line from *ego* to *cogitata* to life-and-death), it arises from the desire to survive in a world which for survival to be possible we must make better. Surrender-and-catch thus gives new meaning to the demand that philosophers change the world – but still, they can do so only by interpreting it.

HISTORISCHER MATERIALISMUS IN HEGELS GESCHICHTSPHILOSOPHIE

Hans-Dieter Bahr

Berlin

Die dürftige These, Hegels Philosophie der Geschichte sei unter dem Begriff 'Historizismus' entmystifizierbar, ist wohl von niemandem radikaler beansprucht worden als von dem Soziologen K. R. Popper einerseits und dem Philosophen Karl Löwith andererseits. Indem Popper die kritische Vernunft zur absoluten Kritik herunterstiliert, kann er die Geschichte der Prozeßtheorien von Platon und Aristoteles bis Hegel und Marx als gewaltige unhistorische Irrlehre denunzieren – wie schon der Titel seines Buches 'Falsche Prophe-ten' ankündet. Deklaratorisch schreibt er: »Die Veränderung, die enthüllt, was in der unentwickelten Essenz verborgen liegt, kann nur diese Essenz, die Potentialitäten, die Samen zum Vorschein bringen, die dem sich verändernden Gegenstände von Beginn an innewohnte. Diese Lehre führt zur historizistischen Idee eines geschichtlichen Faktums oder eines unentrinnbaren wesenhaften Geschicks.«¹ Beginne dieses Verhängnis einer Irrlehre mit Platon und Aristoteles, so finde sie ihren Abschluß im Marxismus, als – wie Popper meint – 'bisher reinsten Form des Historizismus'.² Ergänzend lautet eine Pseudoerklärung Karl Löwiths in 'Weltgeschichte und Heilgeschehen': »Die wirkliche Kraft hinter dieser Konzeption ist ein offenkundiger Messianismus, der unbewußt in Marx' eigenem Sein, in seiner Rasse (als Jude, H.-D. B.) wurzelt.«³

Diese niveaulos gewordene spätbürgerliche Phraseologie zum Problem der Geschichte darf jedoch nicht den Blick auf die theoretischen Anstrengungen des Bürgertums verwehren, eine Dialektik von Natur- und geschichtlichen Prozessen, des historischen Begreifens derselben und der Praxis gesellschaftlicher Subjektivität als Gestaltung der Geschichte zu entwerfen.

¹ K. R. Popper, Die offene Gesellschaft und ihre Feinde, Bd. II, Bern 1958, S. 13 – Nur Popper selbst verfährt nach diesem Modell, dem zufolge der Gegenstand »von Beginn an vorhanden« sei.

² Vgl. Ebd., S. 77 – Seine Geschichtskonzeption beruht auf einer Art »pluralistischen Voluntarismus«; »Sinn« sei, was wir der Geschichte zuschreiben.

³ K. Löwith, Weltgeschichte und Heilgeschehen. Stuttgart 1953, S. 48.

Die bürgerliche philosophische Geschichtswissenschaft – von Herder und Kant zu Hegel, von Nietzsche und Dilthey zu Heidegger stellt sich, sofern sie ihre eigene methodische Behandlungsart der Geschichte reflektierend mit einbezieht – zugleich als eine Theorie der Geschichte und Theorie der historischen Wissenschaften wie auch, etwa in Kants Konzeption der Aufklärung, als eine wirksame Theorie in der Geschichte dar. Sie bewegt sich damit, generell gesagt, in folgenden Momenten: als Theorie der Geschichte neigt sie dazu, sich als logisch-kategoriale Grundlagenwissenschaft der Historie und als gegenwärtig bewußtes, auf den Begriff gebrachtes Wissen über die Geschichte, sich selbst zwar nicht als unhistorisch, doch als meta-geschichtlich an einen, sei es auch als endlich begriffenen, jeweiligen Einschnitt in den Geschichtsprozeß zu überliefern. Indem sie sich über die Geschichte erhebt, erklärt sie das Vergangene zum Geschehenen. – Das andere Moment ist das Selbstverständnis der Geschichtstheorie in der Geschichte; es neigt dazu einzugestehen, daß die 'Wissenschaft stets zu spät komme', stets schon von der Gewalt der Geschichtsprozesse eingeholt sei. Die Geschichte erhält hier das Moment eines 'tätigen Dings an sich', eines unreflektierten Materialismus, und geschichtliches Geschehen wird reduziert auf die Frage nach seiner Zeitlichkeits-Struktur. Zunächst wiederholt sich auf dieser Ebene formalisiert nur die Polarität zwischen 'reiner, gegenwärtiger Ewigkeit' und 'zeitlicher, vergehend-entstehender Kontinuität' als das Extrem von 'Begriff der Geschichte' und 'Begriff in der Geschichte'. Andererseits erlaubt die radikale 'Verendlichung' des Zeitbegriffs, wie Heidegger sie vermittels seiner Daseins-Analyse erreicht, scheinbar eine Aufhebung jeglicher metaphysischer Geschichtsauffassung. Heidegger folgert: »So erweist sich im Grunde die Interpretation der Geschichtlichkeit des Daseins nur als eine konkretere Ausarbeitung der Zeitlichkeit.«⁴

Einer Geschichte abschließende, begriffliche Reduzierung aller geschichtlichen und historischen Prozesse kann nur dann umgangen werden, wenn einerseits die metaphysische Totalität des bürgerlichen Geschichtsbegriffs in der Verschiebung des Problems auf die Struktur der Zeitlichkeit verschwindet, andererseits zugleich diese Totalität als transzendente Struktur einer transzendentalen Zeitlichkeit zu ihrer Basis erklärt wird, die 'Verendlichung' also auf Umwegen wieder aufgehoben wird. Nun erst erscheint die Geschichtswissenschaft befreit vom Schematismus eines Entwicklungsgedankens, dem ein reines Nacheinander von Ereignisketten zugrunde gelegt war, und ebenso befreit von einem auf diesem basierenden teleologischen Begriff, der als 'Fortschritt' sich durchsetzender Zwecke über den Formalismus des bloßen Nacheinander gestülpt war. Das Auseinanderreißen von Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit in ein Verhältnis von Derivat und Substanz ermöglichte der historischen und Geschichtswissenschaft ein vielschichtiges Ineinander von verschiedenen Zeitphasen, gleichzeitige Ungleichzeitigkeiten, ungleiche Gleichzeitigkeiten, Differenzierungen zwischen gegenwärtig oder sogar künftig historischem Geschehen als Vergangenes, als Plan, als Nach-

⁴ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 1960, S. 382.

wirkendes, als Tendenzen oder Diskontinuitäten zu begreifen, ohne die latent gewordene metaphysische Zeit-Totalität der Geschichte noch wahrzunehmen. Der Anspruch auf umfassendere Erkenntnis von Geschichtsprozessen wurde pluralistisch 'bescheiden' eingeschränkt. Dieser Pluralismus verschiedener Geschichtskonstruktionen kann um so leichter sich für 'wissenschaftstolerant' halten, je entfernter ihm das formalisierte metaphysische Zeitproblem gerückt wird.

Hier soll in wenigen Zügen angedeutet werden, daß sich in Hegels Philosophie der Geschichte noch unentfaltet in der Totalität des Absoluten Geistes als 'Macht der Zeit' zugleich eine ganz andere Macht verbirgt, ein materialistisches, tätiges Ding an sich im Geschichtsprozeß, das schließlich Marx mit den Begriffen der 'gegenständlichen Tätigkeit'⁵ und des Tauscherts als 'gespentscher Gegenständlichkeit' in den Begriff des Historischen Materialismus bringt.

Die folgenden Anmerkungen werden sehr komprimiert und verkürzt ausfallen; dennoch soll versucht werden, nicht den Vorwurf Marxens gegen Feuerbach nochmals zu veranlassen: »Es ist in der Tat viel leichter, durch Analyse den irdischen Kern der religiösen Nebelbildungen zu finden, als umgekehrt, aus den jedesmaligen wirklichen Lebensverhältnissen ihre verhimmelten Formen zu entwickeln.«⁶

1. STAAT UND GESELLSCHAFT

Seit Schopenhauers und Nietzsches Geißelung des angeblichen Geschichtsobjektivismus' Hegels ist es üblich geworden, mit Hegels Geschichtskonzeption rasch fertig zu werden.¹ Doch gerade das gesellschaftliche Geschehen, durch und vermittelt dessen sich Geschichte konstituiert, ist, im Unterschied zur Geschichte der sich selbst begreifenden Vernunft – deren Erkenntnisakte eben zugleich die Hervorbringung ihrer logischen Notwendigkeit ist² – von Hegel als unmittelbar in sich befangenes Geschehen, als Geflecht von Leidenschaften und partikularen Interessen beschrieben worden. Der Geschichte als dem Außereinandersein von Vernunft haftet das Zufällige an, in dessen Masse erst retrospektiv die historische Vernunft ihren eigenen Gestaltungsprozeß als ihre notwendigen Entwicklungsmomente begreift. Das Zufällige wird als Zufälliges der Geschichte

⁵ Marx führt den Begriff der »gegenständlichen Tätigkeit« im Unterschied zu Hegels Begriff der »Gegenstände setzenden Tätigkeit« ein, in der die Arbeit nur als geistig zweckbestimmende, nicht als materiell zweckrealisierende verstanden ist.

⁶ Karl Marx, Das Kapital I, MEW 23, S. 393, Anm. 89.

¹ Vgl. A. Schopenhauer, Über Geschichte, Werke Bd. III, Leipzig 1938, S. 501 ff; und: F. Nietzsche, Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben, Frankfurt/Hamburg 1968.

² Popper identifiziert naiv an Hegel Idee und materielle Wirklichkeit, wenn er schreibt: »Die Entwicklung der wirklichen Welt, deren wichtigster Teil die Geschichte ist, wird von Hegel mit einer Art logischen Operation oder mit einem Denkprozeß identifiziert... Der Syllogismus ist der Plan, dem die Vorsehung folgt.« A. a. O., S. 61.

überlassen. Und zufällig bleibt ein Moment im Gebrauch und Verbrauch, das nicht als Vernunft aufgehoben, sondern dessen Bestimmung die Bestimmungslosigkeit ist.

In Hegels 'Einleitung in die Philosophie der Geschichte' scheint es zunächst, als gehe alles Geschehen in die Geschichte der Vernunft auf: »Der einzige Gedanke, den die Philosophie mitbringt, ist aber der einfache Gedanke der Vernunft, daß die Vernunft die Welt beherrsche, daß es also auch in der Weltgeschichte vernünftig zugegangen sei. Die Überzeugung und Einsicht ist eine Voraussetzung in Ansehung der *Geschichte als solcher überhaupt*; in der Philosophie selbst ist dies keine Voraussetzung.«³

Dieser Anspruch verdeckt die Herkunft dieses 'einfachen Gedankens' aus Hegels Rezeption der Französischen Revolution, über die er emphatisch ausrief: »So lange die Sonne am Firmament steht und die Planeten um sie herumkreisen, war das nicht gesehen worden, daß der Mensch sich auf den Kopf, das ist, auf den Gedanken stellt und die Wirklichkeit nach diesem erbaut.«⁴ Für Hegel wird paradoxerweise die 'Theodizee Gottes in der Geschichte' durch eine Revolutionierung der gesellschaftlichen Verhältnisse zur erkennbaren Gestalt, womit das gesplante Verständnis Hegels gegenüber der Geschichte deutlich wird.

Weltgeschichte als Prozeß der Aussöhnung kann, wie Hegel im zweiten Entwurf zur Philosophischen Weltgeschichte noch schreibt, »nur durch die Erkenntnis des Affirmativen erreicht werden, in welchem jenes Negative zu einem Untergeordneten und Überwundenen verschwindet.«⁵ Hier kann Hegel sprachlich noch nicht unterschlagen, daß zwar 'Überwundenes' zu verschwinden vermag, ein 'Untergeordnetes' jedoch zurückbleibender Bestandteil einer fortschreitenden Vernunft wird. Die Vernünftigkeit der Weltgeschichte wird da, wo in einem revolutionären Versuch die materielle Wirklichkeit, also das Außereinandersein der Vernunft selbst, nach einer zweckrealisierenden Vernunft konstruierbar erschienen war, schließlich zum Staat, dessen Idee zwar absolut, dessen gewaltsame Praxis in der Geschichte die Vernunft als institutionelles Verhalten entsubjektiviert. Die revolutionäre Aktion, in der die Vernunft mehr als nur die Wirklichkeit ihrer selbst sein sollte, wird im Resultat auf sich zurückgeworfen. Und die Praxis der Vernunft in der Geschichte, soweit sie sich über die unmittelbar gegenwärtige Gesellschaft hinaus objektiv und manifest verlängert, wird zum 'Verhaltensein' der revolutionären Subjektivität; in der Idee des Staates klingt eben diese 'Zurückgehaltenheit' an die vergangene Geschichte, die dadurch bewirkte 'Gedämpftheit' der Spontaneität gegenüber einer, zur Geschichte gewordenen Wirklichkeit an. Es scheint, als absorbiere das geschichtlich Institutionelle des Objektiven Geistes die Absolute Vernunft, nicht aber umgekehrt, wie Hegel den Prozeß entfaltetete.

³ G. W. F. Hegel, *Philosophie der Geschichte*, Stuttgart 1961, S. 48/9, Hervorheb. v. mir.

⁴ Ebd., S. 593.

⁵ Hegel, *Die Philosophische Weltgeschichte*, 2. Entwurf (1830), in: Hegel Studienausgabe I, Frankfurt/Hamburg 1968, S. 306.

Daß Hegel sich den Gedanken an eine revolutionäre Vernunft, die mehr sein sollte als die ungeschichtliche Spontaneität der transzendentalen Subjektivität, erst ausschlagen mußte, wird deutlich in Hegels Wechsel der Bewertung von Geschichte selbst. Entgegen der 'staatspolitischen' Einheit von Geschichte und Historie, die als Resultat der Entwicklung des Rechtsbegriffs erscheint, soll in der Philosophie der Geschichte die 'Weltgeschichte selbst'⁶ Gegenstand werden, und zwar könne in Unterschied zu den benannten Formen der Geschichtsschreibung die philosophische Weltgeschichte ihren eigenen Begriff nicht nur als vorhanden voraussetzen. Während Hegel jedoch im ersten Entwurf zur Philosophie der Weltgeschichte von 1822 noch bemerkt: »Die eigentliche, objektive *Geschichte* eines Volkes fängt erst da an, wo sie auch eine *Historie hat*.«⁷ – also das *Geschehen* der Gesellschaft als Erfahrung zugleich reflektiert, nicht nur das Geschehene, Vergangene; so heißt es später in der Philosophie der Geschichte:⁸ »Die Geschichte aber haben wir zu nehmen, wie sie ist: wir haben historisch, empirisch zu verfahren.«⁹ Die Wissenschaft von der Geschichte in derselben wird einerseits zum konkreten, auf gehobenen Moment der Weltgeschichte, andererseits bleibt sie als erforschbares, faktisch Relikt der Vergangenheit überlassen.

In der Philosophie des Rechts schließlich entwertet Hegel den Begriff des Historischen nochmals und läßt ihn fast zum Synonym des Zufälligen gegenüber der entfalteten Notwendigkeit der Vernunft werden. So schreibt er bezüglich der Institution der Gerichtsbarkeit: »Die *historische Entstehung* des Richters und der Gerichte mag die Form des patriarchalischen Verhältnisses oder Gewalt oder der freiwilligen Wahl gehabt haben; für den *Begriff der Sache* ist dies gleichgültig.«¹⁰ Die historische Entstehung des Begriffs erscheint hier nicht mehr als vernünftig aufgehoben im geschichtlichen Resultat, sondern als gleichgültig, zufällig. – In dem Maße nun wie Hegel den Begriff 'historisch' vom Inhalt des geschichtlich Erfahrenen zur Empirie eines quasi naturhaft Gegebenen verkümmern läßt, verfällt sein Begriff der Geschichte zum bloßen Geschehenen.

Die geschichtlich zu sich gekommene Idee des Staates, als die 'Wirklichkeit des substantiellen Willens . . . das an und für sich Vernünftige'¹¹ enthüllt alles vergangene Geschehen nachträglich als zu-recht vergangen. Die Gegenwart der Staatsvernunft, als in Verfassung und Institution gegenständlich werdende Idee, ist überwundene Geschichte: »Daß es nun geschichtlich Zeiten und Zustände von Barbarei gegeben, gehört in die Geschichte.«¹² – das heißt: 'gehört der Vergangenheit an'. Von der Gegenwart der Staatskonzeption

⁶ Hegel, Philosophie der Geschichte, a. a. O., S. 39.

⁷ Hegel, Arten der Geschichtsschreibung, 1. Entwurf, in: Studienausgabe, a. a. O., S. 276 – Hervorhebungen von mir.

⁸ Dennoch macht Hegel die Arten der Geschichtsschreibung, also die Historie noch zum wesentlichen Kriterium der Vernunftentfaltung in der Geschichte.

⁹ Hegel, Philosophie der Geschichte, S. 50.

¹⁰ Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, Hamburg 1955, S. 189 – Hervorhebung von mir.

¹¹ Hegel, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse, Hamburg 1959, S. 208.

¹² Hegel, Enzyklopädie, S. 228.

kann er deshalb sagen: »Diese substantielle Einheit ist absoluter unbewegter Selbstzweck.«¹³ – das heißt: über die Idee der vernünftig organisierten Gesellschaft hinaus ist ein Sinn der Geschichte nicht mehr denkbar.

Da Hegel daran festhält, daß »die Geschichte des Geistes seine Tat (ist), denn er ist nur, was er tut«,¹⁴ kann von einem Ende der Geschichte bei Hegel keine Rede sein; das bedeutet zugleich jedoch, daß die Kategorie der Zufälligkeit unbeabsichtigt bei Hegel einen moralisierenden Unterton erhält: das Zufällige in der fortschreitenden Geschichte ist – neben einer der Vernunft-Idee nachhinkenden materiellen Realisierung von Staatengebilden – die sinnfreie Variation. 'Grund' und 'Zufall' werden daher die konstitutiven Momente der bürgerlichen Gesellschaft.

In der Vermittlung als 'Außereinander Bestehen' gelingt Hegel zunächst auf merkwürdige Weise – ähnlich wie Kant – eine Identität von materieller Geschichte und bürgerlicher Gesellschaft; wie die Materie und die Natur überhaupt im 'Außereinander' bestehen,¹⁵ so sind die Prinzipien der bürgerlichen Gesellschaft zu begreifen als eine 'Vermischung von Naturnotwendigkeit und Willkür'.¹⁶ Hegel muß daher – gegen die Unterstellung, von seinen 'Kritikern', einer angeblich totalitären Staatsideologie – entschieden gegen eine Identität von Staat und bürgerlicher Gesellschaft auftreten: »Wenn der Staat mit der bürgerlichen Gesellschaft verwechselt und seine Bestimmung in die Sicherheit und den Schutz des Eigentums und der persönlichen Freiheit gesetzt wird, so ist das Interesse der Einzelnen als solcher der letzte Zweck.«¹⁷ Die Idee des Staates und die Wirklichkeit des Staates treten angesichts der bürgerlichen Gesellschaft in einen wesentlichen Unterschied, wenn Hegel über den historischen Staat schreibt: »Ein wirklicher Staat und eine wirkliche Staatsregierung entstehen nur, wenn bereits ein Unterschied der Stände da ist, wenn Reichtum und Armut sehr groß werden und ein solches Verhältnis eintritt, daß eine große Menge ihre Bedürfnisse nicht mehr auf eine Weise, wie sie es gewohnt ist, befriedigen kann.«¹⁸ Dieses Verhältnis aber ist die bürgerliche Gesellschaft, in der zum Vorschein kommt, »daß bei dem Übermaß des Reichtums die bürgerliche Gesellschaft nicht reich genug ist, d. h. an dem ihr eigentümlichen Vermögen nicht genug besitzt, dem Übermaße der Armut und der Erzeugung des Pöbels zu steuern.«¹⁹ – Bezüglich des 'wirklichen' Staates und der bürgerlichen Gesellschaft nimmt Hegel unbemerkt die Gleichsetzung zwischen Geschichte und Vergangenheit zurück und führt mittelbar die Grundkategorien der Politischen Ökonomie – Arbeit in ihrer gesellschaftlichen Geschichte ist die Geschichte der gesellschaftlichen Arbeitsteilung – in die Philosophie der Geschichte ein. Zugleich gerät, streng genommen, Hegel damit in einen unre-

¹³ Ebd., S. 208.

¹⁴ Ebd., S. 289.

¹⁵ Hegel, Philosophie der Geschichte, S. 59.

¹⁶ Hegel, Grundlinien, S. 165.

¹⁷ Hegel, Enzyklopädie, S. 208.

¹⁸ Hegel, Philosophie der Geschichte, S. 145/6.

¹⁹ Hegel, Enzyklopädie, S. 201.

flektierten Widerspruch zum logischen Begriff des 'Vergangenen' als im Raum aufgehobener Zeit. Es scheint ein anderer Zeitbegriff durch, der nicht identisch ist mit jenem der Naturphilosophie, der 'Negation der Negation' als Macht des Geistes selbst. Steht andererseits, wie Hegel angesichts des 'wirklichen' Staates bemerkt, der 'Pöbel' auf dem »Standpunkt des Negativen überhaupt«, ²⁰ so läßt sich bereits terminologisch eine Art politisch-ökonomischer 'Vernunft' der Geschichte erkennen, die in den logischen Begriff der Vernunft nicht aufgeht.

Die Differenz zwischen 'Idee des Staates' und 'wirklichem Staat', in der – im Unterschied zur 'Großen Logik' – das nichtaufhebbare materielle Substrat im Begriff der Wirklichkeit mitklingt, läßt Hegel den Staat in jene seltsame Zwischensphäre legen, die Marx in der 'Deutschen Ideologie' dann konsequenter ausbreitet: der Staat ist zunächst überhaupt die Sphäre des Politischen: »Da der Staat die Form ist, in welcher die Individuen einer herrschenden Klasse ihre gemeinsamen Interessen geltend machen und die ganze bürgerliche Gesellschaft einer Epoche sich zusammenfaßt, so folgt, daß alle gemeinsamen Institutionen durch den Staat vermittelt werden, eine politische Form erhalten.«²¹ Als Staat einer Klasse ist diese politische Form die relativ ungebrochene Verkehrsform der Produktionsverhältnisse. Zugleich sieht Marx eine 'Idee' des Staates materialistisch gerade nicht in dessen absoluter Gestalt als Einheit von Vernunft und Wille, sondern er entdeckt sie als Wirklichkeit einer unentfalteten Klassengesellschaft: »Die *Selbständigkeit* des Staates kommt heutzutage nur noch in solchen Ländern vor, wo die Stände sich nicht vollständig zu Klassen entwickelt haben... in denen daher kein Teil der Bevölkerung es zur Herrschaft über die übrigen bringen kann.«²² Hier ist der Staat 'Idee' im doppelten Sinn von Ideologie:²³ herrschende geistige Macht, rationalisiertes Klasseninteresse, falsches Bewußtsein einerseits und 'Ideenformation' im Sinne einer *Logik* der Idee, wie es im Begriff der 'Ideologie' mitklingt, andererseits. Konkreter umreißt Marx dann diese Zwitterstellung: »Dieses Sichfestsetzen der sozialen Tätigkeit, diese Konsolidation unsres eigenen Produkts zu einer sachlichen Gewalt über uns, die unserer Kontrolle entwächst, unsere Erwartungen durchkreuzt, unsere Berechnungen zunichte macht, ist eines der Hauptmomente in der bisherigen geschichtlichen Entwicklung, und eben aus diesem Widerspruch des besonderen und gemeinschaftlichen Interesses nimmt das gemeinschaftliche Interesse als Staat eine selbständige Gestaltung, getrennt von den wirklichen Einzel- und Gesamtinteressen, an, und zugleich illusorische Gemeinschaftlichkeit.«²⁴ »Andererseits macht

²⁰ Ebd., S. 262.

²¹ K. Marx, Deutsche Ideologie, MEW 3, S. 62.

²² Ebd. – Hervorhebung von mir.

²³ In der Einleitung zur Kritik der Politischen Ökonomie war Marx zunächst noch der Form der Hegelschen Rechtsphilosophie gefolgt: die Darstellung sollte mit dem »allgemeinen abstrakten Bestimmungen der Gesellschaftsformen« beginnen und über die Gliederungen der bürgerlichen Gesellschaft, den Staat, die Internationalität zum Weltmarkt fortschreiten, worin sich Hegels Idee der Politischen Ökonomie als »rationaler Staatswirtschaft« spiegelt.

²⁴ Marx, MEW 3, S. 35.

denn auch der praktische Kampf dieser beständig wirklich den gemeinschaftlich und illusorischen gemeinschaftlichen Interessen entgegentretenden Sonderinteressen die praktische Dazwischenkunft und Zügelung durch das illusorische 'Allgemein'-Interesse als Staat nötig.«²⁵ – Damit wird die antagonistische Einheit sich geschichtlich entwickelnder Konkretion und Abstraktion der bürgerlichen Gesellschaft, die bei Hegel ihren versöhnenden Abschluß in der Idee des Staates als Einheit von gesellschaftlicher Vernunft und Einzelwille findet, von Marx gerade umgekehrt als materielles Produktionsprinzip der Geschichte der bürgerlichen Gesellschaft begriffen, dessen jeweils ambivalentes Derivat die Staatsformen sind, als Ausdruck des jeweils herrschenden Klassenwillens zur Produktionsweise dieser Klasse; wogegen der Staat als Ideen-Logik dort erscheint, wo die 'illusorische Gemeinschaftlichkeit' als Staat überwiegt. – Im Kern der Staats-Idee Hegels liegt der noch unentfaltete Klassenwille als prozessierendes Ding an sich der Geschichte.

Im Unterschied zu Hegel, für den die bürgerliche Gesellschaft ihre logische Formation in den Ständen findet und ihren materiellen Zusammenhalt nur polizeilich nach innen, kolonialistisch nach außen widerspruchsvoll und selbstaufhebend bewahren kann, gewinnt der Begriff der bürgerlichen Gesellschaft bei Marx wesentliche Differenzierungen: zunächst meint er die durchgängigere Bestimmung als politisch-ökonomischer Form der Entwicklung von der unmittelbaren Tauschgesellschaft zur entfalteten kapitalistischen; in diesem Sinne heißt es von ihr: »Die durch die auf allen bisherigen geschichtlichen Stufen vorhandenen Produktionskräfte bedingte und sie wiederum bedingende *Verkehrsform* ist die bürgerliche Gesellschaft.«²⁶ Erst innerhalb dieser geschichtlichen Entwicklung der bürgerlichen Gesellschaft entfaltet diese sich zur bürgerlichen Klasse; insofern ist die Klasse zugleich der politische Willens- und Reflexionsprozeß über die Verkehrsform der bürgerlichen Produktionsweise: »Die bürgerliche Gesellschaft *umfaßt* den gesamten materiellen Verkehr der Individuen innerhalb einer bestimmten Entwicklungsstufe der Produktivkräfte.«²⁷ Erst im Staat jedoch findet die bürgerliche Gesellschaft ihre 'Idee', die Destillation des Politischen aus der politisch-ökonomischen Form als Klasse heraus: »Die bürgerliche Gesellschaft *als solche* entwickelt sich erst mit der Bourgeoisie.«²⁸

Daß diese Entwicklungsstufen jedoch weder nach einem linearen, formal-kausalen Zeitschematismus aufeinanderfolgen, weder kontinuierlich noch bruchlos evolutionistisch oder nach dem Modus einer durchgängigen Teleologie der Geschichte, d. h. ungebrochen sich über den Generationenwechsel als durchgängige gesellschaftliche Zweckmäßigkeit gestalten, belegt nicht nur die von Marx analysierte Geschichte als Geschichte revolutionärer Veränderungen und Klassenkämpfe, in denen sich der Wille zur kontinuierlichen Herrschaft

²⁵ Ebd., S. 34.

²⁶ Ebd., S. 36 – Hervorhebung von mir.

²⁷ Ebd., – Hervorhebung von mir.

²⁸ Ebd., – Hervorhebung von mir. (Im Begriff »Bourgeoisie« ist noch der arbeitsteilige Stadt-Land Gegensatz festgehalten).

einer Klasse über die Produktionsverhältnisse allererst herauskristallisiert und manifestiert; vielmehr verfolgt Marx diese Prozesse hinein in das Verhältnis des einzelnen Individuums zu seiner eigenen Klasse: »Die einzelnen Individuen bilden nur insofern eine Klasse, als sie einen gemeinsamen Kampf gegen eine andere Klasse zu führen haben . . . Auf der anderen Seite verselbständigt sich die Klasse wieder gegen die Individuen, so daß diese ihre Lebensbedingungen prädestiniert vorfinden.«²⁹

Es scheint, stellt man auf diese Weise Marxens Konzeption von Staat und bürgerlicher Gesellschaft der Hegels gegenüber, als sei das Problem der Geschichte auf ein Problem der Historie der Gesellschaftstheorien reduzierbar. Damit aber fiele gerade der Historische Materialismus in eine Geschichtsauffassung und -methode zurück, deren Materialismus im Pluralismus bürgerlicher Methoden in der Form einer interessenlosen Unparteilichkeit subjektivitisch bliebe. Die Parteilichkeit der Analyse und das Erkenntnisinteresse verbieten, Hegels Begriffe von Geschichte und Historie als 'idealistisch' zu verwerfen, vielmehr ist der materialistische Kern in ihnen nachzuweisen. Dies soll nun – in einer Beschränkung auf Hegels Logik der geschichtlich-historischen Methode, bzw. auf einige ihrer Grundkategorien – versucht werden.

2. DAS TÄTIGE DING AN SICH IN DER GESCHICHTE

Hegel hat alles andere als ein bruchloses Hervorgehen gesellschaftlicher Entwicklungen aus der Geschichte beschrieben; gegen organistische Geschichtsauffassungen – was nicht hinderte, diese Hegel selbst zu unterstellen – bemerkte Hegel: »Die Entwicklung ist auf diese Weise (der geschichtlichen, H.-D. B.) nicht das harm- und kampfbloße bloße Hervorgehen, wie die des organischen Lebens, sondern die harte unwillige Arbeit gegen sich selbst, und ferner ist sie nicht bloß das Formelle des Sichentwickelns überhaupt, sondern das Hervorbringen eines Zwecks von bestimmten Inhalten.«¹ Da Hegel sehr wohl bemerkt, daß die Geschichte – auch als die der gesellschaftlichen Arbeit – nicht nur auf das Hervorbringen jener Zwecke reduzierbar ist, führt er in ihren Begriff einen – allerdings nur aus den Naturwissenschaften, nicht aus den Produktionsverhältnissen erklärten – Materialismus ein: »Weil die Geschichte die Gestaltung des Geistes in Form des Geschehens, der unmittelbaren natürlichen Wirklichkeit ist, so sind die Stufen der Entwicklung als unmittelbare natürliche Prinzipien vorhanden, und diese sind, weil sie natürlich sind, als eine Vielheit aufeinander.«² Dieses geschichtsmaterialistische Moment ermöglicht es Hegel, das gesellschaftliche Geschehen nicht als abgeschlossene Vorgeschichte zu behandeln, obwohl er die

²⁹ Ebd. S. 54 – Im »Kapital« konkretisiert sich dieses Verhältnis in der Dialektik von Arbeits-, Wertbildungs- und Verwertungsprozeß einerseits und den revolutionären Subjekten des Klassenkampfes andererseits.

¹ Hegel, Philosophie der Geschichte, S. 107.

² Ebd., S. 290

vollständige Entfaltung der geschichtlichen Logik der dialektischen Vernunft postulierte. – Als ob er jedoch diesen Vorwurf, mit dem er später überschüttet wurde, antizipiert hätte, schrieb er: »Wer wäre nicht so klug, um in seiner Umgebung vieles zu sehen, was in der Tat nicht so ist, wie es sein soll? Aber diese Klugheit hat Unrecht, sich einzubilden, mit solchen Gegenständen und deren Sollen sich innerhalb der Interessen der philosophischen Wissenschaft zu befinden. Diese hat es *nur* mit der Idee zu tun, welche nicht so ohnmächtig ist, um nur zu sollen und nicht wirklich zu sein, und damit mit einer Wirklichkeit, an welche jene Gegenstände, Einrichtungen, Zustände usw. nur die oberflächliche Außenseite sind.«³ – Die Offenheit geschichtlicher Prozesse erkaufte sich Hegel mit einer bedeutenden Einschränkung des philosophischen Wissens um und der Geschichte auf eine Geschichte der Idee, die in der Hegel-Folge schließlich zur Ideengeschichte verflachte. In der Beschränkung auf ein 'Innerhalb' gegenüber einem meta-philosophischen 'Außen' der Geschichte, erscheint der Absolute Geist unvermögend, das materielle geschichtliche Geschehen 'restlos' in sich aufzuheben; die Absolutheit der Vernunft wird selbst zur bornierten, und die philosophische Geschichtswissenschaft hat es 'nur' mit der Idee, nicht mehr 'vorallem' mit ihr zu tun.

Hegel hat in der Einleitung zur Enzyklopädie gegen die Einwände zu seinem Satz aus der Rechtsphilosophie – 'Was vernünftig ist, das ist wirklich, und was wirklich ist, das ist vernünftig' den Begriff der Wirklichkeit materialistisch modifiziert, in dem er vorbrachte, daß das 'Dasein zum Teil Erscheinung, und nur zum Teil Wirklichkeit'⁴ sei, und daß das Zufällige 'doch auch Existenz'⁵ habe, wenn auch eine, »die keinen größern Wert als den eines Möglichen hat, die so gut nicht sein kann, als sie ist.«⁶ – Die Frage nach der Wirklichkeit eines Seienden wird unter der Hand zur Frage nach dem Wert, dem Sein-Sollen eines Seienden. Gerade die List der Vernunft in der Geschichte, die die Zufälligkeiten für sich arbeiten läßt und in ihrem Verzehr deren Bestimmungslosigkeit offenbart, wird hier zur subjektiv moralischen, was den Vorwurf Marxens rechtfertigt, nicht der bestimmte Charakter des Gegenstandes, sondern sein gegenständlicher Charakter sei Hegel das 'Anstößige' gewesen.

Bereits innerhalb des Hegelschen Systems, erst in der Vermittlung durch Feuerbachs Kritik, erweist sich die materielle Wirklichkeit der Geschichte als das antagonistische Moment der Wirklichkeit der geschichtlichen Vernunft, die im bornierten Verharren gegen jene mo-

³ Hegel, Enzyklopädie, S. 39 – Mit der Ausklammerung des »Sollens« aus der Logik verunmöglicht Hegel einen Begriff der »Vorgeschichte«. Obwohl bereits Marx hier Hegel gegen dessen Kritiker polemisch verteidigte mit der Frage, »wie man denn aus dem Unsinn der „Vorgeschichte“ in die eigentliche Geschichte« komme (MEW 3, S. 28), wurde beiden der Gedanke unterschoben. Marx selbst verwendet den Terminus »Vorgeschichte« nur in der Vorrede zur Kritik der Politischen Ökonomie in Bezug auf die Entfaltung der Tauschgesellschaft, nicht auf die Geschichte überhaupt. – (Hervorhebung von mir).

⁴ Ebd., S. 38.

⁵ Ebd., S. 39.

⁶ Ebd., S. 38, Hervorhebung von mir.

ralisierend-ideologisch wird. Geschichte und Historie entzweiien sich entsprechend der inneren Entfremdung der bürgerlichen Klassengesellschaft von ihrer eigenen revolutionären Vergangenheit und konservierenden Zukunft, wodurch das geschichtliche Geschehen allererst zum Vergangenen wird. Nur als einen Naturprozeß – als räumliches Außereinander der Materie – kann das Bürgertum seine eigene Vergangenheit begreifen, weil es das Wesen seiner Krisen als die Gegenwart 'vergängerer' Stadien seines Stoffwechsels mit der Natur nicht begreifen will.

Hegel wendet auf eine an Fichte erinnernde Weise den Antagonismus der Geschichtswissenschaft zwischen Sein-Gewesensein und Wert-Sollen durch eine voluntative Formel ab: »Es ist notwendig, daß das Endliche, Besitz und Leben, als Zufälliges gesetzt werde, weil dies der Begriff des Endlichen ist. Diese Notwendigkeit hat einerseits die Gestalt von Naturgewalt, und alles Endliche ist sterblich und vergänglich. Im sittlichen Wesen aber, dem Staate, wird der Natur diese Gewalt abgenommen, und die Notwendigkeit zum Werk der Freiheit, einem Sittlichen erhoben... Jene Vergänglichkeit wird (durch Kriege usf. H.-D. B) ein *gewolltes* Vorübergehen.«⁷ Die bürgerliche Gesellschaft, als jeweils vergangene, wird zum Bereich des Endlichen schlechthin; andererseits sieht Hegel wohl die manifest materielle Gewalt, die der Staat der Natur abnimmt.⁸ So muß der Wille selbst die Vermittlung von Natur und Vernunft übernehmen, ohne zugleich von dem Antagonismus loszukommen.

Das Interesse des philosophischen Begriffs an der Geschichte wird in der Ausklammerung aller Historie – die Hegel entgegen seiner Geschichtslogik jedoch nirgends wirklich betreibt – zum beschränkten, bornierten Interesse. Das Zufällige und Endliche entgleitet dem arbeitenden Begriff und wird zu einem 'tätigen Ding an sich' in der Geschichte der Vernunft. Hegel überläßt schließlich wissenschaftlich den Bereich des Endlichen, Vergänglichen, Zufälligen den positiven Einzelwissenschaften, denn: »In diesem Felde der Veränderlichkeit und Zufälligkeit kann nicht der *Begriff*, sondern können nur *Gründe* geltend gemacht werden... Auch die Geschichte gehört hierher, insofern die Idee ihr Wesen, deren Erscheinung aber in der Zufälligkeit und im Felde der Willkür ist.«⁹ Der Bruch zwischen Geschichte und Historie wiederholt sich insofern in der Historie selbst, als die Wissenschaft des Begriffs ihre 'Voraussetzung' bleibt, auf deren Basis sie Wissenschaft von den Gründen ist. – An keiner Stelle grenzt Hegel die Philosophie der Geschichte derart einschränkend von einer Wissenschaft des Endlichen ab, woraus andererseits sein großes Interesse für eine jener Wissenschaften der Gründe, gleichsam als Stachel, verständlich wird: für die Politische Ökonomie.

⁷ Hegel, Grundlinien, S. 280 – Hervorhebung von mir.

⁸ »Hegel hat bis ins Innerste gespürt, daß nur durch jenes Entfremdete, nur gleichsam durch die Übermacht der Welt über das Subjekt hindurch die Bestimmung des Menschen überhaupt sich realisieren kann.« Th. W. Adorno, Aspekte, in: Drei Studien zu Hegel, Frankfurt 1963, S. 55.

⁹ Hegel, Enzyklopädie, S. 49 – Hervorhebungen von mir.

Er vermerkt zunächst zu ihrem Terminus: »So heißt insbesondere die den neuesten Zeiten zu verdankende Wissenschaft der politischen Ökonomie auch Philosophie, was wir rationelle Staatswirtschaft, oder etwa Staatswirtschaft der Intelligenz, zu nennen pflegen.«¹⁰ Darüber hinaus aber schreibt ihr Hegel bereits ein Gebiet zu, das er in seinem Abschnitt über das bürgerliche System der Bedürfnisse kaum gestreift hatte: »Die Staatsökonomie ist die Wissenschaft, die... das Verhältnis und die Bewegung der Massen in ihrer qualitativen und quantitativen Bestimmtheit und Verwicklung darzulegen hat.«¹¹ Sofort jedoch beschränkt Hegel ihre Aufgabe wieder auf einen registriert erkenntnistheoretischen Aspekt, womit er das Moment der qualitativen Bestimmung, als eines der Praxis, eliminiert: »Ihre Entwicklung zeigt das Interessante, wie der Gedanke (s. Smith, Say, Ricardo) aus der unendlichen Menge von Einzelheiten, die zunächst vor ihm liegen, die einfachen Prinzipien der Sache, den in ihr wirksamen und sie regierenden Verstand herausfindet.«¹² – Dennoch leugnet Hegel nicht, daß die Politische Ökonomie gleichsam zu der Aufgabe herangezogen wird, die in der Geschichte, von einer zu leichtfertig fortgeschrittenen Vernunft zurückgelassenen Spuren der gesellschaftlichen Arbeit und ihrer Vergegenständlichungen verstandesmäßig aufzudecken. Dem Begriff scheinbar hinterherhinkend kann so die Politische Ökonomie in der Kritik das Ende einer Philosophie der Geschichte zur künftigen, praktischen Kritik an der Geschichte und Historie umgestalten.

Das 'tätige Ding an sich', als Zufälligkeit in der Geschichte, bezieht sich nicht auf einen kantischen Affizierungsgrund, in welchem ein allein naturhaft materielles Substrat begrifflos konstatiert wird. – Im Begriff 'Verdinglichung' ist bei Hegel eine Form des Materialismus angedeutet, die mit dem klassischen der Aufklärung oder dem des Positivismus wenig zu tun hat; 'Verdinglichung' meint das gesellschaftliche Verharren in der Vergegenständlichung und die Subordination unter diese. Das 'Ding' ist – wie Marx schließlich entfaltet – stets schon durch den Stoffwechsel des Menschen mit der Natur vermittelte Materialität. Es hat mit dem kantischen Ding an sich nur gemein, daß es nicht erscheint, dennoch, im Unterschied zu diesem, gesellschaftlicher und gesellschaftlich erzeugter Affektionsgrund ist. Erst als Geld erhält dieses 'rein gesellschaftliche' (Marx) Ding als Tauschwert seinen theoretischen An-sich Charakter abgestreift; als geschichtliches Resultat der bürgerlichen Produktionsverhältnisse erhält dieses Ding 'gespenstische Gegenständlichkeit' (Marx). Dagegen noch begrifflich unentfaltet, als tätiges Ding an sich und movens des Zufälligen der Geschichte, ist es bei Hegel zugleich angedeutet als die 'quantitativen und qualitativen Verhältnisse und Bewegung der Massen'.

Ludwig Feuerbach beginnt seine Hegel-Kritik mit der unvermittelten These: »Die Hegelsche Philosophie ist nicht über den Widerspruch von Denken und Sein hinausgekommen. Das Sein, mit welchem

¹⁰ Ebd., S. 40/41.

¹¹ Hegel, Grundlinien, S. 170.

¹² Ebd.

die Phänomenologie beginnt, steht nicht minder als das Sein, mit welchem die Logik anhebt, in direktem Widerspruch mit dem wirklichen Sein.«¹³ Daß der Terminus 'wirklich' auf diese Art ein eher beschwerener als begriffener Materialismus war, bemerkt Marx: »Feuerbach *will* sinnliche – von den Gedankenobjekten wirklich unterschiedene Objekte: aber er faßt die menschliche Tätigkeit selbst nicht als *gegenständliche* Tätigkeit.«¹⁴ Der kritische Materialismus Feuerbachs muß insofern hinter den Idealismus des 'Hier-Jetzt-Meinen', womit die Phänomenologie anhebt, zurückfallen, als er das Sinnliche im Akt der Anschauung stets bereits voraussetzt. Die 'gegenständliche Tätigkeit' ist daher für Marx der Bereich, von dem er in seiner Kritik Hegel näherkommt: »Die Aneignung des entfremdeten gegenständlichen Wesens oder die Aufhebung der Gegenständlichkeit unter der Bestimmung der Entfremdung – die von der gleichgültigen Fremdheit bis zur wirklichen feindseligen Entfremdung fortgehen muß – hat für Hegel zugleich oder sogar hauptsächlich die Bedeutung, die Gegenständlichkeit aufzuheben, weil nicht der bestimmte Charakter des Gegenstandes, sondern sein gegenständlicher Charakter für das Selbstbewußtsein das Anstößige und die Entfremdung ist.«¹⁵ »So glaubt dies denkende Aufheben, welches seinen Gegenstand in der Wirklichkeit stehnläßt, ihn wirklich überwunden zu haben.«¹⁶ Gerade weil Marx – im Unterschied zu Feuerbach – den 'stehengelassenen Gegenstand' in der Tätigkeit an Hegel nicht nur als 'falsche Theorie' denunziert, kann er sagen: »Hegel steht auf dem Standpunkt der modernen Nationalökonomien. Er faßt die Arbeit als das Wesen, als das sich bewährende Wesen des Menschen; er sieht nur die positive Seite der Arbeit, nicht ihre negative. Die Arbeit ist das Fürsichwerden des Menschen innerhalb der Entäußerung oder als entäußerter Mensch. Die Arbeit, die Hegel allein kennt und anerkennt, ist die abstrakt geistige.«¹⁷ Marx bemerkt, daß in einer Reduktion der Geschichte auf eine Gegenstände setzende Arbeit derart, daß die Arbeit stets affirmativ aus ihrer eigenen materiellen Tätigkeit hervorzugehen vermag, die Geschichte selbst als ungegenständig, nur zwecksetzend, also nur Idee bliebe. Gegen jene Trennung zwischen reiner Teleologie einerseits und materiellem Außereinander der Geschichte andererseits setzt Marx ihre spezifische, gebrochene Vermittlung: »Die Geschichte ist nichts als die Aufeinanderfolge der einzelnen Generationen, von denen jede die ihr von allen vorhergegangenen übermachten Materiale, Kapitalien, Produktionskräfte exploitiert, daher also einerseits unter ganz veränderten Umständen die überkommene Tätigkeit fortsetzt und andererseits mit einer ganz veränderten Tätigkeit die alten Umstände modifiziert, was sich nun spekulativ so verdrehen läßt, daß die spätere Geschichte zum Zweck der früheren gemacht wird.«¹⁸ Zugleich grenzt Marx diese Kritik der

¹³ Ludwig Feuerbach, Grundsätze der Philosophie der Zukunft, in: Kleine Schriften, Frankfurt 1966, S. 186.

¹⁴ K. Marx, Ad Feuerbach, MEW 3, S. 5 – 1. Hervorhebung von mir.

¹⁵ Marx, Kritik der Hegelschen Dialektik, MEW – Ergänzungsband, S. 479/80.

¹⁶ Ebd., S. 582.

¹⁷ Ebd., S. 574.

¹⁸ Marx, MEW 3, S. 45.

reinen Teleologie ab gegen die mögliche Unterstellung, als sei damit nun der Raum frei für eine scheinbar 'interesselose', d. h. unparteilich verfahrenende, positivistische Geschichtswissenschaft: »Die objektive Geschichtsschreibung bestand eben darin, die geschichtlichen Verhältnisse getrennt von der Tätigkeit aufzufassen. Reaktionärer Charakter.«¹⁹ Mit dieser Abgrenzung des historischen Materialismus gegen Teleologie und Positivismus sollte bewirkt werden, daß im folgenden der Hegelsche Begriff der Gegenständlichkeit, der am Naturbegriff des mechanischen und chemistischen Materialismus orientiert ist, abgehoben bleibt gegen seine historisch-materialistische Kritik. Es ist bereits angedeutet worden, daß Hegel die historisch-empirisch begründbare Geschichtszeit materialistisch entsprechend der Naturzeit faßt. Was als unaufhebbares Relikt vom Geist in der Geschichte zurückgelassen wurde, war das Außereinandersein 'an sich', als Haufe existierender Zufälligkeiten. Dieses Moment der Geschichte hat mit der Natur gemeinsam, daß – wie Hegel schreibt: »die Natur den absoluten Endzweck nicht in ihr selbst enthält.«²⁰ Wo die Vernunft nur sich selbst erblickt – »Wer die Welt vernünftig ansieht, den sieht sie auch vernünftig an.«²¹ – bleibt sie als Tätigkeit ungegenständlich, und als gegenständlich gewordene blind gegen die Zufälligkeiten in der Geschichte. Ebenso wie die Historie nur durch Gründen zugänglich ist, die Wissenschaft an ihr demnach nur quantifizierend verfährt, wird auch die Natur bereits durch die Naturwissenschaft begriffen: »Die Natur fängt darum nicht mit dem Qualitativen, sondern mit dem Quantitativen an, weil ihre Bestimmung nicht wie das logische Sein das Abstrakt-Erste und Unmittelbare, sondern wesentlich schon das in sich Vermittelte, Äußerlich- und Anderssein ist.«²² Zugleich taucht die Zufälligkeit als Vermittlerin zwischen Geschichte und Natur auf; denn: »Die Zufälligkeit und Bestimmbarkeit von außen hat in der Sphäre der Natur ihr Recht.«²³

Da nun die Zufälligkeit in der Großen Logik als ein bestimmter Zeitmodus – als 'Unruhe des Werdens' – bestimmt wird, andererseits die Naturphilosophie mit der Explikation der Zeit und des Raumes beginnt und zwar die Zeit als Modus des 'angeschauten Werdens' bestimmt ist, muß in der dialektischen Differenz der beiden Zeitmodi zugleich der historisch-materialistische Kern des 'tätigen Dings an sich in der Geschichte' erkennbar werden.

Im Unterschied zu Kant sind für Hegel Raum und Zeit die Momente, in denen die 'Idee der Natur in der abstrakten Bestimmung des Außereinander'²⁴ besteht. Als 'unmittelbares unterschiedsloses Außersichsein ist der Raum zunächst Punkt', 'unendliche Vereinzelung' und darin liegt seine eigene Negation, durch die Raum – über die Konstituierung der Linie, der Fläche und schließlich der umschließenden Oberfläche – allererst als 'einzelner, ganzer Raum' ent-

¹⁹ Ebd., S. 40.

²⁰ Hegel, Enzyklopädie, S. 199.

²¹ Hegel, Philosophie der Geschichte, S. 51.

²² Hegel, Enzyklopädie, S. 207.

²³ Ebd., S. 203.

²⁴ Vgl. Ebd., S. 204/206 ff.

steht. Zugleich aber ist die Negation des Punktes als Werden des Raumes die Konstituierung des Nacheinander. der Zeit: »Sie ist das Sein, das, indem es ist, nicht ist, und indem es nicht ist, ist; das angeschaute Werden, d. i. die zwar schlechthin momentanen, d. i. unmittelbar sich aufhebenden Unterschiede als äußerliche, d. i. jedoch sich selbst äußerliche, bestimmt sind.«²⁵ Als Negation der Negation von Punktualität ist Zeit stets schon 'materielles' Werden, nie ohne Räumlichkeit, ohne Manifestation von 'Etwas', das wird; zugleich ist dies das Moment des kontemplativen an ihr: sie ist 'angeschautes Werden', Widerspruch zwischen Moment und Kontinuität, Jetzt und Folge. Verharrt sie dagegen in ihrem Nicht-Sein, d. h. schreitet sie nicht permanent zur eigenen Negation fort, wird sie erstarrend zum Raum. Und der Raum ist das Außereinander als Nebeneinander-Bestehen, ist die 'Vergangenheit' der Zeit selbst. Diese als gegenwärtige Zeit ist nichts anderes als der Modus denkenden Vernunft in der Sphäre ihrer Selbstentäußerung, d. h. als Begreifen von 'Etwas überhaupt', vielmehr. Hegels Großer Logik zufolge, als Begreifen des Seins in dessen abstrakter Unmittelbarkeit. – Daß die Idee aus ihrer reinen Logik sich in die 'Natur entläßt', darin liegt die Art ihrer plötzlichen Vermittlung zwischen Natur und Vernunft, der keine vermittelte Plötzlichkeit entspricht. Das Werden der Naturzeit ist die Selbstdialektik der Spontaneität naturbegreifender Vernunft; der Natur 'selbst' liegt ein Substrat 'gespenstischer Gegenständlichkeit' zugrunde, die sich durch die Vernunft als Räumlichkeit zu erkennen gibt, ohne ihr 'Ding an sich Wesen' preiszugeben.

Einerseits ermöglicht diese Konstruktion, die Naturzeit bereits als geschichtlich vermittelte zu begreifen: Zeitlichkeit – als materielle des Werdens – wird nicht als transzendent abstrakt einem An-sich-Sein der Natur zugewiesen; doch diese Vermittlung durch die gesellschaftliche Tätigkeit ist gesetzt um den Preis des Momentes des Unvermitteltheit von Vernunft und 'Zufälligkeit', aus der die Vernunft allererst als absolute hervorgehen kann.

Da die Zeit – als Macht des Geistes selbst – nur in ihrem Außereinander, d. h. von der Seite ihres räumlichen Moments 'gegenständlich' werden kann, muß die Zeit 'für sich' ungegenständlich als reiner Geist verstanden werden; Zeit selbst findet bei Hegel keinen Übergang zur Materialität aus sich heraus. Es bleibt der Zeit selbst äußerlich, zufällig, 'dinglich-gegenständlich' zu werden, womit Zeit als vergangene oder künftige stets nur 'räumlich' begriffen werden kann – Geschichtszeit im strengen Sinn nach Hegel insofern ein unsinniger Begriff ist, da die Zeit 'zeitlich' nur in der reinen Gegenwärtigkeit des selbstbewußten Geistes ist, als Geschichte jedoch 'vergangen', d. h. als dingliche Materialität besteht: »In der Zeit, sagt man, *entsteht und vergeht* Alles; wenn von *Allem*, nämlich der Zeit, ebenso von der Erfüllung des Raumes abstrahiert wird, so bleibt die leere Zeit wie der leere Raum übrig – d. i. es sind dann diese Abstraktionen der Außerlichkeit gesetzt, und vorgestellt, als ob sie für sich wären. Aber nicht in der Zeit entsteht und vergeht Alles, sondern die Zeit selbst

²⁵ Ebd., S. 209.

ist dies *Werden*, Entstehen und Vergehen, das *seiende Abstrahieren*, der Alles gebärende und seine Geburten zerstörende Chronos . . . Der Begriff aber, in seiner frei für sich existierenden Identität mit sich, Ich = Ich, ist an und für sich die absolute Negativität und Freiheit, die Zeit daher nicht seine Macht, noch ist er in der Zeit und ein Zeitliches, sondern *er* ist vielmehr die Macht der Zeit, als welche nur diese Negativität als Außerlichkeit ist. Nur das Natürliche ist daher der Zeit untertan, insofern es endlich ist; das Wahre dagegen, die Idee, der Geist, ist *ewig*.²⁶ Die 'Dinglichkeit' der Zeit, d. h. die Bedingung der Möglichkeit, sich als geschehene oder – wie Hegel dunkel sagt – auch als künftige räumlich-gegenständlich zu verdinglichen, – diese Dinglichkeit der Geschichtszeit kehrt als Mysterium einer Naturzeit setzenden Vernunft wieder, vielmehr kündigt sie – wie bereits in der 'Tathandlung' Fichtes – die Materialität der Vernunfttätigkeit *in dieser selbst* an. Hegel verbirgt sich diese Materialität wiederum, indem er zugleich den Herrschaftscharakter der bürgerlichen Vernunft bezeichnet: sofern sich die Tätigkeit der Vernunft gegen die Negativität affirmativ verhält, erweist sie sich als Macht der Zeit gegen das Vergehen, wendet sie sich dagegen zugleich auch gegen das Entstehen von Endlichem, Zufälligem, kurz: gegen die Geschichte, soweit sie nicht die Entfaltung ihrer selbst ist, – so gibt sie ihren konservierenden Charakter frei. Sie zeigt, daß sie tatsächlich – als Idee des Staates – der Natur die Gewalt nur abgenommen hat, indem sie diese nun gegen Natur und Gesellschaft zur Geltung verhilft.

Das Problem des Kontinuums der Zeit wird damit deutlich als ein doppeltes: gegen die Gegenwartigkeit der Zeit als Vernunft und gegen das Plötzliche in diesem Jetzt der Zeit ist das Kontinuum, die Folge der Zeit zum einen die nich-aufgehobene Materialität, zum andern der bürgerliche Klassenwille zur Kontinuität seiner Herrschaft. Das Jetzt, das Momentane der reinen Gegenwartigkeit *dauert* durch die Vernunft als bürgerliche Klassenvernunft und durch die Materialität als das geschichtliche Produktionsverhältnis auch derselben Vernunft. Insofern nur kann alle Zeit der bürgerlichen Geschichte Das Jetzt, das Momentane der reinen Gegenwartigkeit *dauert* durch den Akt der Geschichte stets schon verdinglicht ist: »Die Vergangenheit – schreibt Hegel – aber und die Zukunft der Zeit als in der *Natur seiend* ist der Raum, denn er ist die negierte Zeit, so ist der aufgehobene Raum zunächst Punkt und *für sich* entwickelt die Zeit.«²⁷ – Der Ansatz, die Materialität der Natur stets schon als geschichtlich, und mehr: als historisch zu verstehen, wird somit wieder verdeckt und verschüttet, indem alles Werden, d. h. die materielle Zeit historisch stets nur als abstraktes Sein zugänglich wird. Das unzeitliche, abstrakte Außereinander der Vergangenheit ist damit konsequentermaßen der dialektischen Vernunft nicht zugänglich, die in ihrem Prozeß den der Geschichte miterzeugt, sondern nur einer Wissenschaft von den Gründen: der 'Historie'. Das Geheimnis der geschicht-

²⁶ Hegel, Enzyklopädie, S. 210.

²⁷ Ebd., S. 211 – 2. Hervorhebung von mir.

lichen Vergangenheit ist ihre Verdinglichung – und daß Hegel zugleich die Zukunft nur als 'Raum' zu begreifen scheint, deutet an, wie sehr er dennoch die Zukunft der bürgerlichen Gesellschaft als 'Außereinander' im toten Blickwinkel hatte. Nur indem die Zeit als reines Jetzt verstanden wird, als die pure Gegenwärtigkeit des um seine Vergangenheit nur 'wissenden' Geistes, als unmittelbar das endliche Werden anschauendes Selbstbewußtsein, kann sich der Geist selbst als 'entdinglichtes Sein' auffassen, dem die Materialität stets 'außen' und 'äußerlich' ist. Die Vernunft ist hier begriffen als jene 'gespenstische Gegenständlichkeit', die Marx der Materialität des Tauscherts zugesprochen hat. – Zugleich aber – in der notwendigen Identität der Zeit als Plötzlichkeit – scheint die Französische Revolution nicht vergessen: als revolutionäre Vernunft erscheint die Kontinuität ihres uhrzeitlichen, momenthaften Tickens gleichsam auch als Zeitbombe.

Ludwig Feuerbach war diese bürgerliche Affinität einer Zeit als jeweils gegenwärtig herrschender Macht und einer Zeit als explosiver, revolutionär sprengender Gewalt unheimlich, als er Hegel sanft entgegnete: »Die Form seiner Anschauung und Methode selbst ist nur die exklusive Zeit, nicht zugleich auch der tolerante Raum, sein System weiß nur von Subordination und Sukzession, nichts von Koordination und Koexistenz.«²⁹ Ebenso hat Heidegger nur die eine Seite von Hegels Zeitbegriff gesehen; gegen die Identität von Zeit und Geist bemerkt er: »Zeit ist das 'angeschaute' Werden, das heißt der Übergang, der nicht gedacht wird, sondern in der Jetztfolge sich schlicht darbietet.«²⁹ Heidegger vermerkt jedoch nicht den Materialismus, der sich darin ankündigt. Nur im *Jetzt* kann die Materialität der Zeit derart verschwinden, daß sie rein als Macht des Geistes erscheint; in der *Folge* drängt sich eben jene Materialität als tätiges Ding an sich, dessen Tätigkeit von Hegel nur als das Bewußtsein der Vernunft von ihrem eigenen Entfaltungsprozeß begriffen wird, wieder auf, womit die Vergangenheit selbst zum bloß räumlich-gegenständlich Gegebenen wird. Diesem Selbstbetrug der Vernunft hatte Marxens Einwand gegolten: »So glaubt dies denkende Aufheben, welches seinen *Gegenstand in der Wirklichkeit* stehnläßt, ihn wirklich überwunden zu haben.«³⁰

Damit wird zugleich die Zeit, als Folge im Jetztmoment³¹ zum blinden Fleck des Dings im Geist, und, wie Heidegger schreibt: »Daraus, daß dieses zu Ende Denken der Zeit je immer noch Zeit denken muß, folgert man, die Zeit sei unendlich.«³² – Diese Folgerung besagt – historisch-materialistisch um das Problem der Materialität

²⁹ L. Feuerbach, Zur Kritik der Hegelschen Philosophie, in: Kleine Schriften, a. a. O., S. 79.

²⁹ M. Heidegger, Sein und Zeit, a. a. O., S. 431.

³⁰ Marx, MEW – Ergänzungsband, S. 582 – Hervorhebung von mir.

³¹ M. Heidegger: »Die Zeit wird als ein Nacheinander verstanden, als „Fluß der Jetzt“, als „Lauf der Zeit“... Als dieses Wechselnde (der Jetztmomente, H.-D. B.) zeigt es doch zugleich die ständige Anwesenheit seiner selbst, daher denn schon Platon bei dieser Blickrichtung auf die Zeit als entstehend-vergehende Jetztfolge die Zeit das Abbild der Ewigkeit nannte.« – A. a. O., S. 442 u. 423.

³² Ebd., S. 424.

der Zeit erweitert –, daß die 'bornierte Absolutheit' der Vernunft als eine Macht der Zeit erscheint, die durch ihre Intentionalität ihren endlichen Charakter derart verdeckt und überlagert, daß sie als Maßgeber des Endlichen selbst unendliche, ewige Geltung zu besitzen scheint: sie ist die Vernunft der bürgerlichen Geschichte selbst, die sich die ihr genehme Historie nur noch als 'begründete' Belege ihrer selbst verschafft.

Entsprechend dieser Überlagerung des Zeitbegriffs als Jetztfolge durch die Intentionalität der bürgerlichen Vernunft zerfällt die Geschichtswissenschaft in eine positivistisch verfahrenende historische Wissenschaft (d. h. Wissenschaft des Historischen, wobei die Wissenschaften selbst wiederum auf ihre Historie hin untersucht werden kann), die nach naturwissenschaftlichen Verstandeskategorien urteilt und insofern 'wertfrei', unteleologisch, kausal bleibt, dagegen den Begriff der Geschichte stets schon voraussetzt; wogegen die Philosophie der Geschichte nur noch teleologisch verfährt und insofern die vergangene und künftige Geschichte ihr stets nur das Andere, das Äußere ist, das als 'äußerliche Oberfläche' unter ein Wert-Verdikt fällt.

Doch liegt in Hegels logischem Begriff der Zufälligkeit zugleich die von ihm nicht mehr ausgesprochene Vermittlung zwischen der nur 'angeschauten' Geschichte und dem 'blinden Fleck' der Vernunft als 'tätiges Ding an sich' der Geschichte.

Hegel bestimmt zunächst in der Wissenschaft der Logik die Zufälligkeit als die momentane Einheit sich negierender Möglichkeit und Wirklichkeit, eine Einheit, die vermittelt des Zufälligen zum Moment der Wirklichkeit als entfalteter wird: »Das Zufällige ist ein Wirkliches, das zugleich nur als möglich bestimmt, dessen Anderes oder Gegenteil ebensowohl ist. Dieses Zufällige ist daher bloßes Sein.«³³ Die eine Seite des Zufälligen bestimmt Hegel als unmittelbare Wirklichkeit, die das Mögliche eben unmittelbar als ihre eigene Zufälligkeit an sich hat. Insofern ist das Zufällige grundlos; es trägt seine Rationalität nicht in sich. Zum andern, als Moment der sich entfaltenden Wirklichkeit, ist das bloß Mögliche als 'wirklich' gesetzt, im Sinne eines nur 'formellen Ansichseins'. Insofern das Zufällige nicht nicht 'für sich' Wirklichkeit sein kann, weil es als bloße Möglichkeit ebenso nicht sein könnte, hat es seinen Grund in einem Anderen. Von dieser Seite des Zufälligen kann Hegel sagen: »Es ist das *gesetzte, unvermittelte Umschlagen* des Innern und Äußern oder des In-sich-reflektiert-seins und des Seins ineinander – gesetzt dadurch, daß Möglichkeit und Wirklichkeit, jede an ihr selbst diese Bestimmung hat.«³⁴ Als Ort, an dem so etwas wie 'Vermittlung der Unmittelbarkeit' als unmittelbare Vermittlung geschieht zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit, ist das Zufällige der Antagonismus von 'Gesetztsein' im Sinne des Reflektiert-seins und 'Unvermitteltheit schlechthin' im Sinne des bloßen Seins, mit welchem die Logik anhebt. Als 'Umschlagen' hat das Zufällige das Moment des Plötzlichen an sich, das als die Jetzt-Gegenwart des Geistes deutlich wurde. Das

³³ Hegel, Wissenschaft der Logik, Leipzig 1963, S. 227.

³⁴ Ebd., S. 227/8 – Hervorhebung von mir.

Zufällige hat daher seine Rationalität, seinen Grund zum einen in dem Tätigsein, dem Prozeß der Vernunft überhaupt, und spezifischer in dessen Moment der Reflexion, durch die das mögliche Sein oder Nicht-sein einer Wirklichkeit zu ihrem Begriff erhoben wird.

Dennoch bleibt die Rationalität des Zufälligen, nach Hegel, diesem selbst fremd, es hat seinen Grund nicht in sich, sondern ist nur 'formelles Ansichsein'. Sofern daher das Ansich des Umschlagens von Möglichkeit und Wirklichkeit, Wirklichkeit und Möglichkeit – und dies ohne Telos, ohne Grund – betrachtet wird, bringt Hegel eine merkwürdige Begriffslosigkeit des Zufälligen auf den Begriff: »Diese absolute Unruhe des *Werdens* dieser beiden Bestimmungen ist die Zufälligkeit.«³⁵ Erst vom Standpunkt des reflektierten Gesetzseins wird das Zufällige identisch mit der relativen Notwendigkeit. Als 'Unruhe des Werdens' – im Unterschied zur Zeit als 'angeschautes Werden' – bringt die Zufälligkeit eine Materialität des abstrakten Seins auf den Begriff, die in die bloße Abstraktionskraft des Geistes als Macht der Zeit nicht restlos aufgehoben werden kann. Mit der 'Unruhe' dieses Werdens ist sowohl die Dinglichkeit ausgedrückt – das Zufällige ist das materielle Außereinander als Raum – als auch eine Tätigkeit, hinter der nicht mehr allein die fortschreitende Vernunft steht, sondern ein Ansich, das Hegel dem abstrakten Anfang der Logik zuweist ohne die Frage aufzuwerfen, worin die Kontinuität, diese Durchgängigkeit des abstrakten Seins durch die entfalteten Stufen des Begriffs besteht. Unter dem Begriff der Zufälligkeit ist das tätige Ding an sich in der Geschichte der Vernunft benannt, ohne es auf den Begriff gebracht zu haben.

Das Zufällige, als das der Gegenstand der Historie von Hegel bezeichnet war, wird zum inhaltlichen Modus der Geschichtszeit als 'Unruhe des Werdens' und bezeichnet so die tätige, dingliche, bzw. gegenständliche Widerständigkeit der Geschichte gegen ihren – bürgerlichen – Begriff: es ist das Moment der materiellen Unvermitteltheit von Vernunft und Geschichtszeit. Von der Seite seiner abrupten, unvermittelten Vermittlung entzieht sich das Zufällige dem theoretischen Begriff, weshalb die Zufälligkeit den Geist solange 'verfolgt', bis dieser in der Absolutheit auch das Zufällige aufzuheben scheint. Die Folge der Jetztmomente, die Kontinuität des Abrupten selbst kann Hegel im Begriff der Notwendigkeit fassen: sie ist die Tätigkeit des Geistes als Zeitmacht, die sich als Zeit selbst anzuschauen vermag. Aber das Umschlagen an sich, sofern es nicht die Tätigkeit des Geistes allein ist, ist eine Unruhe, die nie 'für sich' werden kann, das heißt, die sich dem Begriff stets nur als das Ansich des abstrakten Seins zeigt und als dieses 'einwirkt', tätig ist.

Die Kategorie der Zufälligkeit birgt also sowohl die nicht aufheb-
bare Materialität der Zeit in sich – als, wie Marx später zum Grund-
begriff des Historischen Materialismus erhebt: gegenständliche Tätig-
keit, d. h. 'Arbeit' – unter der Form der Entfremdung und deren
möglichen Aufhebung – zugleich aber auch die eiserne Notwendig-
keit der geistigen Intentionalität aller Arbeit, ohne welche diese

³⁵ Ebd., S. 228 – Hervorhebung von mir.

bloße Tätigkeit bliebe. In der Arbeit ist das Verhältnis von *Folge*, bloßer Abfolge von Zeit als Nacheinander, und *Intentionalität*, reiner Zwecksetzung in der Gegenwärtigkeit der Vernunft als Selbstbewußtsein, in sich gebrochen, *ebenso vermittelt wie unvermittelt in der Geschichte*. Weder sind alle vergangenen Intentionen und Zwecksetzungen auch geschehen und realisiert, noch alle künftigen intendiert; weder sind alle vergangenen Prozesse abgeschlossen, noch in der Gegenwart gegenständlich, zeitlos nur gegeben; usf. usf. – kurz: die Geschichte ist als Praxis stets schon mehr als das, was die 'Anschauung' an diesem Werden begreift: sie ist die 'Unruhe eines Werdens', die die Kritik der Politischen Ökonomie als die Geschichte der Klassenkämpfe auf den praktischen Begriff bringt. Dennoch trat in Hegels Geschichtskonzeption das Zufällige bereits in dieser widersprüchlichen Weise in Erscheinung als vermittelnde Mitte der begrifflichen Arbeit, die 'für sich' unvermittelt, grundlos, d. h. von Hegel unmythifizierend als wesentlich 'nicht-für-sich Sein', subjektlos bestimmt; Geschichte ist das Konglomerat der Vernunftlosigkeit, durch das sich die Vernunft arbeitend hindurch zur absoluten, d. h. wie gesehen: zur bornierten Vernunft erhebt.

Das Moment der unfaßbaren Unvermitteltheit des Zufälligen, der vergangenen Geschichte, kehrt zugleich als Mitte, als Mittel zum vernünftigen Urteil und wirklichen Urteilsschluß des geschichtlich entfalteten Geistes über sich selbst in seiner jeweiligen Gegenwärtigkeit als Arbeit wieder. Hegel gibt angesichts der Geschichte die Bestimmung derselben als 'räumlich-gegenständlich' gewordene Vergangenheitszeit mittelbar auf, wenn er schreibt, das Mittel führe uns in die Erscheinung der Geschichte selbst.³⁶ Denn die List der Vernunft selbst dokumentiert – als reflektierte Gewalt in der Geschichte – die Widerständigkeit dessen, was ihr zum Mittel werden soll. »Die Tätigkeit ist die Mitte des Schlusses, dessen eines Extrem das Allgemeine, die Idee ist, die im innern Schacht des Geistes ruht, das andere ist *die Äußerlichkeit überhaupt*, die gegenständliche Materie. Die Tätigkeit ist die Mitte, welche das Allgemeine und Innre übersetzt in die Objektivität.«³⁷

Ist die Tätigkeit die Vermittlerin von Vernunft und Geschichte, als Bereich der Zufälligkeit, ist sie die gesellschaftliche Arbeit, die nicht allein der logischen Wissenschaftlichkeit der Vernunft folgt, sondern mit den Muttermalen jener Zufälligkeiten behaftet ist. So sehr daher Hegel betonte, die Vernunft sei nicht so ohnmächtig, um bloß zu sollen, so sehr wird die Tätigkeit derselben in der Geschichte auch von Hegel als Sein-Sollen bestimmt, und Hegel war kritisch genug, in diesem Sollen eher die Herrschaft, die *Macht* des Geistes als Zeit, die herrschenden Gedanken als Gedanken der herrschenden Wirklichkeit zu sehen, als in der Zuversicht zu verharren, die bürgerlichen Revolutionen seien in der Lage, die 'Wirklichkeit nach der Vernunft zu bauen'. Die Tätigkeit des Geistes wird unter der Hand bei Hegel zum Problem der Diktatur der Bourgeoisie, deren Merkma-

³⁶ Hegel, Philosophie der Geschichte, S. 62.

³⁷ Ebd., S. 71.

le Gewalt und List sind; und diese Nüchternheit Hegels angesichts der bürgerlichen Geschichte ist selbst in seinen Analogien noch aufzuspüren: »In der Tat ist das Denken wesentlich die Negation eines unmittelbar Vorhandenen –, so sehr als man das Essen den Nahrungsmitteln verdanke, denn ohne diese könnte man nicht essen; das Essen wird freilich in diesem Verhältnis als *undankbar* vorgestellt, denn es ist das Verzehren desjenigen, dem es sich selbst verdanken *soll*. Das Denken ist in diesem Sinne nicht weniger undankbar.«³⁸ Die Undankbarkeit als Form der Gewalt in der Geschichte wird für Hegel zum Modus der Vernunft überhaupt, als Wille ebenso wie als absolute; die Gewalt ist das Wesen des Staates, der als vergangener im Begriff der Zufälligkeit heimlich noch kritisiert ist. Von der Seite der Tätigkeit her, als Wille, zeigt sich zugleich, daß im Kern der reinen Gegenwärtigkeit der monarchische Wille als letzte Instanz des Staates, in seiner Identität mit dem substantiellen Willen, das Zufällige selbst präsent geblieben ist. Das Problem der Geschichte ist daher von Hegel – entgegen den Ansichten, die ihm seine bürgerlichen Kritiker unterschieben – am Ende der Philosophie erst gestellt: »Aber im Gang der Weltgeschichte selbst, *als noch im Fortschritt begriffener Gang*, ist der reine letzte Zweck der Geschichte noch nicht der Inhalt des Bedürfnisses und Interesses, und indem dieses bewußtlos darüber ist, ist das Allgemeine dennoch in besonderen Zwecken und vollbringt sich durch dieselbe.«³⁹ Das trotzig 'Dennoch' hat bereits die andere Seite des monarchischen Willens und ein weiteres Moment der 'Unruhe des Werdens' der Geschichte in sich: den rebellischen Willen, der in der Möglichkeit einer anderen Wirklichkeit zum revolutionären werden kann.

³⁸ Hegel, Enzyklopädie, S. 45 – Hervorhebungen von mir.

³⁹ Hegel, Philosophie der Geschichte, S. 69 – Hervorhebung von mir.

ARBEIT UND SPRACHE IM SYSTEM HEGELS UND BEI MARX

Milan Damnjanović

Beograd

Die Umkehrung des bekannten Diktums Lenins: Ohne vorher Hegel zu studieren, kann man Marx nicht verstehen, in das von L. Althusser geprägte Wort: Ohne vorher Marx zu studieren, kann man heute Hegel nicht verstehen, ist insofern sinnvoll, da wir heutigen in einer neuen weltgeschichtlichen und hermeneutischen auch durch Marx wesentlich geänderten Lage leben, von der aus all unser Verstehen Hegels ausgeht und erst möglich wird. In der geschichtlichen und philosophiegeschichtlichen uns seit Hegel und Marx geläufigen Denkweise ist nämlich sinnvoll zu sagen, daß wir mit Marx in einer geschichtlichen Epoche, daß heißt auch, daß wir mit ihm auf ein- und derselben metaphysischen Grund-Lage leben, von der aus unsere interpretative Bemühung um das Denken Hegels ihren Ursprung nimmt, vorausgesetzt, daß Hegel selbst einer anderen historischen (ideengeschichtlichen) Zeit angehört, die Marx radikal unterbricht. Wenn Hegel wirklich die antike und die christliche Tradition zur abschließenden Synthesis bringt, wenn Hegels Philosophie als spekulative und idealistische Philosophie keinesfalls auf dem uns allein noch offenen Wege der kritischen Philosophie (Kant) zu finden ist und andererseits, wenn Marx wirklich über die für Hegel maßgebende Tradition hinaus ist, wenn er kritische und wissenschaftliche Tradition unserer Philosophiegeschichte aufnimmt und also Hegel von der Idee einer neuen, epochal bedingten wissenschaftlichen Philosophie kritisiert, so dürften wir die Marx' Kritik Hegels und im allgemeinen Marx' Verstehen Hegels für uns Heutigen als verbindlich betrachten. Insofern wäre auch richtig zu behaupten: ohne vorher Marx zu studieren, kann man heute Hegel nicht mehr verstehen.

Sollte das aber heißen, daß Lenin die neue welt- und ideengeschichtliche Lage ignoriert oder übersieht, daß er nicht epochal d. h. geschichtlich denkt? Oder gehört Hegel seiner Auffassung nach zu derselben Epoche, zu der auch Marx, er selbst und wir Heutigen noch angehören? Sollte das weiter heißen, daß Hegel nicht spekulativ-idealistisch, sondern kritisch denkt, daß seine spekulative Phi-

losophie in Übereinstimmung mit Phänomenen steht und auf Erfahrung gründet? Ist folglich Marx' Kritik der Philosophie Hegels für Lenin unverbindlich als einseitig und vielleicht überholt, weil wir auch die Kritik Marx' der »Kur der Historizität« unterwerfen müssen? Und wiederum, denkt Lenin nicht marxistisch, wenn er also epochal und ideologisch grundverschiedene Denksysteme zusammennimmt und darauf besteht, daß wir Hegel studieren, um Marx verstehen zu können? Es scheint in der Tat, als ob der Einsicht Lenins eine von der im allgemeinen philosophischen Bewußtsein als marxistisch bekannten etwas abweichenden Idee der Philosophiegeschichte zugrunde läge und das Scheinbare wird vielleicht durch eine Randbemerkung Lenins an der *Wissenschaft der Logik* bekräftigt, in der er die Gleichsetzung der Ideengeschichte mit Sprachgeschichte mit einem Fragezeichen versieht, – so sehr auch die Voraussetzungen der beiden Sprüche Lenins unentwickelt und unausgeführt bleiben.

Wenn man bedenkt, daß Marx seine fundamentale Kategorien, z. B. die Begriffe Arbeit und Entfremdung von Hegel übernimmt, die aber bereits von Hegel kritisch durchdacht waren, so daß sogar die Kritik Marx' an Hegel im Grunde von Hegel abhängig und formal mit Hegel auf ein- und derselben Problemebene bleibt, so ist der zunächst erwähnte Spruch Lenins nicht umzukehren, wofür auch wichtige ideengeschichtliche (motivgeschichtliche) Gründe in unserer philosophischen Tradition sprechen. Was heißt es aber, daß Hegel und Marx *formal* auf ein- und derselben Problemebene bleiben? – Nur dank der formalen d. h. wesensmäßigen Kontinuität ist das Studium Hegels für unser Verstehen Marx' unbedingt notwendig, womit auch die Relevanz der europäischen philosophischen Tradition für das Verstehen Marx' zur Geltung gebracht wird. Andererseits besagt die Formalität in der Beziehung, daß Marx bereits einen Bruch mit der Tradition vollzieht und daß er eine Antwort auf Hegel hat. Die Beziehung ist sehr schön an dem Hegel und Marx gemeinsamen Thema Arbeit zu betrachten, dem wir uns kurz widmen wollen, um danach das Thema Sprache als kritische Instanz unserer Betrachtung andeutungsweise zur Geltung zu bringen.

Der Begriff der Arbeit ist bei Hegel mit dem zwiespältigen, endlichen Wesen Mensch gebunden, in dessen Erfahrung Leben und Bewußtsein, Subjektives und Objektives, Praktisches und Theoretisches, Fürsichsein und Ansichsein, Unmittelbarkeit und Distance als abstrakte Momente divergieren. In der Arbeit als dem vorwiegend praktischen Verhalten kommen die abstrakten Momente nicht zur Einheit und zur Ruhe und daher kann man das Absolute in der Arbeit nicht erfahren.

Auf der untersten, noch animalischen Stufe im praktischen Verhalten zur Welt steht nach Hegel die Begierde, der auf der theoretischen Seite die Stufe der »sinnlichen Gewißheit« entspricht. Als nur negatives Verhalten zu den Gegenständen, als subjektiven Anihilieren der Objekte wird die Begierde auf der Stufe der Arbeit »gehemmt«, d. h. im negativen Verhalten des Arbeitenden zu den Gegenständen wird ihre Gegenständlichkeit doch nicht negiert. Beim Ansichsein der Gegenstände bleibt also der Arbeitende stehen, wo-

durch in jedem Gegenstand Dingseite, zum Unterschied von der Sachseite, als entfremdet und die Gegenständlichkeit als solche als Entfremdung angesetzt wird. Auf der theoretischen Seite entspricht der Arbeit die Wahrnehmung, in der wir parallel zur Dingseite und Sachseite Ansichsein und Erscheinung des wahrgenommenen Gegenstandes unterscheiden. So sehr Hegel in der Arbeit eine Grundbedingung des Menschseins sieht und ihre »Hochheit« anerkennt, betrachtet er sie doch nicht als das Wesen des Menschen. In der Arbeit als Einheit des Praktischen und Theoretischen, des Negativen und Positiven mit dem Akzent auf dem Praktischen und Negativen sieht Hegel zwar eine Anwendung der Freiheit, jedoch nicht die höchste Freiheit, die Freiheit im eigentlichen Wortsinn. Es liegt nach Hegel in der Arbeit als solcher bereits Entfremdung: in der grundsätzlich unüberwindbaren Gegenständlichkeit im Arbeitsprodukt, im Arbeitsprozeß selbst als Arbeitsteilung und Spezialisierung, die mit dem Wesen der Arbeit zusammenhängt.

Marx sieht in der Arbeit das Wesen des Menschen und er definiert die Arbeit als universale Produktion, als »praxis universelle« (Merleau-Ponty), als totaler Einsatz aller menschlichen Wesenskräfte. Formal Hegelisch geht er von einem subjektiven und einem objektiven Pol, vom Bedürfnis und von der Natur aus und läßt in der Arbeit die beiden als abstrakte Momente zur konkreten Einheit werden. Nicht in der Arbeit also solcher, sondern in einer bestimmten Arbeit kommt es zur Entfremdung. Und wiederum formal Hegelisch unterscheidet Marx die drei folgenden Formen der entfremdeten Arbeit: 1. die Entfremdung des Arbeitsprodukts (des Resultates der Arbeit) vom Arbeitenden scilicet vom Menschen (objektive Entfremdung), 2. die Entfremdung im Akt des Produzierens, innerhalb der Produktionstätigkeit als Lebenstätigkeit des Menschen (subjektive Entfremdung oder Selbstentfremdung) und 3. die subjektive und objektive Form umfassende Entfremdung des Arbeitenden oder des Menschen von seinem Gattungswesen. Als Grund und zugleich als Folge des Phänomens der entfremdeten Arbeit ist nach Marx die Tatsache des Privateigentums in der Klassengesellschaft zu betrachten. Nicht die von der Nationaloekonomie festgestellte Tatsache zu erklären, sondern sie von einem philosophischen Begriff des Menschen verständlich zu machen, zeigt die Marxsche Methode auf. Der Mensch ist als bewußtes und freies Wesen zu bestimmen, weil er universal produziert: die Universalität gibt uns nur die Freiheit. In der »gehemmten«, parzialisierten Tätigkeit als Arbeitsteilung in der Klassengesellschaft liegt Entfremdung und Unfreiheit des Menschen.

Marx übernimmt von Hegel die beiden Kategorien Arbeit und Entfremdung, indem er sie reinterpretiert und in einem neuen Sinngehalt erscheinen läßt. Dabei ist genetische, motivgeschichtliche Fragestellung oder Ursprungsproblematik nicht entscheidend wichtig, weil zwischen Hegel und Marx keine bloße Rezeption von Begriffen geschieht; ebenso eine weitere, für den Begriff Entfremdung bis auf Gnostik zurückweisende Motivgeschichte (die von E. Topitsch herausgearbeitet) dürfte für unsere Zwecke wenig erleuchtend sein. In dem Marxschen Denkansatz sehen wir sowohl Kontinuität in bezug auf

Hegel, als auch Diskontinuität. Die Dialektik Hegels, die abstrakten Momente des Subjektiven und Objektiven und ihre konkrete Einheit als Wahrheit des Ganzen, bleibt formal als Prinzip bei Marx erhalten, so sehr auch Marx das Ganz anders interpretiert: der Trinitätsgedanke als traditionelles metaphysisches Erbgut bei Hegel, spielt e. g. keine Rolle bei Marx, das Ganze als absoluter Geist ist für Marx ein absolut unhaltbares Prinzip und absolutes Wissen Hegels sowie die »Allmacht der Reflexion« ist für Marx ein ungeheures geschichtliches Gedankenprodukt. Das Ganze ist für Marx materiell und geistig zugleich und die Dialektik von materieller Praxis und Reflexion charakterisiert die neue, von Marx eingenommene philosophische Position (cfr. K. O. Apel: *Reflexion und Materielle Praxis*, in: Hegel-Studien, 1963.)

Man kann aber mit gutem Grunde behaupten, daß Hegel das Phänomen der Arbeit genauer als Marx selbst ins Auge gefaßt hat, und zwar nicht nur deshalb, weil er auch altera pars zu Wort kommen läßt: er sieht nicht nur Freiheit, sondern auch Unfreiheit der Arbeit als solcher, nicht nur Segen, sondern auch Fluch der Arbeit. Vom Standpunkt Hegels aus betrachtet, ist Arbeit als eine sozusagen exzentrische Einheit vom Theoretischen und Praktischen mit dem Akzent auf dem Praktischen, Subjektiven und Willensmäßigen zu bestimmen, so daß eine auf dem Begriff der Arbeit gegründete Philosophie notwendigerweise in einer Anthropologik und noch Gegenstandsmetaphysik einmündet. Daher kann nach Hegel die Arbeit keine volle Befreiung mit sich führen, kein wahrhaftiges Ganze vom Subjektiven und Objektiven darstellen. Um mit Hegel auf dem Wege der kritischen Philosophie zu bleiben, sollte man die *Sprache* als Erfahrung des Absoluten in seinem System interpretieren, und nur vom Gesichtspunkt der Sprache ist die Arbeit kritisch zu überhöhen. (Es sind wichtige Versuche in dieser interpretativen Bemühung in unserer Zeit zu verzeichnen, bes. von B. Liebrucks, J. Simon u. a.).

Kritisch zu dem Begriff Arbeit bei Marx kann man noch sagen, daß er kaum das Wesen des Menschen erschöpft, da es auch andere ebenso wesentlich Seinsweisen des Menschen gibt, wie e. g. Liebe, die der Dialektik Hegels zugrunde liegt, Spiel, Sprache und vielleicht noch andere, vor allem ist aber der Mensch als Sprachwesen zu bezeichnen.

Wie steht es also mit dem Thema Sprache bei Hegel und dann bei Marx? Aus naheliegenden Gründen, könnte man versucht sein zu sagen, daß Sprache weder bei Hegel, noch bei Marx eine wesentliche Rolle spielt: bei Hegel wird sie zwar systematisch in Betracht gezogen, jedoch ganz periphär und bei Marx als sozial-historisch abhängiges, sekundäres Phänomen philosophisch unterbelichtet bleibt. Nun aber betrachtet schon der junge Hegel die Sprache als ein der Arbeit gleichursprüngliches Phänomen und daher als eine Grundbedingung des Menschseins, und in seinem System nimmt zwar die Sprache in expliziter Weise keine zentrale Stellung ein, bleibt sie jedoch für Hegel keineswegs unthematisch. Ihre Stellung in Hegels Bewußtseinstheorie ist durch ihre anonyme Funktionsweise, wie es Husserl

formuliert, bestimmt. – Für Marx ist die Sprache, ontologisch betrachtet, ein ausgezeichnetes Ganze als konkrete Einheit vom Materiellen und Geistigen. Als Äußerung des wirklichen Lebens ist sie praktisches, wirkliches Bewußtsein und gehört somit wesentlich zur universellen Praxis als Seinsweise des Menschen. In der »Verbindlichkeit der Sprache« kommt die Dialektik von materieller Praxis und Reflexion zur Geltung: durch materielle Praxis kann man die Kategorie des geschichtlich Neuen erst verständlich machen, durch die Reflexion kann man philosophische Distance d. h. Philosophie als Philosophie bewahren.

So bleibt die Sprache als die einzige Instanz, um die Kontinuität der kritischen oder wissenschaftlichen Philosophie in Abhebung von Mythos, Utopie und Ideologie in unserer philosophischen Tradition aufrechtzuerhalten, die Beziehung zwischen Hegel und Marx auf ein- und derselben Linie ohne Bruch darzustellen, Hegel selbst als kritisch denkenden Philosophen und Marx als Philosophen zu betrachten.

UNIVERSALGESCHICHTE UND EMANZIPATION

Johann P. Arnason

Frankfurt a/M.

Ich möchte im folgenden einige Grundprobleme der Hegelschen Geschichtsphilosophie kurz diskutieren, und daran anschließend das Auftauchen derselben Problematik in mehr oder weniger abgewandelter Form innerhalb der marxistischen Tradition.

Die zentrale Frage, die Hegel mit seiner geschichtsphilosophischer Konstruktion zu beantworten versucht, ist die folgende: Wie lassen sich die beiden Grundgedanken der neuzeitlichen Geschichtsphilosophie, d. h. der Gedanke der Universalgeschichte und derjenige der Emanzipation vereinen – und zwar als organisch zusammengehörende, nicht auf äußerlich-eklektische Weise? Die Idee einer Universalgeschichte impliziert die Bestimmung der historischen Entwicklung im ganzen durch allgemeine Prinzipien, ein – wie auch immer geartetes – Subsumieren des Individuums unter die Gattung; demgegenüber erhält die Idee der Emanzipation ihren Sinn einzig durch Beziehung auf das konkrete menschliche Individuum, als Voraussetzung und Kriterium.

Hegel will aber die Weltgeschichte als Selbstausslegung des Geistes in der Zeit und gleichzeitig als Entwicklungsgeschichte der Freiheit denken. Das Zu-sich-selbst-werden der absoluten Idee soll mit dem Selbstbewußtwerden und der Verwirklichung der Freiheit identisch sein. Zu untersuchen sind hier darum 1) die allgemeinen philosophischen Voraussetzungen dieser Synthese, 2) die bestimmte Form, die sie bei Hegel erhält, 3) die Widersprüche, die in ihrer Durchführung ans Licht treten und tendenziell den Rahmen der Hegelschen Konzeption sprengen.

1) Das in der Geschichte erscheinende und sie strukturierende Allgemeine muß so gedacht sein, daß es auch als Inhaltsbestimmung der Freiheit und das Subjekt ihrer Verwirklichung auftreten kann. Das wird durch das spezifisch hegelianische Zusammendenken von Substanz und Subjekt erreicht. Die ontologische Voraussetzung der Geschichte wird zugleich als ihr Schöpfer gesetzt – aber als ein Schöpfer, der selbst erst durch die geschichtliche Entwicklung hindurch die ihm adäquate Gestalt erreichen kann. Der Geist, dessen allgemei-

ner Begriff von der philosophischen Betrachtung der Weltgeschichte vorausgesetzt wird, bildet sich selbst fort zum bewußten und selbstbewußten Subjekt der Geschichte, das sich allmählich von unangemessenen Daseinsweisen und Erscheinungsformen befreit.

Der Prozeß der Emanzipation wird so zu einem konstitutiven Moment der ontologischen Struktur des Geistes. Die Logik des idealistischen Systems fordert aber einen weiteren Schritt: eine gegenseitige begriffliche Vermittlung zwischen Weltgeist und Emanzipation genügt nicht, die Entwicklung der Freiheit muß unter die Selbstentfaltung des Geistes restlos subsumiert werden. Um das zu ermöglichen, ist aber ein spezifischer Freiheitsbegriff notwendig: die Auffassung der Freiheit als *Bei-sich-selbst-sein*.

Was sich hinter diesem Begriff verbirgt, zeigt am besten seine unausgesprochene Kehrseite: vorausgesetzt wird, daß jede Beziehung zu einem radikal Anderen den Charakter einer Einschränkung, einer äußerlichen Begrenzung der Freiheit habe. Das ist aber die metaphysische Projektion dessen, was auf dem Boden der wirklichen Geschichte durch den Kapitalismus realisiert wird: entfesselte Naturbeherrschung und Atomisierung der Gesellschaft lassen die außermenschliche Wirklichkeit sowie jedes andere menschliche Individuum als aufzuhebende Grenze erscheinen.

An kaum einer anderen Stelle seines Systems wird Hegels zwispältiges Verhältnis zur bürgerlichen Welt so anschaulich wie hier. Hegel ist gewiß kein bürgerlicher Philosoph im gewöhnlichen Sinne des Wortes; er ist ein Kritiker der bürgerlichen Welt und des bürgerlichen Bewußtseins und ohne Berücksichtigung dieses Moments gar nicht zu verstehen. Seine Kritik bleibt aber letzten Endes innerhalb eines bürgerlichen Bezugsrahmens.

Von der bürgerlichen Welt im ganzen gilt dasselbe, was Marx bezüglich des Kapitals formuliert hat: sie ist ein »prozessierender Widerspruch«, d. h. gleichzeitig mit ihren dynamischen Grundbestimmungen setzt sie ihre immanente Grenze und ein uneliminierbares Mißverhältnis zwischen Wesen und Erscheinung. Hegel ist zu denjenigen Denkern zu rechnen, die die unmittelbare Wirklichkeit der bürgerlichen Welt negieren, aber durch radikales Zuendedenken ihrer tieferliegenden Entwicklungstendenzen.

Das zeigt sich hier am Beispiel der Auffassung der Freiheit als *Bei-sich-selbst-sein*. So sehr dieser Begriff zur Aufhebung des individualistischen Freiheitsbegriffs führt, so sehr teilt er seine grundlegende Orientierung. Freiheit als *Bei-sich-selbst-sein* hätte ohne die vorgängige Erfahrung des atomisierten Individuum nicht konzipiert werden können; ebenso klar ist aber, daß eine vollständige Verwirklichung der so verstandenen Freiheit nicht in der Macht dieses Individuums liegt und nur auf der metaphysischen Ebene denkbar ist.

2. Der universale Inhalt der Geschichte ist also die Selbstverwirklichung des Geistes, und die Realisierung der Freiheit ist mit ihr gleichgesetzt. Als nächstes muß dann untersucht werden, in welchem Verhältnis der so gedachte Geist zur konkreten geschichtlichen Entwicklung steht.

Zur Bestimmung dieses Verhältnisses benutzt Hegel zunächst die Kategorien Zweck, Mittel und Gestaltung des Zwecks in der Wirklichkeit. Er stützt sich also auf das Modell der zielgerichteten objektivierenden Tätigkeit, des instrumentellen Handelns, das offenbar vor allem aus dem Arbeitsprozeß gewonnen ist.

Der in der Geschichte zu realisierende Endzweck ist, mit Hegels Worten, »das Bewußtsein des Geistes von seiner Freiheit«; die Mittel sind die in der Geschichte unmittelbar tätigen einzelnen Individuen mit ihren partikularen Zwecken und Berechnungen, ihren Leidenschaften usw.; als Gestaltung des Zwecks in der Wirklichkeit tritt der Staat auf, »die vollständige Realisierung des Geistes im Dasein«, wie ihn Hegel nennt.

Diese Geschichtsauffassung, die Degradierung der Individuen zu bloßen Instrumenten des Weltgeistes und die Verherrlichung des Staats als dessen Verkörperung, ist zwar ein notwendiges Bestandteil des Hegelschen Systems. Wie Adorno ausführlich dargelegt hat, ist der Vorrang des Allgemeinen schon in der Logik durch die Umdeutung des Besonderen zur Besonderheit, des nichtidentischen Substrats zur identifizierenden Bestimmung etabliert: »Der damit etablierte logische Primat des Allgemeinen liefert der Hegelschen Option für den sozialen und politischen das Fundament.« Es scheint trotzdem legitim, diesen zunächst logischen Primat durch Rekurs auf den Arbeitsprozeß zu erklären: das Verhältnis des Geistes zum Substrat seiner Tätigkeit ist im ganzen, nicht nur in einzelnen Momenten, dem Arbeitsprozeß nachgebildet.

3. Bei der Anwendung des instrumentellen Modells stößt Hegel aber auf Schwierigkeiten, die – grob gesprochen – von zweierlei Art sind:

a) das Problematischerwerden des Modells schon durch die bloße Tatsache seiner Ausweitung auf die Geschichte im ganzen, b) Widersprüche, die sich aus seiner Konfrontation mit dem konkreten Inhalt der Geschichte ergeben.

a) Wenn die Mittel sowie das Substrat der Tätigkeit durch das Subjekt derselben erst geschaffen werden, ist das Verhältnis zwischen diesen verschiedenen Momenten nicht mehr so äußerlich wie im Falle des eigentlichen instrumentellen Handelns. Dazu noch, daß hier Subjekt erst durch diese Selbstentäußerung seine eigene Bestimmungen realisiert, erst zu dem wird, was es an sich ist. Die fixierten Unterschiede zwischen Subjekt, Zweck und Mittel geraten somit in Wanken und lösen sich durch gegenseitige Vermittlung auf. Dabei gehört zu diesem Vermittlungszusammenhang konstitutiv das Moment des Selbstbewußtwerdens. An die Stelle des Modells der zweckgerichteten objektivierenden Tätigkeit tritt also tendenziell das Modell der *sich erfassenden Tätigkeit*; an die Stelle des instrumentalistischen Interpretationsprinzips tritt das dialektisch hermeneutische.

b) Die Tendenz, an die Stelle eines über der geschichtlichen Entwicklung stehenden und sie im voraus bestimmenden Geistes einen in

diese Entwicklung verflochtenen und sie mitmachenden Geist zu setzen, kommt durch Verarbeitung des konkreten Inhalts der Geschichte besonders an zwei Stellen zutage.

Die Spaltung des geschichtlichen Subjekt in den Weltgeist einerseits und seine beschränkten individuellen Instrumente andererseits liefert noch keinen Leitfaden für eine periodisierende Einteilung der Geschichte, die jedoch ein notwendige Kernstück jeder Geschichtsphilosophie ist. Um dieser Forderung Rechnung zu tragen, führt Hegel eine weitere Dimension der Subjektivität ein: *den Volksgeist*.

Dieser Begriff und seine Rolle in der Philosophie der Geschichte ist ein besonders gutes Beispiel dafür, wie Hegel die Strukturmomente der materiellen Geschichte aufdeckt, sie aber im gleichem Atemzug unter seine metaphysischen Voraussetzungen subsumiert.

Adorno hat den Volksgeist als eine rein innersystematische Vermittlungskategorie gedeutet: den einzelnen Subjekten gegenüber ist es die konkrete Gestalt des Allgemeinen, dem Weltgeist gegenüber aber »nur ein Individuum im Gange der Weltgeschichte«. Der Volksgeist wäre danach formell ein Index der Unmöglichkeit einer realen Versöhnung zwischen Allgemeinem und Besonderem, inhaltlich aber eines der rückschrittlichsten Momente des Hegelschen Systems: »Die Hegelsche Wanderung des Weltgeistes von einem Volksgeist zum anderen ist die zur Metaphysik aufgeplusterte Völkerwanderung.«

Mir scheint aber, daß hier eine andere Deutung möglich wäre, die im Volksgeist nicht so sehr ein innersystematisches Moment sehen würde als eine jener Stellen, wo die Verbindung von System und Erfahrungsgehalt am brüchigsten ist

Beim Übergang vom philosophischen Bezugsrahmen zur inhaltlichen Betrachtung zeigt sich, daß weder Konstruktion eines einheitlichen Subjekts der Weltgeschichte, noch die Registrierung der unmittlerbaren äußerlichen Pluralität der partikularen Subjekte, zur erforderlichen Differenzierung des Gegenstandes in sich genügen. Zur Einteilung der Geschichte nach Stufen und Zeitabschnitten ist eine weitere Kategorie notwendig: die konkrete, jeweils auf bestimmte Weise strukturierte Gemeinschaft geschichtlich bestimmter Individuen – ein Interaktionszusammenhang oder eine Verkehrsform, um einen Marxschen Begriff zu gebrauchen. Dem trägt Hegel Rechnung; da er aber, nach der Logik seines Systems, die neue Kategorie als eine Partikularisierung des Weltgeistes legitimieren muß, konstruiert er den mythologisierenden Begriff des Volksgeistes.

Ein zweiter, ähnlich bedeutsamer Aspekt der Geschichtsphilosophie ist der Übergang von dem objektiven zu dem absoluten Geist. Bei der näheren Betrachtung des Staats als des realisierten Zwecks des Weltgeistes zeigt sich, daß hier das Modell instrumentellen Handelns völlig versagt. Der Staat läßt sich nicht als verwirklichter Zweck – und d. h. Erfüllung eines Bedürfnisses – begreifen. Zu seiner Verwirklichung gehört vielmehr unabtrennbar die Negativität, die eine über ihn hinausgehende Reflexion hervorruft. Hier ist es angebracht, Hegel direkt zu zitieren: »Die tiefere Empfindung überhaupt, wie die der Liebe, und dann die religioöse Anschauung und deren Gebilde sind an ihnen selbst ganz gegenwärtig und befriedigend, aber die bei

ihren vernünftigen Gesetzen und Sitten zugleich äußerliche Existenz des Staates ist eine unvollständige Gegenwart, deren Verstand zu ihrer Integrierung des Bewußtseins der Vergangenheit bedarf.« »Das Bewußtsein der Vergangeheit«, nämlich die Geschichtsschreibung, ist aber nur die erste, elementare Stufe der Reflexion. Von dem Staate als der objektiven Existenz der Vereinigung des Substantiellen und des Subjektiven muß die Reflexion zu einer bewußten Vereinigung fortschreiten, die in Religion, Kunst und Philosophie ihren Ausdruck findet.

Die Rolle des Bewußtseins in der Geschichte kann nicht auf die Setzung und Verwirklichung von Zwecken reduziert werden: zu ihr gehört ebenso sehr die Transzendierung von jedem bestimmten Zweck und die bestimmte Negation seiner Verwirklichung. Das hat Hegel gesehen, gleichzeitig hat er jedoch diesen Tatbestand im Sinne seiner identitätsphilosophischen Voraussetzungen interpretiert: das Überschreiten der objektiven Wirklichkeit als Rückkehr des Geistes zu sich selbst, die Negation der unvollständigen Gegenwart als Affirmation der absoluten Gegenwart, die ein wesentliches Attribut des Geistes ist.

Die vorhergehende Argumentation kann jetzt kurz zusammengefaßt werden. Um die Weltgeschichte als Geschichte der Freiheit interpretieren zu können, muß Hegel ein allgemeines Subjekt konstruieren, das sich in der geschichtlichen Entwicklung aus seiner Selbstentfremdung befreit. Die hypostasierten Attribute dieses allgemeinen Subjekts sind aber letzten Endes den reellen Einzelsubjekten entlehnt, die dadurch ihm gegenüber in einem solchen Maße herabgesetzt werden, daß sie nur noch als Mittel und Substrat seiner Tätigkeit in Betracht kommen. Das instrumentelle Modell ergibt sich also zwangsläufig aus der Logik des Systems. Seine Anwendung enthüllt aber seine Schwächen: es tauchen Dimensionen der Subjektivität auf, die nicht in ihm untergebracht werden können. Diese neuen Dimensionen muß Hegel aber ebenso unter den absoluten Geist subsumieren. Dazu dient das Modell der *Selbstausslegung des Geistes in der Zeit*.

II

Zu der Problematik der Universalgeschichte und Emanzipation im Umkreis marxistischen Denkens kann ich hier nur ein Paar kurze Bemerkungen machen. Je nachdem, wie die Hegelsche Fragestellung hier abgewandelt wird, lassen sich verschiedene Varianten unterscheiden.

Bei Hegel ist der Prozeß der Emanzipation durch die allgemeine Grundstruktur der Geschichte gleichzeitig garantiert und inhaltlich bestimmt. Diese totale metaphysische Legitimierung der Emanzipation schlägt aber in ihre Zerstörung um: sie dient zur Rechtfertigung eines repressiven Ganzen gegenüber den Individuen. Aufgabe einer materialistischen Kritik an Hegel ist daher die Auflösung seiner Synthese von Universalgeschichte und Emanzipation, ohne jedoch ihren

rationellen Kern aus dem Auge zu verlieren. Mir scheint, daß im Hinblick auf dieses Problem im wesentlichen drei Lösungen innerhalb der marxistischen Tradition unterschieden werden können.

Die erste Version ist diejenige des ökonomischen Determinismus, die an einige Behauptungen von Marx selbst anknüpfen kann, bei Engels viel stärker akzentuiert erscheint und später vor allem im Sowjetmarxismus ausgearbeitet worden ist. Hier wird der widersinnige Versuch gemacht, eine metaphysische Garantie der Emanzipation aus einem universalen naturgesetzlichen Determinismus zu gewinnen. Die durch Entfaltung der Produktivkräfte vorangetriebene geschichtliche Entwicklung soll auf einem bestimmten Punkte mit unabwendbaren Notwendigkeit die Emanzipation der Gattung umschlagen. Es handelt sich hier also um einen doppelten Fehler: erstens wird der Produktionsprozeß, der Stoffwechsel zwischen der menschlichen Gattung und der Natur, nach dem Muster eines rein natürlichen Vorgangs interpretiert; zweitens wird die Emanzipation zu einem Ereignis *innerhalb* des verdinglichten Gesamtzusammenhangs der bisherigen Geschichte und verliert dadurch ihren Sinn. Die Rezeption der Hegelschen These, daß Freiheit gleich begriffener Notwendigkeit sei, wird in diesem Zusammenhang absurd: bei Hegel sind die substantielle Notwendigkeit und die beschränkte subjektive Freiheit gleichermaßen Erscheinungsformen der unendlichen Freiheit des Geistes und ihre Synthese bedeutet daher eine Rückkehr zu dieser gemeinsamen Basis. Wird die idealistische Voraussetzung aufgegeben, verliert auch die genannte These ihre Berechtigung und schlägt in apologetischen Fatalismus um.

Eine metaphysisch gesicherte Emanzipation läßt sich im Rahmen einer materialistischen Geschichtsauffassung nicht denken. Vielleicht ist aber auch eine anders geartete Anknüpfung an hegelianische Motive möglich. Wenn nicht die *notwendige Uerwirklichung* der Emanzipation, so läßt sich vielleicht ihre *prinzipielle Möglichkeit* aus einer Grundstruktur der Geschichte ableiten; letztere wäre in diesem Fall nicht in der Sphäre der historischen Gesetze zu suchen, sondern auf einer tieferen Ebene, die jene erst möglich macht und zugleich sich hinter ihr verbirgt. Damit sind wir bei der zweiten Lösung angelangt: der Praxis-Philosophie. In ihrer reinsten Gestalt postuliert sie *freie schöpferische Tätigkeit* als das Wesen des Menschen oder vielmehr die Struktur des menschlichen Seins. Die Praxis-Philosophie übernimmt also den hegelianischen Gedanken des durch Vergegenständlichung sich selbst erschaffenden Subjekts, nur ist er säkularisiert worden: das Subjekt ist nicht der Geist, sondern die menschliche Gattung. Hier wird direkt an die Hegel-Kritik des jungen Marx angeknüpft.

Von Freiheit ist hier in dem Sinn die Rede, daß die menschliche Tätigkeit nie restlos durch objektive Bedingungen bestimmt ist: diese sind immer in einer sie überschreitenden Synthese oder Entwurf des Subjekts aufgehoben. Mir scheint, daß hier ein Residuum des hegelianischen Freiheitsbegriffs vorliegt: die Freiheit wird wesentlich ne-

gativ bestimmt, als eine Aufhebung oder Einschränkung zwar nicht der gegenständlichen Wirklichkeit selber, aber doch ihrer Bedeutung für das Subjekt.

Seinen vollen Sinn erhält aber der Freiheitsbegriff der Praxis-Philosophie erst in Verbindung mit dem zweiten Moment: dem Begriff der schöpferischen Tätigkeit. Als ein wesentliches Merkmal des Menschen wird hier gesehen, daß er eine neue Wirklichkeit, eine durch neue Bedeutungen bereicherte Sphäre der Objektivität schafft.

Die Bestimmung des Menschen als eines freien, schöpferisch tätigen Wesens wird aber durch den weiteren Fortgang der Reflexion relativiert – und man kann übrigens verschiedene Varianten der Praxis-Philosophie unterscheiden, je nachdem, in welchem Masse sie sich der Notwendigkeit dieser Relativierung bewußt geworden ist. Diese Problematik kann ich hier aber nicht detailliert behandeln; nur möchte ich die zwei m. E. wichtigsten Einwände gegen die Philosophie der Praxis kurz skizzieren.

Erstens muß die Frage gestellt werden, wie sich die schöpferische Tätigkeit – d. h. die Produktion neuer, spezifisch menschlicher Gegenstände – verhält zu der Angewiesenheit des Menschen auf eine Wirklichkeit, die nicht von ihm abhängt. Wenn nur die Produktivität als wesentlich gesetzt wird, ist damit die vorgängig gegebene Wirklichkeit – die menschliche sowohl als die außermenschliche – implizit zu einem untergeordneten Moment degradiert worden. Sie kommt einzig als Material und Instrument der ersteren in Betracht – d. h. aber, daß die gegenseitige Beziehung der beiden nach dem Modell des Arbeitsprozesses gedacht wird. Die Aneignung ihrer eigenen und der von ihnen unabhängigen Welt durch die Menschen läßt sich aber nicht auf diese Dimension reduzieren – weder die Auseinandersetzung der Menschen untereinander, noch ihre Auseinandersetzung mit der Umwelt kann in ihrer Totalität unter das Modell des Arbeitsprozesses subsumiert werden. Daher müssen Aneignung des Vorgefundenen und Produktion des Neuen in ihrer gegenseitigen Vermittlung gedacht werden. Das schöpferische Moment in den Lebensäußerungen der Menschen entfaltet sich im Kontext bestimmter Beziehungen zueinander und zu der Welt und realisiert sich nur auf dem Boden dieser gegebenen Lebenswelt.

Schon der positive Inhalt des Praxisbegriffs weist also Vermittlungen auf, die seinen Anspruch auf Ursprünglichkeit und Unmittelbarkeit zerstören. Zweitens aber läßt sich unschwer zeigen, daß die Antithese der so definierten Praxis für die Geschichte der menschlichen Gattung keineswegs weniger charakteristisch ist. Die menschliche Tätigkeit ist nicht nur Befreiung vom Naturzwang, sondern auch seine Reproduktion in neuer Form: als Herrschafts- und Knechtschaftsverhältnis sowie als eine naturwüchsige und undurchsichtige gesellschaftliche Totalität. Wenn die Schöpfung von Werken und Werten zur geschichtlichen Existenz des Menschen gehört, so auch ihre Zerstörung und Degradierung. Der Gegensatz zwischen den freien, schöpferischen Tätigkeit und ihrer Antithese – der bewußten Tätigkeit als bloßer Verlängerung der Naturbasis oder als Instruments im Dienste eines entfremdeten Ganzen – ist auf keinen Fall so

zu verstehen, daß der letzteren weniger Wirklichkeit zukomme oder daß sie mit einer etwaigen Grundstruktur des Bewußtseins weniger übereinstimme.

Daraus ergibt sich aber – um zu unserer ursprünglichen Fragestellung zurückzukehren – daß der Prozeß der Emanzipation kein ontologisches Privileg beanspruchen kann: er ist ein kontingentes Moment innerhalb eines Gesamtzusammenhangs, der auch seine Negation enthält.

Diese Erkenntnis bildet aber bereits den Übergang zu der dritten Lösung des Problems; sie ist am nachdrücklichsten von Adorno formuliert worden, besonders in der »Negativen Dialektik«. Aus dieser Konzeption greife ich hier nur zwei Momente heraus, die mit der Problematik der Emanzipation unmittelbar zusammenhängen: zum ersten die radikale Ablehnung des Primats des Allgemeinen über das Besondere, zum zweiten die Ansätze zu einem neuen Freiheitsbegriff.

Daß es einen durch allgemeine Strukturen begründeten Gesamtzusammenhang der Gattungsgeschichte gibt, wird von Adorno nicht bestritten, wohl aber anders gedeutet und bewertet als in der traditionellen Geschichtsphilosophie: die Einheit der Geschichte gründet auf der verselbständigten Logik der Naturbeherrschung, die sich auch in den Subjekten selbst und ihren Verkehrsformen niederschlägt. Ein solches Einheitsprinzip kann offensichtlich nicht die *raison d'être* der Emanzipation sein – im Gegenteil, letztere impliziert seine Destruktion. Sie würde hier nicht so sehr die bewußte Aneignung der Gattungsgeschichte bedeuten als vielmehr ihre Auflösung. Diese negative Geschichtsphilosophie hat Adorno lapidar in dem folgenden Satz zusammengefaßt: »Keine Universalgeschichte führt vom Wilden zur Humanität, sehr wohl eine von der Steinschleuder zur Megabombe.«

Emanzipation als Zerstörung des bisherigen Primats des Allgemeinen über das Besondere, als Befreiung der Individuen vom naturgeschichtlichen Zwangszusammenhang, bedeutet aber keine einfache Umkehrung des Verhältnisses zwischen den beiden Polen. Das emanzipierte Individuum wäre ein radikal anderes als sein historischer Vorgänger: sein überindividueller Horizont steht ihm nicht mehr als undurchsichtige, äußerliche Gegebenheit gegenüber, sondern wird von ihm angeeignet. Die vorerst negativ gedachte Emanzipation mündet also positiv in das, was Adorno zunächst allgemein als ein »Miteinander des Verschiedenen« bestimmt. Was ihm hier vorschwebt, ist – wie mir scheint – ein neuer, radikal antibürgerlicher Freiheitsbegriff: der Begriff der *Freiheit als Kommunikation*. Dabei muß freilich auch der Sinn des letzten Wortes revolutionär verwandelt werden: nicht die letztlich instrumental orientierte Verständigung der Menschen über jeweils bestimmte Sachverhalte ihrer Lebenswelt ist hier gemeint, vielmehr die gegenseitige Durchdringung der verschiedenen Lebensäußerungen, durch die die Individualität über sich selbst hinausweist.

Von seinen Kritikern ist Adorno sehr oft des Rückfalls in den Hegelianismus beschuldigt worden. Dieser Vorwurf ist aber kaum berechtigt; er ist gewiß wie wenige Andere von der Hegelschen Dialektik beeinflusst worden, andererseits aber hat wohl niemand an ihren

metaphysischen Voraussetzungen eine so scharfe Kritik geübt wie er. Die These, daß die marxistische Dialektik mit einer *Umkehrung* der Hegelschen anfangs, hat Adorno radikalisiert: er hat nämlich gezeigt, daß diese Umkehrung sich nicht auf die inhaltliche Frage des Verhältnisses zwischen Natur und Geist beschränken darf, sondern darüber hinaus die allgemeine Gedankenstruktur der Metaphysik erfassen muß, d. h. die Art, wie das Verhältnis zwischen Allgemeinem und Besonderem aufgefaßt wird. Eine materialistische Metaphysik, die an der ontologischen Hypostasierung des geschichtlich gewordenen Allgemeinen nicht rüttelt, tritt zu Unrecht als Emanzipationstheorie auf.

Dazu kommt aber noch ein zweites Moment: selbst die so verschärfte These der Umkehrung reicht nicht aus, um das spezifische der materialistischen und – nach Adornos Formulierung – negativen Dialektik zu fassen. Dazu genügt keine gedankliche Operation innerhalb des Raumes, der durch die hegelianischen Prämissen abgesteckt wird – es muß im Gegenteil gezeigt werden, daß erst die Destruktion dieser Prämissen den Zugang zu einer neuen Dimension der Erfahrung öffnet. Dabei handelt es sich nicht nur um faktische Erfahrung, sondern noch mehr um eine Antizipation möglicher Erfahrung, wie vor allem am Beispiel des Freiheitsbegriffs ersichtlich wird.

Hier est freilich auch der Ort, wo Adornos Philosophie am ehesten einer Kritik bedarf. Wo die Kritik der bestehenden Verhältnisse in eine – wie auch immer unbestimmte – Antizipation eines besseren Zustandes übergeht, stellt sich unabweisbar die Legitimierungsfrage: wie ist es möglich, einen solchen global andersgearteten Zustand zu antizipieren? Die These, das mögliche Positive werde nur als Spiegelbild des faktischen Negativen gewonnen, ist ungenügend: sie setzt das voraus, was doch allererst erklärt werden müßte, nämlich die Distanz des Subjekts zu seiner faktischen Lebenswelt, sein Nichtaufgehen in den gegebenen Verhältnissen.

Damit sind wir aber offensichtlich wieder bei der Fragestellung der Praxis-Philosophie angelangt. Sie hat in der Tat ihren rationellen Kern: ohne eine strukturelle Begründung in der Gattungsgeschichte ist die gedankliche Antizipation der emanzipierten Menschheit nicht zu legitimieren. Damit ist aber noch nicht die Frage beantwortet, wie diese Dialektik des Positiven und des Negativen, das Doppelgesicht der Praxis als Vorwegnahme der Emanzipation und als Reproduktion des Naturzwanges eigentlich zu denken sei. Nur soviel scheint klar, daß die gedanklichen Modelle der traditionellen Philosophie dazu nicht taugen. Weder kann die eine Seite als menschliches Wesen gesetzt werden und die andere als seine unangemessene Erscheinungsform, noch kann das Problem dadurch gelöst werden, daß als Voraussetzung der Geschichte ein emphatischer Begriff des Subjekts konstruiert und ihr faktischer Verlauf dann als seine Selbstentfremdung erklärt wird.

ANMERKUNGEN ZUR VORGESCHICHTE DES BEGRIFFES
NICHTS BEI HEGEL UND SEINE AUFHEBUNG DURCH
MARX UND ERNST BLOCH

Joachim Schumacher

Woodbury

Motto zum Thema »Hegel Heute« (1970)

Hic Koréula, hic salta!

Wir alle entsinnen uns des Schockeffekts als wir in Hegel's *Encyclopädie* § 40 lasen, der Begriff des abstrakten Seins sei dasselbe wie der des Nichts. Gottseidank, oder Hegel-sei-Dank, klärte sich dieses Dunkel, oder zuviel Licht, dahin auf, daß aus der Einheit des Seins und des Nichts bald erfreulich ein Drittes hervorgehe, das Werden heißt. Wir sind dem Werdem meistens sehr gewogen, das uns über die unangenehme Erfahrung hinweghilft, wie eigentlich miserabel es noch immer im Sein zugehe. Fast immer erscheint uns, daß das jeweils vorherrschende Sein wenn auch kein Nichts, wohl aber ein nur erst Ungefährs, ja ein gefährdend Nicht-Sein oder Noch-nicht darstelle. Gewiß gibt es schon gefühlsmäßig einem tiefen Unterschied zwischen Vergeblichkeit und Erwartung. Nihilismus und Hoffnungsimpuls. An bestes Kulturerbe anknüpfend, hat Ernst Bloch für unsere Zeit den Unterschied präzisiert, neu scharf gemacht, wie noch zu zeigen sein wird.

Jeder Begriff hat eine Geschichte, jede Geschichtsphase ihre spezifische Begrifflichkeit. Ein kurzer Rückblick auf die Entwicklung des Begriffes vom *Nichts* vor Hegel gehe dessen Kritik durch Marx und Bloch voraus, die ihn affirmativ aber auch mit der Warnung »aufheben«, daß Rückfälle in barbarisch Vernichtendes einfach möglich sind in de meine erstarrte falsche Ordnung »nichts« tut, alles beim Alten läßt, das entwicklungsfeindlich geraten.

*

Gegen die noch mythischen und magischen Vorstellungen der neolithisch-agrarischen Feudalgesellschaft gerichtet, bemühten sich die Vorsokratiker um empirische Nüchternheit zugunsten der im Ent-

stehen begriffenen kommerziellen Revolution. Was immer ein Nichts vorher bedeutet haben mag, etwa die geologische Katastrophe der Eiszeit als ein außergeschichtliches Ende der paleolytischen Kulturen, *Parmenides* setzt das Nichts ab zu einer bloßen Nichtigkeit des leeren Raums im Gegensatz zur körperlichen Fülle der Materie. Seiendes, so lehrt er, stößt an Seiendes. Solche Nachbarschaft auch materielle verschiedener Dinge ist einheitlich, gut gefügt in permanenter Wertigkeit ohne Werden und Verfall. Die aktuelle Welt gleicht einer wohlgerundeten Kugel mit fester Grenze.

Leukippus gelangt, vielleicht auf die Individualisierung der Kaufmannsgesellschaft und des Warenumgangs reagierend, zur Atomtheorie. Auch er unterscheidet zwischen Dingwelt und Raumleere, läßt aber innerhalb der vielfachen Dinge Hohlräume zu, in die sich neu entstehende Atome drängen, alte Gefüge sprengend, neue Formen bildend. Das Nichtsein leeren Raums bleibt eine der Bedingungen für Seinsveränderung, Seinsvervielfaltung.

Plato übernimmt die ursprünglich optimistische Seinslehre, gibt ihr aber, mit einem heraklitisch dynamisierten Blick auf den gesellschaftlichen Verfall der Polis nach dem Scheitern der Kolonisierung Süditaliens, eine pessimistische Wendung. Er betont die Dämonie der Materie, ihre totale Unangemessenheit als Abgrund des Bösen.

Mit überlegener pädagogischer Ruhe anerkennt *Aristoteles* Wertgrade der Verdichtung und Verdünnung, der Anziehung und Abstoßung, der Fülle und des Mangels. Bewegung und Veränderung erklärt er aus der Unfertigkeit der Welt. Viele Dinge und verdinglichte Relationen sind noch nicht was sie sein könnten. Dieses ihr Streben nach Vervollkommnung (Entelechie) erzeugt die Unruhe, die eine erzeugende Unruhe ist. *Aristoteles* läßt das Nichts fallen, da es ja nichts leistet. Dagegen taucht immer wieder, an beobachtete Prozesse der Natur und Gesellschaft geknüpft und vielleicht der Expansionskraft des jungen Alexander entsprechend, eine materielle Dialektik des Begriffes Möglichkeit auf: »Es erscheint möglich, daß das gleiche Ding sowohl *sei* wie *nicht-sei*; denn für ein jegliches Ding, das möglicherweise geteilt werden kann oder das sich fortbewegen kann, könnte auch nichtgehen oder nicht aufgeteilt werden; der Grund ist: was möglich ist, ist nicht immer wirklich, und die Negation gehört zum Ding, das gehen oder nicht-gehen kann, und Sichtbares mag ungesehen bleiben.« Ganz neue Horizonte tun sich hier auf, die erst spätere Forscher, zumal *Leibnitz* und *Hegel*, ausgekundschaftet und angesiedelt haben.

Auf Grund des materiellen und ideellen Scheiterns der klassischen Gesellschaft läßt *Plotinus* das metaphysisch-dunkle Nichts wieder hereinkommen. Wie bei *Plato* gerät die Materie zum Sündenbock. Er benötigt diesen als Gegenpol zur Emanationslehre. Das Allgute-und-Eine kommt von oben herab, verdünnt sich aber auf diesem Wege bis herunter zur *Penia*, zur düsteren Materie. Diese ist aber noch nichts das Letzte. Weiter unten liegt das eigentliche *Nihil*, das Urböse und Zerstreute, nicht einmal eine Nichtwelt sondern die Umwelt.

Christliche Theologie übernahm diesen krassen Dualismus, den sie an den Manichäern und Gnostikern nicht terroristisch genug verdammten konnte und der bisher in der katholischen Vorstellung eines endgültigen Scheidung zwischen Himmel und Hölle beibehalten wird. Der Teufel, eine selber teuflische Erfindung, übernimmt die Stelle und Funktion des Urbösen.

Die *Renaissance* benötigte und vermochte eine Wendung im Begriff des Nichts, und zwar durch die spekulativ-diplomatische Kraft des Kardinals Nikolaus von Cusa. Er bemühte sich, das vorher dämonisierte Wesen des Nichts, das nur in der privaten Ekstase skeptischer Mystik in den Nullpunkt ideeller Indifferenz umschlägt, in einen Spannungszustand zwischen Endlichem und Unendlichem, Mensch und Gott zu bringen. Solche mystische Einheit gelingt aber nur kraft jener *coincidentia oppositorum*, die theologisch Gott allein vorbehalten ist. In das werkhafte Wirkliche der Geschichte und Gesellschaft wird solche ideal-mathematische Dialektik nicht zugelassen. Doch leistete der hochgefaßte Begriff des Kusaners einen wichtigen Beitrag zum ästhetischen Gebrauch der grade im Entstehen begriffenen Italienischen Kunst.

Es muß hier sogleich an Leonardo da Vinci erinnert werden, gewiß weltberühmt genug, aber in bezug auf seinen besonderen Begriff des Nichts bisher einfach ignoriert. Die Straßburger Ausgabe obiger Schrift von 1488 hat er wahrscheinlich gelesen (sagen übereinstimmend Duhem, Klibansky, V. P. Zubov) Im *Codex Atlanticus* gibt es zwei Fragmente, im *Arundel Manuskript* ein paralleles Stück über die Funktion eines erkenntnistheoretisch-empirischen Nichts. So heißt es: »Unter den ungeheuren Dingen um uns ist die Existenz des Nichts das größte.« Sogar in der Formulierung erinnert dies an Hegel's »ungeheure Macht des Negativen.« Leonardo leugnet, daß das Nichts ein Vakuum sei oder aber ein metaphysischer Abgrund. Er hat einen Grenzbegriff im Auge, der klar wird, sobald man ein weiteres Fragment heranzieht: »Angenommen, die Atmosphäre und ein Körper berühren einander, so gibt es keinerlei Raum zwischen ihnen. Also gleicht die Oberfläche einem Nichts und alles Nichts der Welt gleicht dem Nichtigsten... Solche nichtige Oberfläche besteht lediglich in der Vorstellung, es hat keine Substanz, denn Substanz besetzt Raum.«

Diese Erwägung wird sinnvoll, sobald man sie wie Leonardo ästhetisch bedenkt. Der Maler trifft auf diesen Nichts-Faktor jedesmal, wenn er einen Stoff einen andern berühren läßt, etwa Seide und Fleisch, Wasser und Luft. Zwischen diesen liegt das Indifferent, das Nichtseiende, das aber erlaubt, Seide und Fleisch, Wasser und Luft zu unterscheiden. Der Nichtsfaktor ist ein empirischer, Befund, kein metaphysischer Begriff. Er erinnert deutlich an die berühmte Bestimmung des Spinoza, die ebenfalls Unterscheidung und Messung möglich macht: »omnis determinatio est negatio.« Selbst unmeßbar aber ein spekulativ-notwendiges Axiom jeglichen Messens, stellt dieses neutrale Nichts eine Art ästhetischer Brücke dar, die

Identität eines jeden Dinges garantiert. Mythisch-Religiöses ist ihm ebenso fremd wie der merkwürdige Begriff differenzierter *Monaden* bei Leibnitz, die mehr oder weniger kräftehaltig sind.

Auf eine genauere Behandlung der Monadenlehre kann hier nicht eingegangen werden. Auch Hegel's neue Anerkennung des allenfalls produktiven *Widerspruchs* als eine geschichtliche Kraftquelle, die es angeblich in der Natur nicht mehr gibt, widersteht schematischer Darstellung. Das Hamlet'sche »to be or not to be« war ein manieristischer Gemeinplatz, der an andern Stellen des unerhört tiefen psychologischen Dichters sehr viel genauer gerät, so in *Troilus and Cressida*: »O madness of discourse / That cause sets up with and against itself! / Bifold authority where reason con revolt / Without perdition, and loss assume all reason / Without revolt: this is and yet is not . . . that a thing inseperate divides more vider than the sky and earth« (V. ii).

Beim Hegel der *Encyclopädie* und *Logik* steht das Nichts antithetisch gegen die bloße Indifferenz oder aber erstarrte Gestalt bloßen Seins. Das kann fruchtbar, aber auch furchtbar zugehen. Hegel gibt Beispiele eigentlicher Vernichtung durch das Nichts: der Peloponnesische und Dreißigjährige Krieg sind ihm solche, wie andere »unaufgelöste Widersprüche«, die nur nihilistisch Unheil wirken aus Niedertracht und Feigheit. Heute fühlen wir noch viel harter konterrevolutionäre Furchtbarkeiten und zwar solche, die immer wieder in der Maske der Ordnung, ja der Revolution selbst erscheinen. Das riesige Nichts der Entmenschlichung, der totalen Verdinglichungen, das Verschrotten ganzer Generationen in den Weltkriegern, heute immer noch in Vietnam, in den Höllenlagern des Faschismus und Stalinismus, in den Ghettos Nord- und Südamerikas. Die Werkstätten der Atomwaffen fabrizieren dieses Nichts, gegen das überhaupt nichts gewachsen ist. Nur zu genau kennen wir diese Satanismen und ihre lähmende Wirkung auf den Willen zum Widerstand gegen den Feuertod von Menschheit und Natur. Schon Hegel empfand die Masse sinnloser Nihilismen für die Würde der Reflexion als so schwer belastend, daß er schließlich nur die affirmative These und Synthese der formalen Dialektik zuließ, nicht aber die scheinbar immer wieder fehlgehende Antithese. In der glühenden Vorrede zur *Phänomenologie* feierte er noch »die Arbeit des Negativen (als) vonnöten.« Die Restauration hat dann diesen revolutionären Optimismus abgedämpft, worauf Hegel von der ursprünglichen Kraft des produktiven Widerspruchs kaum mehr etwas wahrhaben wollte, ja die Stelle des Nichts seinen großen Gegnern Schelling und Schopenhauer überließ. Das empirisch wie metaphysisch Furchtbare erhielt durch diese beiden Denker des tiefsten Mißtrauens gegen Leben überhaupt eine vernichtende Betonung wie kaum je zuvor. Philosophisch heruntergekommen und gegen sein eigenes gesellschatliches Herkommen sich durch eine tiefstönende, mythische Ausdrucksweise abschirmend, hat der moderne Existentialismus lediglich zu den Spätformen des Nihilismus literarischen Zuschuß, und zwar blutigen, beigetragen. Der Begriff des Absurden, von Kierkegaard's Solipsismus übernommen, enthält kaum mehr als unentwickelt ge-

lassen, ungeprüften Widerspruch. Gewiß gibt es diesen, und zwar in der besonders peinlichen, oft ausweglosen Enge kleinbürgerlich-privater Verhältnisse. Der eigentliche Ahne solchen enorm gemachten Obskurantismus ist Schlegel. Gegen dessen totalitäres Dunkel gehalten nehmen sich Hegel's Stellen über die vernichtenden Negationen gradezu geheimrätlich-gemütlich aus. Leider gibt es zur schäbigen Unkenntnis der umfassenden Größe Hegel's eine Parallele bei schwachen Marxisten Schegel, Schopenhauer und Nietzsche gegenüber. Auch hier wurde fast nur diffamierend verfahren anstelle von eingehend analytisch. Grade das sogenannte fortschrittliche Bewußtsein sollte am wenigsten Grund haben, vor wirklichen Abgründen abzudanken und sich mit den Fiktionen wasserklarer Aufklärung zu begnügen. Das bloße Vernachlässigen des dämonischen Nichts durch bequeme, denkfaule und lebensfremde Zufriedenheit mit den Binsenwahrheiten eines verwässerten Marxismus (oft nur ein verdünnter Engelismus) befördert das Nichts. Jeder Reaktion ist dieses faule Nichts brauchbar, einfach indem objektiv möglichen Alternativen ausgewichen wird, bis es zu spät wird. Dann kann das Nichts auch nicht mehr umschlagen, dann kann es nur noch totschiessen.

Diese Fatalität, der Sarg neben der Krippe, hat Hegel gewittert. Der spätere Schelling, dann Schopenhauer und Nietzsche haben die Enormität zur Norm erklärt. Das gelang umso überzeugender und zwar im Tonfall einer gradezu auftrumpfenden Zufriedenheit mit den angeblichen Naturgegebenheiten bestialischer Hölle auf Erden, als die Zunahme gesellschaftlicher Irrungen und staatlich verwalteter Grausamkeiten wirklich nicht zu leugnen war.

Während der Theorie des radikal Bösen das wirkliche Sein als Abgrund erscheint – und der absoluten Negation muß das Negative wirklich sein – liegt für den Kritiker verfahrenere gesellschaftlicher Zustände das Maß der Norm im Verhältnis zwischen Produktions- und Distributionsbedingungen gegeben ist. Genau diese Einsicht gab dem eifernden, genauen Zorn von Marx die Moral des Wissens und wissenden Eingreifens im Gegensatz zum schlechtliberalen Gehenlassen und pathetischem Nihilismus. Gewiß, über die heutigen Hauptprobleme, durch den korporativen Kapitalismus erzeugt, Zerstörung der Natur, Unfähigkeit des parlamentarischen System, Bürokratie, Technologie, korrumpierte Gewerkschaften, sterbende Städte etc. steht bei Marx fast nichts geschrieben. Es steht aber auch nichts in der Amerikanischen Konstitution davon geschrieben, an die man sich wie an ein Orakel wendet. Aber diese Fehlerquellen, genau auf ihre Ursachen hin analysiert, gehen aber auf obiges Grundverhältnis zurück, dessen sich Marx angenommen wie keiner zuvor. In dieser Beziehung bleibt die Entdeckung der Realdialektik bei Marx, im Gegensatz zur Hegel'schen Begriffsdialektik, die wirkliche Weiterentwicklung wissenschaftlichen Denkens im Gebiet gesellschaftlicher Prozesse.

Schon beim reifen Hegel hörte das fast mechanische Geklapper der dreitaktigen Begriffsmühle auf. Der erste Band der *Logik* hat dem Lenin so sehr imponiert, daß er sie als Vorübung zum Studium des

Kapital ernannte. Heute heißt es bei Neu-Hegelianern, daß keiner die *Logik* verstehen könne, der nicht erst aufs gründlichste die *Phänomenologie* verdaut habe (die Marx nur ungenau gelesen). Hegel selbst vollzog die große Wendung zu den Realien der Kulturgeschichte, indem er den Sektoren der Philosophie, der Religion und der Künste ihre wirkliche Entwicklung ablas. In diesem eigentlich »durchkomponierten« Stück geht es durchaus dramatisch-substantiell, nur dann formal-dialektisch zu, wenn die Kenntnis der Stoffe nicht ausreicht und Hegel sich auf Hegelei verläßt. Die reale Nachfolge der *Logik* heißt aber *Das Kapital*, und erst umgekehrt, von diesem Exemplar konkreter Analysen her (gewiß keine Bibel, die man marxfromm zu lesen habe) gewinnt auch das Ganze bei Hegel einschließlic der *Logik* neue Bedeutung. Der Forscherimpuls bei Hegel (wie bei Plato, wie bei Leibnitz) ist beispielhaft, nicht Ideologisches, das der Zeit verhaftet bleibt.

Die Korrekturen des zu abstrakten Begriff des Nichts bei Hegel durch Marx stehen bereits in den *Grundrissen der Kritik der politischen Oekonomie*. Geschichtlich effektives Werden stamme nicht aus einem bloßen Begriffs-Schema. Die wirkliche Negation ist ein jeweils spezifischer Faktor (kein abstraktes Nichts). Marx verweist auf Beispiele, etwa das Entstehen der freien Konkurrenz gegen die Feudalmonopole betreffend. Diese sei viel zu abstrakt als bloße Negierung vorhandener Gesetze interpretiert worden. Sie müße aber auch »etwas für sich (gewesen) sein, da bloß »0« (Null) eine leere Negation, Abstrahieren von einer Schranke, die zum Beispiel in Form von Monopol (*neuem* Renaissance-Monopol, von den Kaufmannsfürsten diktiert) sofort wiederaufsteht.« Desweiteren: es waren Noch-nicht-Kapitalisten, die die Akkumulation vollbrachten. Die Negation war immer ein Etwas, kein Nichts, selbst wo sie als bloßer Mangel vorkommt. Der Mangel an Kontrolle über Produktionsmittel bei Arbeitern, Bauern und bei der technischen und geistigen Intelligenz ist kein Nichts, sondern das Vorhandensein dieser Mittel beim Kapitalisten. Und selbst wenn das Werden noch nicht zur Evidenz von Etwas führt, ein Novum konstituierend, so ist es auch kein Nichts, sondern das Vorhandensein der Voraussetzungen zur wünschbaren Entwicklung. Mit seiner großen Gerechtigkeit weist Marx auf die wirklich fortschrittlichen, die »zivilisierenden Tendenzen« der ursprünglichen Akkumulation hin, die »ebenso wie die (neuen) Widersprüche, die später freiwerden, schon *latent* nachweisbar« sind.

Diese Beispiele illustrieren die so folgenreiche Entdeckung der Realdialektik zwischen den Faktoren von Latenz und Tendenz. Latenz heißt sachhaft vorhandenes Möglichsein einer Veränderung in einem Prozeß auf dem Schwellenwert, nahezu bemerkbar zu werden. Tendenz heißt, daß innerhalb des historischen Prozesses, so etwa der Kapitalakkumulation (die ja auch heute in den Entwicklungsländern eine schwierige Rolle spielt) widersprüchliche Faktoren erscheinen, die diesem Prozeß wesentlich sind und zwar auf einem objektiven Stärkegrad, der ihre wissenschaftliche Erkenntnis möglich und nötig macht. So etwa ist der noch spürbare Mangel an Kontrolle der Produktions- und Distributionsmittel aufseiten der Arbeiter, Bauern und

Intelligenz durchaus kein »Nichts«, sondern eine soziale Vermissung. Diese drängt objektiv und subjektiv auf eine konkrete Lösung der Widersprüche hin, löst Kraft- und Willensimpulse in Richtung auf eine optimale, gesellschaftlich herzustellende *Norm* aus. Diese gibt es noch nicht einmal als eine wissenschaftliche Hypothese, eine auffallende Lücke der marxistischen Forschung im Gebiet der Gesellschaftslehre für eine Übergangphase in einem besonderen Land.

Für uns Außenseiter, der wir mit dem besten Willen und mit vielen Fragen nach Jugoslawien kommen, erscheint dieses Land vielleicht als eine mehr oder weniger anziehende *Enklave*, eine Art Athen, in dem wenigstens sokratische Gespräche möglich sind und man dem Sokrates, wenn nicht besonders gewogen, aber ihm auch keinen Hemlock-Cocktail verschreibt. Gegen die Enormitäten der U. S. A. und U. S. S. R. gehalten, die scheinbar der Selbstkorrekturen weder fähig noch willens sind und daher bei aller aufprotzenden Machtapparatur objektiv ohnmächtig sind, mag es sehr wohl sein, daß das jugoslawische Experiment innerhalb bestimmter Grenzen zu einer effektiven *Norm* führt, eine echte Antithese darstellend. Es wird auf den *Entwicklungsgrad* dieser Norm ankommen, ebenso augenfällig wie theoriegerecht einer Parole entsprechend, wie ich sie in meinem Buch »Die Angst vor dem Chaos« (Paris 1937) naiv ausgesprochen: Größere demokratische Kontrolle der öffentlichen Dinge, größere Freiheit der wirklich privaten Dinge. Gewiß herrscht heute fast überall das Gegenteil: immer geheimere Kontrolle der öffentlichen Dinge, immer mehr Hereinpfeuschen der Verwaltungs- und Publikationsapparate in private Dinge. Gerade diese Umkehrung der möglichen, menschenwürdigen Norm ist ein eigentliches Chaos, dem es ein militantes Nein entgegenzusetzen gilt. Auch die Schwächen des Neuen sind ein zusätzlicher Grund zum Abgründigen der herrschenden Barbereien. Das eigentliche Nichts hat eben die zweifache Wurzel, versteinerte Mangelhaftigkeit des Alten und mangelnde Stärke des Neuen.

Leider genügt es in dieser Beziehung nicht, obwohl es immer wieder von Publizisten des Fortschritts gesagt wird, sich auf die sagenhafte »List der Vernunft« (Hegel) zu verlassen, auf diesen besonderen Mephistopheles, der angeblich »stets das Böse will und stets das Gute schafft.« Der Pakt mit dem Teufel kann auch teuflisch aus gehen! Selbst wenn zwischen Produzent und Produkt nicht mehr der Kapitalist steht, sondern ein bürokratischer Apparat, macht sich nach befriedigtem physischem Hunger eine neue Sucht bemerkbar – die nach Verfügungsgewalt über Menschen und Dinge, über Menschen als bloßen verdinglichten Mitteln zu einem unmenschlichen Zweck.

Mit seiner charakteristischen Kraßheit stellt Ernst Bloch die Frage: »Wo denn liegt der Ursprung des Nichts?« (*Philosophische Grundfragen I*). Die Antwort: »Im originären Anfang tritt einzig Nicht-Haben auf, dieses Mangeln, dieser Hunger, diese Sehnsucht. Nicht-Haben hat alles begonnen, nichts fällt aus ihm heraus, also auch nicht das Nichts selber.« Diese Formulierung ist sowohl streng materiell als auch formallogisch richtig. Das Nichts stammt aus der Scheinstärke des Habenwollen aufseiten der Nichtproduzenten, ob

die nun Feudalfürsten, Kapitalisten oder Bürokraten heißen. Auch das produktive Nicht stammt aus dem gleichen Notstand, der erst Hunger heißt, dann aber aus Drangsal, Mangel, Vermissung die Kraft zum Wissen der Gründe und zum Willen der produktiven Korrektur aufbringt. Wannimmer geschichtlich der subjektive Impuls, der zunächst Einsicht in die Vermissung mit sich bringt *plus Glücksvision*, schließlich mit Marx »Humanisierung der Natur« heißt und die Natur der Gesellschaft miteinschließt, sich der objektiven Bedingungen und Möglichkeiten der Verbesserung angenommen hat, verschwindet auch psychologisch das Nihil des Nichts, erscheint poetisch und soziologisch das Was und Wie der werthafte Negation. Demnach: »Die Unheilsgeschichte ist mit der Heilsgeschichte verschränkt, wird eben mit ihr erst groß« (Bloch). Das Unheil reproduziert sich aus dämonischen Beharren in falschen Besitz-, Verteilungs-, und Produktionsverhältnissen. Das Festhalten an und Erstarren in falschen, veränderbaren Bedingungen erscheint psychologisch als starrmachendes Grauen (Medusa), ökonomisch als fruchtloses Schuffen (Tantalus, Sisyphus), ontologisch als schlechte Wiederkehr des ewig Gleichen (Nietzsche, Heidegger, etc.), kulturell als Leerlauf eines kraftlosen, langweiligen Pluralismus, physikalisch als Entropie (Kältetod der bewohnbaren Welt).

Das wirklich vernichtend auftretende oder die Versuche zu einer besseren Norm verhindernde Nichts hat zwar riesige Machtmittel aber überhaupt keine objektive und moralische Autorität. Es usupiert nur, herrscht aber nicht. Es vermag nichts anderes zu entfalten als seine eigenen, ihm selbst unlösbaren Unsinnigkeiten. Dieser ausprotzende Nihilismus, ursprünglich aus ehrlichem Mangel stammend, macht nun Mangelhaftes permanent und zwar verschärft durch seinen Widerstand gegen den affirmativen Widerspruch. Das Nichts speist sich aber auch von der relativen Schwäche des Gegenzuges, vergleichbar etwa der schlechten Homogenität des Detektiven (er ist korrumpierbar!) zum Verbrecherischen. Die zwei sozialen, nicht-ontologischen Quellen des Nichts bestehen also im Wahn des Veralteten, das keine Selbstkorrekturen mehr enthält, und das, was im Neuen noch Fehlleistung und zumal Fetichisierung der Mittel (Produktionsprozeß!) zu Eigenzwecken darstellt. Dennoch ist das Neue selbst noch im gehemmten Werden der Entwicklungsländer werthaft realer als das massiv Wahnschaffene des saturierhaften Alten. Marx zufolge wäre auch noch die teilweise Fehlerhaftigkeit des Fortschrittlichen kein Nichts, sondern immer noch ein menschenwürdiges *Etwas*, ein Ansatz mit hoffnungsvoller Latenz zu entwickelbarer Wahrheit, die Voraussetzungen enthaltend zum objektiv-optimal Möglichen und subjektiv Wünschbaren einer gerechteren Gesellschaft. Ernst Bloch hat der Erforschung dieses so schwierigen Konkordats in seinem opus maximum *Das Prinzip Hoffnung* die Fülle der geschichtlichen Real-Ideale und Dialektik mitgeteilt. Wieder einmal stellt es sich heraus, daß die philosophischsten Geister auch die streitbarsten zu sein vermögen. Bereits *Giordano Bruno* erfaßte von Grund aus die Dialektik zwischen Nichts und Nochnicht, ohne allerdings den Produktionsfaktor *homo faber sapiens* genügend in diese Spannung eingesetzt

zu haben. Hier nur ein Bruchstück aus einem Dialog: »Wie wollt ihr den Tod, den Untergang, die Laster, die Leiden, die Mißgeburten erklären?« – »Diese Dinge sind nicht wahre Wirklichkeit und Vermögen, sie sind Mangel und Unvermögen, die sich in den einzelnen entwickelten Dingen als Rückstände finden, weil sie nicht sind, was sie sein könnten, und die zu dem, was sie sein könnten, erst verpflichtet werden sollten.«

Hier ist klar das revolutionäre Nein angemeldet, das nihilistische Nichts überbietend. Das Subjekt der Veränderung ist allerdings noch nicht genannt, nämlich die Hegemonie der Produktionsträger. Während der Renaissance hat nur Leonardo sich einer eigentlichen Produktionstheorie des Könnens, Erkennens und der Kunst angenommen. Das blieb aber eine mit den Grundverhältnissen der Gesellschaft und Politik unvermittelte, isolierte Einsicht. Erst bei Marx wird »das Freisetzen der Produktionskräfte« gesellschaftlich verpflichtendes Grundprinzip. Allerdings liegt auch in dieser Forderung noch die Falle rücksichtsloser Natur- und Menschausbeutung, die die fruchtbare Erde zu verwüsten droht und auch geistig zum Nihilismus verführt. Marx wußte sehr wohl, daß der Sozialismus als eine mögliche Norm menschenwürdiger Arbeit und Gerechtigkeit sehr wohl vermeidbar bleibt, weil es den so leicht gehbaren Weg zum Barbarismus als schrecklich mögliche Alternative gibt. Die staatskapitalistischen Apparaturen in Form hoch technokratisierter, aber faktisch unkontrollierter, nur der Fiktion nach »geplanter« Verwaltungs- und Funktionärsysteme denkt garnicht daran, »abzusterben«, der freundlichen Parole von Engels entsprechend. Viel eher lassen sie Marx selbst absterben. Das Nichts gegenseitiger Vernichtung durch diese Apparate mit nur scheinbar gegensätzlichen Ideologien liegt ständig nahe.

Es sind überall die unkontrollierten Kontrollapparate, die das Nichts produzieren und ihre eigenen, nichtigen Interessen. Offensichtlich kommt es nicht so sehr auf Besitzverhältnisse als auf Kontrollfunktionen an. Die Verneinung des Kapitalismus, summarisch Sozialismus genannt, ist selber noch unfrei, wimmer zentralisiert bürokratische Apparate Sonderinteressen gegen das Volk als einem Ganzen verfolgen (und das braucht den »Apparatschicks« nicht bewußt zu sein). Es kommt also weiterhin auf eine zweifache Verneinung an: die erste geht gegen falsches Besitzen der Produktionsmittel, die zweite gegen verselbständigtetes Verfügen über die Produktionsbedingungen (Produzenten und Produkte).

Sehr früh schon, ganz am Anfang der griechisch-klassischen Wendung gegen die bürokratisch erstarrten und mythologisch verabsolutierten Feudalstaaten von Aegypten und Persien (wo die Priesterkasten wenig »besaßen« und alles beherrschten!) erkannte Homer die Überzeugungskraft doppelter Verneinung zur wenigstens poetischen Herstellung einer wünschbaren Norm. Auch künstlerische Phantasie ist offenbar eine besonders interessante »Produktionskraft« und daher auch heute noch besonders gefürchtet und verdächtigt! Der Dichter schickte seinen neuen Typus des Helden Odysseus auf den Weg humanistischer Selbstverwirklichung durch die konfliktreiche,

wirkliche Welt, also weder in's bloß Innere noch in's zufällig Auswendige. Gegen die einäugige Monstruosität des Riesen Polyphem in der vorgeschichtlichen Höhle muß Odysseus selber noch monstruös, listenreich und gewalttätig verfahren, bedeutsamerweise selber noch als ein »Niemand«, wie er sich nennt, dessen wahre Identität noch aussteht. Den zwei anderen Hauptgefahren gegen die Ver menschlichung des Exemplar MENSCH begegnet der Held sehr viel affirmativer. Erstens widersteht er der Gefahr, von Kirke wie seine Gefährten zum Tier erniedrigt zu werden, zweitens lehnt er gegen die Dämonin Kalypso das verführende Anerbieten ab, von ihr zum unsterblichen Gott erhöht zu werden. Odysseus will also weder ein Unter- noch ein Übermensch sein. Er will »erfahren«, geographisch wie moralisch, was es bedeute, vollinhaltlich ein Mensch zu werden; und zwar Selbstsüchtiges ebenso mitnehmend (also weder christlich noch buddhistisch verabschiedend) wie neue Verantwortlichkeit lernend (die wunderbare Nausikaa-Episode enthält die Moralweisen Verzichtes einzigartig). Grade als gründlich nicht-idealer Typ des die seßhafte Besitzweise des Klein-Tyrannen aufgebenden Abenteurers wurde Odysseus zum eigentlichen Modell der griechischen Humanität.

Ähnlich greichisch inspiriert durch den Aufklärungsimpetus der Französischen Revolution kam der noch glühend junge Hegel der *Phänomenologie* zur Formulierung des »Weder Knecht noch Herr« (denn beide verkehrten einander). Das Postulat von Marx, das aus jeder seiner theoretischen Erkenntnisse hervorgeht heißt dementsprechend »Weder ein Kapitalist noch ein Prolet«, mit der inhaltlichen Ergänzung: schöpferische Menschheit in klassenloser Gesellschaft.

Weiter oben wurde schon in Verbindung mit Leonardo's Begriff eines ästhetisch-erkenntnistheoretisch, nicht-metaphysischen Nichts an die Bestimmung Spinoza's gerührt, die auch der junge Marx erwähnt: »Omnis determinatio est negatio.« Selber ein leuchtende Gestalt durchgehaltener Unabhängigkeit von zwei intoleranten Orthodoxien, einer christlichen und einer jüdischen, dürfen wir vielleicht diesen Satz guter Dialektik etwas erweitern: *Determinatio novi sunt duae negationes.*

Ich möchte hier auf dem der Klassik so nahen Boden Korčulas diese Formulierung jedenfalls zur Debatte stellen.

DIE ZEIT, DIE NICHT-ZEIT UND DAS NICHTS

Ernesto Baroni

Torino

Wir befinden uns gerade am Anfang des Weltraumbenteuers, und doch scheint sich die Phantasie des Menschen noch eher dem Mikroskop als dem Raumschiff anzuvertrauen.

Immerhin hat die Forschungsarbeit an der Lösung der Geheimnisse des Lebens in anderen Welten oder in der Struktur des Gens zu einer Analyse der Dimensionen Zeit und Raum in verschiedensten Beziehungen geführt. Am Ziel jedes Experiments und jeder Forschung hat aber jedes Mal der Mensch unverändert sich selbst in seiner Realität wiedergefunden – als personales Wesen, das in der Zeit existiert, ohne in der Zeit definiert und verstanden werden zu können.

Wenn also das »ich denke« auf das »ich bin« verweist, darf nicht außer acht gelassen werden, daß die Zeitlichkeit unseres Denkens der Zeitlosigkeit unseres Seins entspringt, und nicht umgekehrt. Andererseits wäre es absolut falsch, die nichtzeitliche, transzendente, spirituelle Natur, die Seele des Menschen, von seiner zeitlichen, immanenten, materiellen Natur, seinem Körper, trennen zu wollen.

Wir wollen im Moment die Frage der Möglichkeit personalen Seins ohne Zeit nicht vertiefen, uns aber auch nicht damit zufriedengeben, den beschwerlichen Weg des Menschen zu seiner persönlichen und gemeinschaftlichen Verwirklichung als reine Phänomenologie des Geistes oder reine Dialektik der Materie zu betrachten.

Der Zusammenhang Nicht-Zeit/Zeit ist den Menschen angeboren, und davon abzusehen hieße den Menschen als Realität beseitigen – entweder durch einen Prozeß der Entfremdung in der Zeit oder in dem zwecklosen Vorhaben einer Entfremdung von der Zeit. Die Entfremdung des Menschen in der Zeit tritt ein, wenn der Mensch auf den Zweck seiner historischen Verwirklichung ausgerichtet wird, anstatt die Geschichte als Mittel persönlicher und gemeinschaftlicher Verwirklichung zu betrachten.

So entstehen die beiden entgegengesetzten Mythen des goldenen Zeitalters und der revolutionären Wiedergeburt. In ihnen geht der

Mensch seiner Zeit verlustig, das heißt seiner einzigen Möglichkeit, sich zu realisieren. Im einen Fall beschwört er eine Vergangenheit herauf, die es nie gegeben hat oder zumindest nicht mehr gibt, im anderen projiziert er sich in eine Zukunft, die es nie geben wird, oder zumindest noch nicht gibt.

Die Entfremdung des Menschen von der Zeit ist noch schwerwiegender. Die Geschichte wird als Hindernis oder Hemmschuh für die persönliche Erfüllung verstanden, das Ziel wird in Gegensatz zum Mittel gebracht, und anstatt daß jeder Augenblick der Geschichte als Möglichkeit sich selbst als nicht nur zeitliche Realität zu aktualisieren aufgefaßt wird, sieht man in ihm paradoxerweise eine Antizipation der Nicht-Zeit in der Zeit und verwechselt tatsächlich Ziel und Mittel. Im Endresultat werden beide eliminiert und die Existenz in der Zeit in einen Prozeß fortwährender Annullierung verwandelt.

Um den Begriff der Person des Menschen als eines nichtzeitlichen Seins, das sich in der Zeit realisiert, unverwechselbar und evident zu machen, muß die Beziehung zwischen »ich bin« und »ich denke« als Beziehung zwischen Bewußtsein und Erkenntnis betrachtet werden. Bewußtsein gehört dabei zur Nicht-Zeit, zum Menschen als personalem Wesen, und die Erkenntnis zur Zeit, zum Menschen und der Menschheit in ihrem geschichtlichen Werden.

Der Begriff Selbstbewußtsein scheint also nicht zu genügen, um die nicht kommunizierbare eigene Erfahrung des Selbst jeder Person auszudrücken, und auf den Ausdruck des Prozesses der Selbsterkenntnis begrenzt zu sein, der notwendigerweise in kontinuierlicher Verbindung zur Erkenntnis des Anderen des Selbst steht. Es ist vielmehr notwendig, in diesem Zusammenhang zu verdeutlichen, was mit falschem Bewußtsein gemeint ist: nicht so sehr ein Irrtum der Erkenntnis, sondern Substitution der nicht kommunizierbaren und nichtzeitlichen Erfahrung des Seins in sich selbst durch einen irrationalen Mythos oder ein Datum der historischen Erkenntnis, die zwar korrekt sein mag, aber nur ein Moment des Erkenntnisprozesses ist.

So wird in die Person ein ihr äußerliche Moment eingebracht. Erkenntnis ist aber gerade die Frucht eines kontinuierlichen Rappports zwischen dem Selbst und dem anderen des Selbst.

Die richtige Beziehung innerhalb der menschlichen Person zwischen Nicht-Zeit und Zeit, zwischen innerem und äußerem Diskurs, zwischen Bewußtsein und Erkenntnis, garantiert Urteilsfreiheit und Autonomie des Verhaltens, insofern das Bewußtsein des eigenen Seins in sich das Gesetz der personalen Einheit und Erfüllung bestimmt, durch den ganzen Bogen des Werdens, und die Modalitäten der Einheit der Person keinen Zerfall der Kontinuität in nichtzeitliche determiniert, die dem Willen das gesamte Feld der Aktion öffnet.

Die permanente Beziehung zwischen Nicht-Zeit und Zeit scheint also insgesamt der Aufgabe der Vernunft zu entsprechen, die wahrscheinlich sogar gerade von dieser Beziehung erzeugt wird, da es in der Einheit der Person keinen Zerfall der Kontinuität in nichtzeitliche

und zeitliche Realität, in Bewußtsein, Intellekt und Willen einerseits und Körper, Sensibilität und psychische Aktivität andererseits geben kann.

Die kontinuierliche Beziehung zwischen Nicht-Zeit und Zeit, die die Tätigkeit der Vernunft kennzeichnet, erzeugt das Denken, aus dem sich die ganze geschichtliche Realität entfaltet.

So wird klar, warum die Vernunft als Mittel der Mittel oder als aktiver Vermittler immer tiefer in die unendliche Realität des Geistes eindringt, ohne sie je voll zu begreifen, und immer ausführlicher die unbegrenzte Realität des Kosmos erforscht, ohne sie je ganz zu erfassen, sondern dabei nur die Dynamik des geschichtlichen Werdens des Menschen in ihrer ganzen Großartigkeit und Macht manifestiert.

Jede kritische Analyse des Wirkens der reinen, praktischen oder dialektischen Vernunft ist also legitim. Man scheint aber nicht von Gesetz der Vernunft sprechen zu können, denn um ein Gesetz zu diktieren, müßte die Vernunft einen ihrer Aspekte verabsolutieren und den anderen gleichzeitig negieren. Das geschieht punktuell, wenn der Geist absolut gesetzt wird und die Materie ihn spiritualisiert und begrenzt, oder wenn die Materie absolut gesetzt wird und der Geist sie materialisiert und transzendiert.

Das geschieht jedes Mal, wenn man das ganze Feld der Realität, der zeitlichen oder nichtzeitlichen, auf den Bereich des Rationalen reduzieren will. Aufgabe der Vernunft ist vielmehr die Erforschung einer positiven Vermittlung zwischen dem Gesetz der Nicht-Zeit, des persönlichen und gemeinschaftlichen Werdens, der Möglichkeiten zum eigenen Selbst.

Gerade als Mittel hat die Vernunft unerschöpfliche Kapazitäten, den Bogen immer weiter zu spannen, der das Feld des Virtuellen, das in der Spekulation über die Nicht-Zeit sich ins Unendliche erstreckt, mit dem Feld des Möglichen verbindet, das unaufhörlich die raumzeitliche Erforschung erweitert und vertieft. Indem sie die Nicht-Zeit als virtuelles Absolutum und die Zeit als Totalität des Möglichen ansieht, setzt die Vernunft die permanente, immer gefährdete, aber immer wieder zu rettende Voraussetzung für die personale Einheit jedes Menschen – für seine Verwirklichung, bei der jeder inneren Realität ein geschichtliches Ereignis entspricht.

Die Verwirklichung der Nicht-Zeit in der Zeit scheint also die eigentliche Bedeutung der Geschichte zu sein. Da die Realität der Nicht-Zeit im inneren Diskurs mit dem eigenen Bewußtsein erfahren wird, kann natürlich nur durch die Aktualisierung der Einheit der Person in allen ihren Manifestationen, verbunden mit dem anders nicht kommunizierbaren inneren Diskurs, die Zeit von der Nicht-Zeit informiert werden.

Die Einheit des Bewußtseins, das heißt der Beziehung aller menschlichen Personen zur Realität der Nicht-Zeit, ist intuitiv erfahrbar. Sie manifestiert sich mithin aber nur indirekt über die Einheit der

Vernunft, welche Interaktion, Kommunikation und Intergration auf dem Feld gemeinschaftlicher Forschung, bei Lernarbeit und Ordnung der Gemeinschaft möglich macht.

Die vieldimensionalen Valenzen der menschlichen Person finden so in allen Dimensionen der historischen Realität ein Anwendungsgebiet und bilden den wahren Beitrag des Menschen zum Fortbestand des Lebens, obgleich aller Verrat, Irrtum und Diskriminierung, alle Ausbeutung und Tyrannei ihn ständig bedrohen.

96 SÄTZE ÜBER TOD UND FREIHEIT IN HEGEL'S PHILOSOPHIE UND IN UNSERER ZEIT

Pavel Apostol

Bucuresti

Das Projekt, die Planskizze, gehen dem verwirklichten Aufbau voraus.

Die aphoristische Aussage erfolgt vor der theoretischen Ausarbeitung, sie hat jedoch ihre Rechtfertigung, ganz besonders auf dem Gebiete der Philosophie, nur als Element eines Projektes diskursiver, logisch gegliederter, systematischer Darlegung.

Die philosophische Idee wird nur als System und im System erfüllt; nur dieses gestattet durch seine demonstrative Struktur, die Abschwächung, die Verminderung oder Überwindung des Zweideutigen, das wie ein Schatten dem Aphorismus anhängt.

Übrigens liegt in der Zweideutigkeit, in der gewollten Vieldeutigkeit die ganze Erhabenheit und Nichtigkeit des Aphorismus: er eröffnet ein mehrfach dimensioniertes Feld deutender Möglichkeit, er bietet jedoch keine genügende Grundlage für bindende Verpflichtungen. Daher fordert der Aphorismus, - Fluch und Segen, - das Denken auf, zwischen Wahrheit und Falschem, in einer logischen und gleichzeitig ethischen Unbestimmtheit zu schwanken. Die Berechtigung des Aphorismus in der philosophischen Rede erzieht sich aus von seiner Fähigkeit, sich selbst zu verleugnen, indem er über die Doppeldeutigkeit der vereinsamten Aussage hinaus, auf das System verweist. Die Sätze, die wir vorschlagen, tragen ein aphoristisch geformtes Gewand, tatsächlich jedoch verkünden sie Gedanken mit systematischen Folgerungen; das Denken zögert noch vor der Würde des Aktes der bindenden Verpflichtungen im Aufbau des Systems.

I

EINFÜHRUNG UND BEKENNTNIS

Die Problemstellung

(1) Jedwede Behauptung über den ontologischen Status des Menschen bedingt eine Aussage über die Freiheit.

(2) Die Ereignisse auf dem Felde des menschlichen Ontos, haben ihre Rückwirkung auf die Freiheit des Einzelwesens und der Gemeinschaften, der Gruppen, Klassen, der sozialen Gebilde.

(3) Die Alternative, die Wahl zwischen Sozialismus und Kapitalismus, zwischen Kollektivismus und Individualismus, zwischen den verschiedenen Zugangs- und Verwirklichungstraßen der Demokratie und des Sozialismus, die Entscheidung in der Frage über Krieg und Frieden sowie die existentielle, durch die Expansion der technologisch-wissenschaftlichen Revolution geschaffene Lage, verleihen der »Einbeziehung« der Freiheit des zeitgenössischen Menschen eine mächtige dramatische Spannung.

(4) Die Frage »wie können wir frei sein« geht letzten Endes auf die Frage zurück »wie können wir Menschen sein«.

Methodologisches

(5) Der Diskurs über die Freiheit wird häufig unhaltbar infolge der Verwechslung zwischen den semiotischen Dimensionen der Ausdrücke.

(6) Wir nehmen uns vor, die Bedeutung und den Sinn des Ausdrucks aus dem Zusammenhang gewisser Betrachtungen loszulösen, Betrachtungen, die sich nicht auf den Aktionsplan beziehen, dem einzigen Gebiete, auf welchem, nach unserer Meinung, »die Freiheit« sinnvoll gedeutet werden kann.

Autobiographisches

(7) Im Jahre 19 . . . ging eine auf mich abgeschossene Kugel ungefähr 8–10 cm an meinem Kopf vorbei: im Jahre 19 . . . stellt ein Arzt einen Zustand fataler »Inanition« fest, falls nicht eine radikale Änderung einträte; in keinem einzigen dieser Augenblicke kannte ich das »Gesühl« des Todes, des »Schauderns«, des »Entsetzens« vor seinem Angesicht.

(8) Empfindungslos vor dem Tode, angesichts der Anziehung und der Zwangsvorstellung der Vernichtung, kenne ich diese und bemühe mich, sie zu verstehen.

(9) Nicht auf den Spuren Heideggers »Nur das Freisein, für den Tod gibt das Ziel schlechthin . . . « (*Sein und Zeit*, I, Halle 1927, Seite 354), sondern bei Marx finden wir einen Stützpunkt: »der Tod darf nicht leben« (1842).

II

HEGEL, MARX UND DER SINN DES BEGRIFFS »FREIHEIT«

Hegel: Die Freiheit als absoluter Geist »bei sich«

(10) Taine mag recht haben: der barocke Dämmerungszustand der Abstraktionen im Bau des hegelschen Systems ist »grauenerregend«.

(11) Kierkegaard hat Hegel jedoch offensichtlich nicht verstanden: »die Deduktion der Kategorien« bedeutet nicht das Ende des lebendigen Pulsierens und der Spannungen der Geistigkeit, sondern einen Versuch, diese zu rationalisieren.

(12) Als ein unphilosophischer Geist, hat Kierkegaard das große metaphysische Abenteuer Hegels nicht begriffen: Dieser war der einzige Denker, der es gewagt hat, bis zum Ende eine positive Theologie (gegen die tausendjährige Tradition der negativen Theologien) aufzubauen, indem er eine *Wissenschaft der Logik* schrieb als »Reich der Wahrheit«, die »die Darstellung Gottes, wie er in seinem ewigen Wesen vor der Erschaffung der Natur und eines eindlichen Geistes ist«, bedeutet.

(13) Kierkegaard wurde durch die gesamte nachträgliche Evolution der Philosophie widerlegt: Die hegelsche Schöpfung beschreibt keine »tote Linie« in der proteischen Entfaltung der Geistigkeit, sondern stellt eine authentische *opera aperta* dar; die funktionelle Polyvalenz der im Rahmen der Dialektik des absoluten Geistes ausgearbeiteten Ideen, wird durch die Vielfalt der gegenwärtigen Positionen bestätigt, die von ihr abgeleitet werden können.

(14) Wir denken heute oft gegen Hegel, doch fast nie ohne Bezugnahme auf ihn.

(15) Sogar noch mehr, selbst wenn das zeitgenössische Denken ihn der Kritik unterzieht, nimmt diese Zuflucht zu Ausdrücken und Belangen, die von ihm in Umlauf gesetzt wurden (»Entfremdung«, »Objektivierung«, »objektiver« und »objektiverter« Geist, »Totalität« usw.).¹

(16) Die spinozische Definition der Freiheit als verstandene Notwendigkeit (gem. Ep. LVIII an G. H. Schuller, Ep. LVI an H. Boxet) erlangt im Systeme des absoluten Idealismus den Wert eines Aufbauprinzips.

(17) Bei Hegel bedeutet Geschichte nicht nur einen »Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit«, sondern den gesamten *Ontos-Logos* der »reinen Wesenheiten«.

(18) Der Geist, der sich selbst als Sinn »in und für sich« versteht, als Bewegung der sukzessiven Überwindung seiner Entfremdung auf verschiedenen Stufen, ist ab-solut (ent-bunden) von diesen entfremde-

¹ Doch, scheint mir, die fast krampfhaftige Charakter dieses Zurückgreifens auf Hegel in der sozialistischen Bewegung und in einiger sozialistischen Ländern hat meistens sehr klare gesellschaftliche Grundlagen. Zu den Ursachen dieses Umstandes rechne ich vor allem eine besondere Lage in der Geschichte der Ideologie der genannten Staaten. Der in der Phase des man Dogmatismus nennt hat die philosophische Betrachtung relativ häufig gerade auf Hegel zurückzugreifen um von Problemen zu behandeln, die von der Forschung nicht berücksichtigt werden. Man nahm sich Hegelsphilosophie zum Vorwand um solche Probleme überall zu erörtern. Ich nenne, zum Beispiel, die Theorie der Entfremdung, das Problem der Widersprüche der sozialistischen Gesellschaft u. s. w. Die Hegelsche Philosophie bekam so eine Lückenbüßerfunktion. Zu ändern, bezog man sich auch deswegen auf Hegel, weil die marxistische Forschung keine zureichende Theorie der sozialistischen Gesellschaft, als System, aufgebaut hatte. Der Überwindungsprozeß des sogenannten Dogmatismus, als geschichtliche Phase, verlangt auch einen Wandel in diesen *escape*-istischen Angewohnheit der Philosophen herbei zu führen.

ten Formen; »Bei sich selbst« angelangt, ist er Freiheit geworden: »Bewußtsein von seiner Freiheit und eben damit die Wirklichkeit seiner Freiheit« (*Geschichtsphilosophie*, Glockner's Ausgabe, XI, Seite 46).

(19) Wenn in der menschlichen Daseinsordnung, Freiheit die »Willkür« der Subjektivität sein kann, so ist sie in der Ordnung des Geistes die »Substanz« selbst des absoluten Subjektiv-Objektiven: »Die Substanz des Geistes ist die Freiheit, d. h. das Nichtabhängigsein von einem Anderen, das Sichaufsichselbstbeziehen« (X, Seite 31; siehe auch X, Seite 44 oder VIII, Seite 57: »... in seinem Andern, bei sich selbst zu sein, von sich abzuhängen, das Bestimmende seiner selbst zu sein ...«).

Grundlegende Bemerkung: Aus diesem Verstehen der Freiheit als Sinn der Bewegung des Absoluten, geht hervor, daß »die Freiheit in der Welt, in der Wirklichkeit«, den Status des objektivierten Geistes ist (XV, Seite 257) oder »Der Staat ist die vernünftige und sich objektiv wissende und für sich seiende Freiheit« (XI, Seite 80); ebenso auch das Gesetz (»jedes wahrhafte Gesetz /ist/ eine Freiheit«; X, Seite 413), denn es enthält eine Vernunftbestimmung des objektiven Geistes »mit einem Inhalt der Freiheit«.

(20) Die Freiheit des Geistes oder der Geist als Freiheit, erfüllt sich in der absoluten Erkenntnis, welche jede Entfremdung überwunden hat; die Philosophie wird somit selbst »die Wissenschaft der Freiheit« (VI, S 23).

(21) Im Rahmen dieses verzerrten Aufbaus, bietet uns Hegel zahlreiche notwendige Elemente, um die Freiheit zu definieren: Sie bedeutet nicht Loslösung, Unabhängigkeit von der Notwendigkeit, sondern ihre Erzeugung und Erfüllung; das Subjektiv-Objektiv Absolute, aber auch das menschliche Subjekt werden frei im absolutem Maßstab oder im menschlichen – in der und durch die Erfüllung der Notwendigkeit (Er-schaffung, Setzung = In-stituierung); die Freiheiten als Zustände, sind begrenzt, endlich und stellen, als solche, ebenso viele Entfremdungen dar; *die Freiheit ist unendlich*, aber nur in der Bewegung zur Aufhebung dieser Grenzen, mithin als eine prozessuale Gesamtheit, in welcher die Teilfreiheiten als Momente verzeichnet sind; die Freiheit bildet sich als Sinn der Notwendigkeit (spinosches »Verständnis«) in und für das menschliche Gewissen, welches auf das Niveau des »absoluten Bewußtseins« erhoben ist.

»Freiheit und Notwendigkeit, als einander abstrakt gegenüberstehend, gehören nur der Endlichkeit an und gelten nur auf ihrem Boden. Eine Freiheit, die keine Notwendigkeit in sich hätte und eine bloße Notwendigkeit ohne Freiheit, dies sind abstrakte und somit unwahre Bestimmungen. Die Freiheit ist wesentlich konkret, auf ewige Weise in sich bestimmt und somit zugleich notwendig« (VIII, S. 110).

Marx: Die Freiheit als Selbstzweck verfolgende (autotelische) Entwicklung der menschlichen Kraft

(22) Marx hat die Daten und Lösungen des Problems in die Sphäre der menschlichen Bedingung gesenkt.

(23) Die Freiheiten sind begrenzt, sagt auch Marx, und zwar durch die Notwendigkeit, mit welcher der ontologische Status des Menschen (sein Dasein, welches das Bewußtsein dieses Daseins einschließt) definiert wird.

(24) Genauer ausgedrückt, die Freiheiten und die Freiheit als ihre historische Gesamtheit, bilden sich *jenseits* des Gebietes der spontanen Notwendigkeit (der durch die soziale Tätigkeit der Menschen un-verstandenen und un-beherrschten, un-kontrollierten, un-geregelten Notwendigkeit).²

(25) Die Notwendigkeit, auf die wir uns beziehen, ist jedoch nicht übermenschlich (des Geistes, wie bei Hegel), sondern ist durch die Wechselwirkung zwischen Natur und menschlicher Gesellschaft erzeugt, da die spezifisch menschliche Daseinsweise in der effektiven Umgestaltungstätigkeit und in der Aneignung der Welt besteht (einschließlich der Umgestaltung- und Aneignungstätigkeit des Menschen, der, er selbst, durch die Gesellschaft, in diese Welt integriert wird), in der vom Menschen durch diese materielle Tätigkeit und durch die komplexen Prozesse ihrer geistigen Aneignung erforschten Welt.

(26) Die Welt des Menschen ist nicht die un-humane und in-humane »der Dinge-in-sich« oder der »reinen Wesentlichkeiten«, sondern die Welt der »Dinge für die Menschen«: die erforschte, angelegene und vom Menschen, als generisches Wesen, umgestaltete Welt.

(27) Nicht in dem Verstehen der äußeren Notwendigkeit bestehen die Freiheiten des Menschen, denn dies würde nur Unterwerfung bedeuten, sondern in dem Verstehen und der Beherrschung, *in der sich die seinem Dasein inwohnende Notwendigkeit, die Immanenz der Praxis, aktualisiert.*

(28) Mithin ist bei Marx Freiheit auch Befreiung, Prozeß der Entwicklung, Geschichtlichkeit, jedoch in einem ganz andern Sinne als bei Hegel: die *Praxis* (der unteilbare Komplex von »Erkenntnis-

* Die Auffassung Marxens über die Freiheit ist in einer Reihe von Jugendschriften entwickelt worden. Unsere Analyse beruht jedoch auf der Formulierung seines Gesichtspunktes aus der Zeit der Reife, die im *Kapital* enthalten ist: »Das Reich der Freiheit beginnt in der Tat erst da, wo das Arbeiten, das durch Not und äußere Zweckmäßigkeit bestimmt ist, aufhört; es liegt also in der Natur der Sache nach jenseits der Sphäre der eigentlichen materiellen Produktion. Wie der Wilde mit der Natur ringen muß, um seine Bedürfnisse zu befriedigen, um sein Leben zu erhalten und zu reproduzieren, so muß es der Zivilisierte, und er muß es in allen Gesellschaftsformen und unter, allen möglichen Produktionsweisen. Mit seiner Entwicklung erweitert sich das Reich der Notwendigkeit, wie die Bedürfnisse; aber zugleich erweitern sich die Produktivkräfte, die diese befriedigen. Die Freiheit in diesem Gebiet kann nur darin bestehen, daß der vergesellschaftete Mensch, die assoziierten Produzenten, diesen ihren Stoffwechsel mit der Natur rationell regeln, unter ihre gemeinschaftliche Kontrolle bringen, statt von ihm als einer blinden Macht beherrscht zu werden; ihm mit dem geringsten Kraftaufwand und unter den, ihrer menschlichen Natur würdigsten und adäquatesten Bedingungen vollziehen. Aber es bleibt dies immer ein Reich der Notwendigkeit. Jenseits desselben beginnt die menschliche Kraftentwicklung, die sich als Selbstzweck gilt, das wahre Reich der Freiheit, das aber nur auf jenem Reich der Notwendigkeit als seiner Basis aufblühen kann.«

Wertung-Aktion«) schafft die Notwendigkeit für den Menschen; durch dessen Vermittlung offenbart sich ihm die Notwendigkeit aus dem Gebiete der Natur, und die Praxis ist es, die gleichzeitig die Bedingungen des Verstehens und ihrer Beherrschung schafft.

(29) Marx hat mithin die Freiheit auf dem Grunde der sozial-historischen Aktion definiert.

(30) Die Freiheit = »die Entwicklung der menschlichen Kraft, die den Wert eines Selbstzweckes hat« (siehe die Anmerkung zu Satz 24); Wir werden diese Auffassung als *die Definition der Freiheit als autotelische Entwicklung der Kraft der Menschen, als soziales Wesen* bezeichnen. (Kraft = Aktion der Verstehens und der Beherrschung der Daseinsbedingungen).

(31) In diese Definition schalten sich die Beiträge von Marx zu einer Theorie der Freiheit ein; Kritik der formellen Freiheit; des mystifizierten Bewußtseins der Freiheit; der Enthüllung der sozialen Natur seiner geschichtlichen Grenzen; ihrer Bestimmung im Zusammenhang mit den Klassenverhältnissen; *die Revolution und revolutionäre Handlung als Strategie der Freiheit; der Kommunismus als befreiende Freiheit*: »eine Assoziation, worin die freie Entwicklung eines jeden die Bedingung für die freie Entwicklung aller ist« (*Das Manifest der kommunistischen Partei*).

(32) Der Kommunismus von Marx als Theorie und Praxis der revolutionären Aufhebung der Entfremdung, kann *die Strategie der Freiheit des zeitgenössischen Menschen werden*.³

III

DIE STRUKTUR DER FREIHEIT IN DER GEGENÜBERSTELLUNG DES MENSCHEN ZUM TODE

Der Tod, eine fundamentale Dimension des ontologischen Status des Menschen

(33) Marx: »Der Tod scheint als ein harter Sieg der Gattung über das bestimmte Individuum und ihrer Einheit zu widersprechen; aber

³ Das in einer sehr konkreten Weise. Ich hoffe das die Marx'sche Definition eine reale Analyse der gegebenen gesellschaftlichen Verhältnisse in allen Staaten ermöglicht; insofern damit zu gewinnen ist ein theoretisches und methodologisches Instrumentarium um diese Gesellschaften nach dem Stand der in ihren möglichen (aber nicht scheinbaren) Realisierung von Freiheit zu durchleuchten. Das unverbindlich allgemeine Reden vom Humanismus muß, in diesem Denk- und Handlungszusammenhang, übergehen zu einer Strategie, die ich die *Technologie des Humanismus*, d. h. der Freiheit in dem erstandenen Sinne nenn. Ich denke dabei an die Herausarbeitung einer *operativen* Analyse der gesellschaftlichen Prozesse und Institutionen indem diese darauf befragt werden inwieweit sie das Kriterium der ständig zu erweiterten Reproduktion der Freiheit erfüllen oder in Ansicht stellen. Die Herausarbeitung des Marxismus als solch' eine Freiheitsphilosophie, die sich in eine präzise - organisationstheoretisch und systemtheoretisch begründete - Technologie oder Praxeologie der Freiheit entwickelt, scheint mir auch die Chancen einer Vervollkommung des Sozialismus zu steigern.

das bestimmte Individuum ist nur ein *bestimmtes* Gattungswesen, als solches sterblich« (MEGA, I/3, Berlin 1932, p. 117).⁴

(34) Die Behauptung, daß der Mensch sterblich ist, ist ein Gemeinplatz; ihr Inhalt – eine Bestimmung des Daseins.

(35) In der Perspektive des Todes definiert Heidegger das Dasein des Menschen in der Welt . . . Der Tod ist die »eigenste Möglichkeit des Daseins« (*Sein und Zeit*, Seite 263).

(36) Er verwandelt also das Ende (terminus) in Sinn und Finalität (terminus); die Grenzbestimmung ist als der Zweckbestimmung dargestellt.

(37) Marx hingegen demystifiziert die hypostasierte Bestimmung: »Der Tod darf nicht leben«, darf sich nicht in ein Prinzip, in eine Grundlage, Telos, verwandeln.

(38) In einer Welt, die beschleunigt, dicht beisammen und überstürzt im Rahmen einer nicht rückgängig zu machenden, immermehr automatisierten Umgebung lebt, flößt das Problem des Todes Besorgnisse – manchmal Angstzustände – ein, infolge der Leichtigkeit und Häufigkeit, mit denen in einem statistischen bedeutsamen Verhältnis *der zufällige Tod* eintritt, und dies sowohl auf dem Gebiete des Alltäglichen (durch Unfälle und administrative Willkür) als auch auf jenem der Ausnahmen (in Kriegen, Revolutionen und den abscheulichen *Todesfabriken*, wie dies die Konzentrationslager jeglicher Art sind . . .).

(39) Die steigende Technizität der sozialen Tätigkeiten verleiht diesen Bedrohungen einen noch größeren Umfang im Rahmen des regionalen *Ontos* des Menschlichen: die Überlegung über den Tod muß der »grauenhaften Feststellung« die Stirn bieten, daß wir vielleicht »durch einen kollektiven totalen Tod enden werden« (Teilhard de Chardin).

(40) »Der kollektive totale Tod« ist auf zweierlei Wegen möglich: entweder durch das Aufhören der geeigneten Lebensbedingungen auf der Erde oder durch einen Kernwaffenweltkrieg.

(41) Die erste Möglichkeit könnte durch eine kosmische Wanderung der menschlichen Gattung aus dem Wege geschafft werden (eine Möglichkeit, die heute nicht allzu unrealisierbar erscheint) oder durch eine energetische Neuladung unseres Sonnensystems.

(42) Die zweite Möglichkeit – hängt ausschließlich von den Menschen ab.

⁴ Auch bei Hegel ist der Tod ein natürliches Phänomen, er ist »ein notwendiges Glied im Leben des Absoluten« (XII, Seite 464), und zwar deshalb, weil im »Tode erweist sich die Gattung als die Macht über das unmittelbar Einzelne« (VIII, Seite 433). Der Sinn des Todes besteht darin als »die absolute Bezwingung«; als Absolut verwandelt er sich in sein Gegenteil »in die absolute Befreiung« (I, Seite 524), wodurch sich »die Geburt . . . des Geistigen« (XII, Seite 466), »die Auferstehung des Geistes« (XII, Seite 120) vollzieht. Hier ist die Hegelsche Stellungnahme eine einfache Umschreibung der christlichen Doktrin.

(43) Die marxistische philosophische Literatur hat dem Problem des Todes nicht die gebührende Aufmerksamkeit geschenkt; durch diesen Umstand hatte die marxistische Philosophie selbst am meisten zu leiden.

(44) Obwohl wir nicht, zusammen mit K. Jaspers, annehmen werden, daß die »Grundprobleme des Philosophierens« die »Grenzsituationen« seien, das heißt »das Nichts, das schlechthin Zerstörende, das Gestaltlose, der Tod« (Allgemeine Psychopathologie, Berlin – Heidelberg 1946, Seite 257), ist es immerhin klar, daß der Tod eine definitorische Dimension des Menschlichen darstellt.

(45) Die Notwendigkeit des Todes liegt in unserer biologischen Struktur (K. Marx).

(46) Der Mensch stirbt nicht nur, er ist auch das einzige Wesen, *das weiß, daß es stirbt* (Teilhard de Chardin), *es erträgt*⁵ (Heidegger, Jaspers), und es *will* sogar dieses Existieren im Horizonte des individuellen unvermeidbaren Todes.

Die Konfrontation mit dem Tode und der Sinn der Freiheit

(47) Die Widersprüchlichkeiten der Freiheit (Autonomie in den Grenzen der Notwendigkeit) können rationalisiert werden durch eine Analyse des Todes als grundlegende Dimension des menschlichen *Ontos*, vom *aktionellen*, von Marx geförderten, Standpunkt.

(48) Werfen wir das Problem der Freiheit konkret, in Beziehung zu dieser fundamentalen Bestimmung auf, die der Tod ist.

(49) Ist der Mensch frei, oder kann er frei sein, zu sterben oder nicht zu sterben?

(50) Die Absurdität dieser Frage ist offensichtlich.

(51) Die Analyse dieser absurden Fragestellung bringt uns einem adäquateren Verständnis der Freiheit, als ontologische Dimension des Menschen näher: Die Aktion (also, der Wille) der Menschen kann selbstverständlich die Notwendigkeit des individuellen Todes nicht beheben, sie kann sie nicht unterdrücken.

(52) Was vermag die menschliche Aktion in Beziehung zu dieser Notwendigkeit?

(53) Sie *kann bestimmte Zufälle aus dem Wege* räumen (Krankheiten, soziale Kataklysmen, Kriege, usw.), durch die diese Notwendigkeit verwirklicht wird.

(54) *Die Menschliche Aktion kann das Gebiet der Zufall, durch welche sich die Notwendigkeit des (Individuellen oder / und des Kollektiven) Todes vollzieht, einschränken.*

(55) Die Verlängerung des durchschnittlichen Lebensalters stellt ein globales und überprüfbares Ergebnis der menschlichen Handlungen dar, die das Feld der ungewissen Ereignisse, durch die sich die Notwendigkeit des Todes vollzieht, einschränken.

(56) Die Philosophie muß das Problem des Todes prospektiv und nicht retrospektiv prüfen.

⁵ Hegel, ebenso (»erträgt«, II, Seite 34).

(57) Im Jahre 2100 wird das Durchschnittsalter der Menschen bei rund 80 Jahren liegen (J. Bourgeois-Pichat).

(58) Dieses Ereignis wird soziale Folgen von grundlegender Wichtigkeit haben (J. Fourastié); es ist gleichbedeutend mit einer radikalen Veränderung der ontologischen Daten des Problems des Todes und hat strukturelle Auswirkungen auf die menschliche Geistigkeit: Bisher starb der Mensch – aus Gründen sozialer Natur –, mit seltenen Ausnahmen, – in der Zeit der bioaktiven Periode (Befruchtung, Zeugung) seines Lebens und auf jeden Fall, viel früher, als es seine physiologische Struktur gebot; in naher Zukunft, wird der Tod nach Erschöpfung der potentiellen Möglichkeiten des bioaktiven Zyklus eintreten.

(59) Die biologischen Wurzeln und die geistigen Sublimierungen der organischen Todesfurcht (der Protest eines Organismus, der sein biologische Schicksal nicht erschöpft hat), – die erblich übertragen und durch die *kumulative kulturelle* Tradition (J. Huxley) verstärkt wird, – diese werden allmählich wirkungslos.

(60) In dieser Perspektive scheint nicht nur die wissenschaftliche und technische Information eine »moralische Abnützung« zu erfahren und »zu altern«, sondern auch gewisse Strukturen der Haltung und, mit der Zeit, sogar manche der Gemütsbewegungen.

(61) In der neuen, durch die Verlängerung des durchschnittlichen Lebensalters über die Schranken der bioaktiven Periode des Menschen hinaus geschaffenen existentiellen Lage, werden alle Philosophien, die die Geschichtlichkeit des Todes vernachlässigt haben, also einschließlich Heidegger (um nicht von den Vulgarisatoren des Existentialismus zu sprechen), auf ein vergangenes Stadium des ontologischen Status des Menschen bezogen werden müssen; sie werden »aus der Mode« gekommen sein.

(62) Finden wir nicht vielleicht in der Geistigkeit der Zukunft eine Resonanz der Unempfindlichkeit des freien Daseins angesichts des Todes (»paratissimi ad mortem«, bemerkt Pomponius Mela) wieder.

(63) Ist das Gefühl kathartischer Ruhe – unter den Bedingungen der Zukunft – in der Tat nicht edler als das Jahrmakts-Pseudoadelstum der »Schauer«, »Ängste« und sonstigen Konvulsionen?

(64) Wir werden also auf die absurde, im 49. Satz formulierte Frage, folgendes antworten: Der Mensch ist nicht frei, zu sterben oder nicht zu sterben, weil der Tod seine existentielle Bestimmung ist, aber er ist frei, (*es liegt in seiner Macht*) gewisse Zufälle, Geschehnisse zu beseitigen, durch die der Tod als Möglichkeit sich aktualisiert, sich erfüllt.

(65) Der Tod (eine Notwendigkeit) kann nicht in ein unmögliches Ereignis umgestaltet werden, die aleatorischen Ereignisse jedoch, die den Tod hervorrufen, können in unmögliche verwandelt werden.

(66) So offenbart sich die ontologische Dimension des Todes und der Sinn der Freiheit:

Die Freiheit als konkrete Möglichkeit⁶

(67) Diese Freiheit besteht in einer umgestaltenden Aktion, die auf dem Feld der zufälligen Ereignisse ausgeübt wird, durch deren Vermittlung sich eine Notwendigkeit erfüllt.

(68) Der Zufall – dieses Mögliche, durch die Verwirklichung bestimmt konkret Gewordene – hat eine isomorphe Struktur mit der bedingten Wahrscheinlichkeit der modernen Mathematik.

(69) Die Freiheit besteht darin, durch die Aktion gewisse Möglichkeiten zu *verwirklichen* und andere auszuschalten (indem eine Untermenge möglicher Ereignisse in unmögliche Ereignisse verwandelt wird), in den Grenzen der vom ontologischen Status des Menschen festgelegten Bestimmungen.

(70) Das Mögliche, mit dem wir in diesen Betrachtungen arbeiten, ist nicht jenes von Heidegger und – umso weniger – dasjenige Sartres. Wir verfolgen in unserem Gesichtsfeld nicht das abstrakt Mögliche (logisch, reine Denkbare), sondern das konkret bestimmte Mögliche, das einem festgelegten ontischen Status innewohnt, mithin also das Mögliche im Sinne des Marxschen Verständnisses (Satz 24, Note), im Sinne, der diesem Ausdruck von Diodoros Kronos beigelegt wird [*»möglich ist nicht etwas, das nicht wirklich wäre oder nicht wirklich werden wird, Metaph (1046, 29)«*], ein Sinn, der im zeitgenössischen Denken auch von Nikolai Hartmann wieder aktualisiert wurde (*Möglichkeit und Wirklichkeit*, Berlin 1938).

(71) Das Mögliche widersetzt sich nicht dem Nichts – »Dasein heißt: Hineingehaltenheit in das Nichts« bei Heidegger –, das Wirkliche andererseits.

(72) Möglich ist das Ereignis, für dessen Entstehen die notwendigen Bedingungen gegeben sind; wirklich jedoch ist jenes Ereignis, für dessen Entstehen die notwendigen und zureichenden Bedingungen vorhanden sind.

(73) Das Mögliche umfaßt also ein Element der Unbestimmtheit, doch es befindet sich auf derselben existentiellen Ebene wie das Wirkliche.

(74) Es ist die unbestimmte Notwendigkeit (die Gesamtheit der erforderlichen Bedingungen), das heißt die Notwendigkeit, die mit der Nicht-Notwendigkeit, mit dem Zufall, mit dem Ungewissen verschmolzen ist.

⁶ Wir bemerken, daß die Bestimmung der Freiheit als die durch die Aktion verwirklichte Möglichkeit eine antihegelsche Stellungnahme bedeutet. Bei Hegel erfaßt nur der Verstand die Freiheit als Möglichkeit (VII, S. 62). Umsoweniger läßt er zu, daß die Freiheit auf der Ebene der Aktion gedeutet werden könne wenn sie »dies, daß man tun könne« (VII, S. 67), bedeuten würde. Wir finden auch in diesem Problem den Unterschied zwischen der Dialektik dessen Grundkategorie »Sein und Nichtsein« (die Linie Heraklit-Platon-Hegel) ist und jene der nichthegelschen Dialektik, der Dialektik der »Möglichkeit und Wirklichkeit« (die Linie Aristoteles-Marx) wieder dies in Übereinstimmung mit unserem Buche *Cybernetica, cunoastere, actiune* (Kybernetik, Erkenntnis, Aktion, Politischer Verlag, Bukarest, 1969, Seite 239 und folgende).

(75) Das Wirkliche hingegen besitzt eine bestimmte Struktur, es ist die eindeutig orientierte Notwendigkeit, es ist geworden oder in Werden begriffen.

(76) Die Verwirklichung, das Gebiet der Aktion, besteht in der Behebung von Möglichkeiten und der Einführung einer bestimmten konkreten Möglichkeit, einer Bestimmung, die auf diese Weise zur Notwendigkeit wird.

(77) Die auf der Ebene des menschlichen *Ontos*, auf der Ebene der *Praxis*, also der Aktion, betrachtete Freiheit, ist eben dieser Prozeß der Verwirklichung des konkreten, bestimmten und von der Notwendigkeit bedingten Möglichen.

(78) Sie unterdrückt nicht die Notwendigkeit, sondern schaltet Einschränkungen auf dem Gebiet des Zufälligen ein, durch die sich diese erfüllt.

Die Freiheit als offene Aktion

(79) Die negativen Definitionen der Freiheit (»das Nichtvorhandensein von Zwang«, das Fehlen von Abhängigkeit) sind dadurch irrig, daß sie die Freiheit *dieses bestimmten Individuums jenseits seines Ontologischen Status* betrachten, eines *Status, das durch eine Dynamische (historische) Gesamtheit von Notwendigkeiten konstituiert ist*.

(80) Die subjektivistischen Definitionen der Freiheit (»das Gefühl, frei zu sein«, »freies Bewußtsein«) vernachlässigen ihren grundlegenden Charakter, die konkrete Möglichkeit *zu handeln*, im Hinblick auf die effektive Beherrschung der ungewissen Zufälle durch die die Notwendigkeit verwirklicht wird.

(81) Die Aktion (Handlung) schließt in sich das Moment der Bewußtseins (oder des Verständnisses) der Notwendigkeit *und* der Freiheit ein.

(82) Hier greift das bedeutsame Problem der Entmystifizierung des Bewußtseins in zwei, in die Marxsche Kritik einbezogenen Richtungen ein: die *Kritik der Mystifizierung der Notwendigkeit* (die Investitur mit einem Charakter ontischer Notwendigkeit gewisser, geschichtlich vergänglicher Bestimmungen, die von der menschlichen Aktion erzeugt und gleichfalls von ihr beseitigt werden können) und die *Kritik der Mystifizierung der Freiheit* (das falsche Bewußtsein des Nichtvorhandenseins von Zwang dort, wo tatsächlich die Rede von der Ersetzung eines bekannten Zwanges durch einen andern, noch unbekanntem, ist).

(83) Die Demystifizierung des Bewußtseins führt von neuem in das Gebiet der Gültigkeit und der Gültigkeitserklärung der Freiheit: Aktion, und zwar wirksame Aktion, *tatsächliche* Beherrschung des Zufälligen.

(84) *Nur die Aktion verleiht der Freiheit ontische Konsistenz.*

(85) Durch die Aktion – durch Arbeit, durch soziale *Praxis* – bildet sich der Mensch zum bestimmten ontologischen Subjekt und trennt sich vom Gebiete des tierischen *Ontos*: durch die soziale Ak-

tion bildet sich auch seine Freiheit: der erste Akt der Verwandlung der Umwelt durch den Menschen ist zu gleicher Zeit sein erster freier Akt, durch den er sich einem natürlichen, sei es ein äußerer, sei es ein innerer Zwang, entzieht (wie z. B. die instinktueller, stereotype, automatisierte Anpassung).

(86) Eine Aktion ist abgeschlossen, wenn sie nach der Verwirklichung eines bestimmten Zustandes, der eine Entwicklungslinie vollendet, orientiert ist.

(87) Die offene Aktion ist ein Prozeß der Verwirklichung, da sie die Möglichkeit (die notwendigen Bedingungen) zur Fortsetzung der Entwicklungslinie auf einer höheren Stufe schafft, eine Linie, die sie beschreibt jedoch nicht abschließt.

(88) Indem er die Freiheit als die autotelische Entwicklung der sozialen menschlichen Kraft definiert, hat Marx, nach unserer Meinung, für *das Verstehen der Freiheit als offene Aktion* optiert: eine Aktion der Erkenntnis, der Wertung und der gleichzeitigen Beherrschung der Zufälle, durch die sich die, dem ontologischen Status des Menschen innewohnende Notwendigkeit offenbart, – ein unzertrennlicher Komplex von »Erkenntnis – Wertung – Aktion«, – der sich dadurch verwirklicht, daß auf erweiterter, selektiver und optimalisierter Grundlage die Bedingungen der eigenen Verwirklichung geschaffen und reproduziert werden.

(89) *Die Freiheit hat einen Sinn nur als konkrete Möglichkeit und Kraft, auf erweiterter Grundlage, selektiv und optimalisiert, die Bedingungen ihrer eigenen Verwirklichungen und Überwindungen zu produzieren und zu reproduzieren.*

(90) Die Freiheit *als statu quo* hat keinen Sinn.

(91) Sie ist Werden: der Mensch wird nicht frei gegen die authentische Notwendigkeit sondern *gegen der Zufall*.

(92) Der gegen die Ungewißheit gerichtete Faktor ist seine Aktion, die in ihrer Struktur das Verstehen der Notwendigkeit, auf Grund deren sie sich entfaltet, einschließt.

(93) Die Aktion ist die Springfeder des Menschen zur Freiheit.

(94) Durch seine Aktion produziert und reproduziert der Mensch auf erweitertem Maßstab, selektiv und optimalisiert, seine Lebensbedingungen.

(95) In der Aktion ist die Möglichkeit sowie die Wirklichkeit der Übereinstimmung des Prozesses der Vermenschlichung mit dem Werden zur Freiheit, begründet.

(96) Und umgekehrt: Mensch zu sein, ist gleichbedeutend mit frei zu sein.

THE INFLUENCE OF HEGEL IN CONTEMPORARY GOD-IS-DEAD THEOLOGY

Donald M. Borchert

Ohio University

In America today traditional Christianity is undergoing a vigorous intellectual assault which calls into radical question the meaningfulness of traditional beliefs and the justification of traditional practice. The so-called »Death-of-God Theologians« represent on the one hand a segment of this attack on Christianity; and on the other hand a creative response to this attack. One of the sources upon which some of the leading »Death-of-God Theologians« have drawn is the philosophy of Hegel. To elucidate this dependence upon Hegel is the primary purpose of this paper. To accomplish this task, I shall, first of all, interpret the »God-is-Dead Theology« within the context of the current assault on Christianity. Then I shall try to point out the Hegelian structure of one of the chief strands of this theology. Finally, I shall offer some value judgments concerning the »God-is-Dead Theology«.

I. THE CURRENT ASSAULT ON CHRISTIANITY

At least five factors are discernible in the contemporary criticism of the Christian religion.

(1) *Secularization*. »Secularization« refers to the process whereby man and his works have been gradually liberated from the control of religion.¹ With respect to Christianity, secularization means the destruction of Christendom – that theoretic organization of society in which the Christian God is established as the source, sanctifier and guardian of social structures, laws and mores. Christendom existed in its fullest expression probably during the papacy of Innocent III in the early 13th century.² Since then, Christendom has been undergoing an increasing dissolution – a process which has almost re-

¹ Cf. L. Shiner, *The Secularization of History* (Nashville: Abingdon Press, 1966), pp. 25ff., H. Cox, *The Secular City* (New York: Macmillan, 1965) pp. 1ff.

² Cf. K. S. Latourette, *A History of Christianity* (New York: Harper, 1953), p. 514.

ached its finale in our time. Modern man has been liberated from the tutelage of Christian religion: no longer does he construe his institutions, ideas and experiences to be the result of divine activity; instead, he considers himself to be the creator of himself and his world, the one who is responsible for what happens in history.

Accordingly, secularization seems to involve the displacement of God by man as the chief actor in history. In fact, the modern secular man seems to have very little, if any, need for God. This dislodgment of God from any sort of useful relationship vis-à-vis man has resulted in the conclusion which is implicit in many sectors of society, namely, that »God is Dead«. The various senses in which this ostensibly atheistic affirmation is being employed on the American scene will be discussed presently.

(2) *Linguistic Philosophy*. Probably the dominant trend in contemporary American philosophy is that of linguistic analysis. Formulated by the blending of elements from G. E. Moore's common-sense philosophy, Bertrand Russell's logical atomism, and the Vienna Circle's logical positivism, linguistic philosophy offers a revolutionary challenge to Christianity.³ No longer is the theologian asked simply to establish the truth of his assertions: now he is asked to demonstrate that his theological statements are meaningful. Given the criteria for meaningfulness set forth by linguistic philosophy, theologians are often compelled to admit that their God-talk is neither synthetic nor analytic, but is rather non-cognitive.⁴ To make such a concession, however, reduces theological statements to the status of subjective, emotive expressions. Such a reduction empties God-talk of all factual significance and implicitly asserts that the traditional Christian God is dead.

(3) *Historical Relativism*. For almost two centuries historical research has been focusing attention upon Christian origins and upon the relationship of Christianity to other world religions.⁵ One of

³ For an excellent introduction to this challenge, see A. Flew and A. MacIntyre, eds., *New Essays in Philosophical Theology* (London: SCM Press, 1955). Also note F. Ferré, *Language, Logic and God* (New York: Harper, 1961). For a more extended treatment of my own appraisal of this challenge please see D. M. Borcherdt, »The Challenge of Linguistic Philosophy to Contemporary Theology,« *Foundations*, VII (1964), pp. 28-40. Note also R. W. Hepburn, *Christianity and Paradox* (London: Watts, 1958).

⁴ For examples of philosophers of religion and theologians who concede that theological statements are non-cognitive note T. R. Miles, *Religion and the Scientific Outlook* (London: George Allen and Unwin, 1959); P. Munz, *Problems of Religious Knowledge* (London: SCM Press, 1959); J. H. Randall, *The Role of Knowledge in Western Religion* (Boston: Beacon Press, 1958); R. B. Braithwaite, *An Empiricist's View of the Nature of Religious Belief* (Cambridge: Cambridge University Press, 1955); P. F. Schmidt, *Religious Knowledge* (Glencoe: The Free Press, 1961). For other scholars who defend the traditional view that theological statements are cognitive, note B. Mitchell, »Theology and Falsification,« in A. Flew and A. MacIntyre, *op. cit.*; E. L. Mascall, *Words and Images* (New York: The Roland Press Co., 1957); J. Hick, »Theology and Verification,« *Theology Today*, XVII (April, 1960); J. Hick, *Philosophy of Religion* (Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice-Hall, 1963).

⁵ Christianity, being a religion founded upon the activities of an historical person, has always been conscious of its origins. This consciousness, however,

or philosophically untenable (e. g. the question-begging procedure of the free-will desense⁹) or subjectively unsatisfying (e. g. postponing the solution of the dilemma to the future eschaton and countenancing a hopeful faith during the present situation¹⁰). Given the intensity and extensity of human suffering on the contemporary scene, the inadequacy of theology to reconcile this suffering with belief in a benevolent and omnipotent God, it is not surprising that not a few men find themselves unable to call out for the presence of this God. Such an inability is, it would seem, implicitly an admission that the traditional Christian God is dead.¹¹

(5) *Ecclesiastical Moral Hypocrisy*. Nothing is more destructive of contemporary respect for Christianity than the blatant moral hypocrisy which is present in the church. In its creeds and confessions the church proclaims its allegiance to Jesus the Christ and declares that his sacrificial altruistic love is the pattern for the Christian's life. Yet in its practice, the church has condoned slavery, pogroms, racial injustice, economic exploitation, wars, dictatorships, life-warping legalism, etc. and etc. This patent disparity between ecclesiastical moral hypocrisy stretches from the present, back through every age (one need only think of the German churches' complicity in Hitler's Jewish pogrom and the decadence of the Babylonian Captivity of the papacy at Avignon in the 14th century), until New Testament times (where the Corinthian Church offers a sterling example of moral duplicity).

Although the church in America has a multitude of remarkable Christians who are striving to correlate their theory and practice, nevertheless the ecclesiastical moral hypocrisy is so perspicuous and prevalent, that many persons – particularly the younger intelligentsia – have lost all confidence in the humanizing capabilities of organized religion. For these persons, the God of organized Christianity is dead and the churches are his tombs.¹²

My use of the term »Death of God« in the preceding discussion has not been without equivocation, but this equivocation simply reflects current public usage. At least four different meanings of the expression can be distinguished.

⁹ Note those thinkers who, by ascribing »natural evil« to God, implicitly deny God's goodness. For example, M. L. Burton, *The Problem of Evil: A Criticism of the Augustinian Point of View* (Chicago: Open Court, 1909), p. 97; N. F. S. Ferré, *Evil and the Christian Faith* (New York: Harper, 1947).

¹⁰ Although the free-will defense, such as presented by Augustine, has many merits, nevertheless, the question can still be raised: either God cannot or he will not create free wills which would be so assisted or constituted that they would always make the proper decisions (e. g. Jesus' human will, which theologians maintain was both free and sinless). If God cannot, then he is not omnipotent; if he will not, then he is not all-good.

¹¹ Cf. D. M. Borchert, »Beyond Augustine's Answer to Evil, «*Canadian Journal of Theology*, VIII (1962), pp. 237–243.

¹² Cf. W. Hamilton, *The New Essence of Christianity* (New York: Association Press, 1966), pp. 44ff.

¹³ Cf. W. Kaufmann, *The Faith of A Heretic*, Anchor Book Ed. (Garden City, N. Y.: Doubleday, 1963); P. Berton, *The Comfortable Pew* (Toronto, Canada: McClelland and Stewart, 1965).

(1) The term »Death of God« may mean that the word »God« has no referent in reality, that the word's extension is null. Those who affirm the Death of God in this sense adopt the traditional atheistic stance.¹³

(2) The term »Death of God« may also mean that the word »God«, while presumably having a referent in reality, is so ambiguously deployed on the contemporary scene that a moratorium on the use of »God« would facilitate theological clarity and religious communication. Those who affirm the Death of God in this sense are by no means espousing atheism, but are rather declaring the impotence of a religious symbol.¹⁴

(3) In addition, »Death of God« may mean that contemporary man is experiencing a loss of the presence of God. Those who affirm the Death of God in this sense are indicating that communication between deity and mankind has collapsed due to the erosion of the culturally conditioned ways (i. e. the contemporary ecclesiastical practice) in which man has encountered the divine dimension.¹⁵

(4) Finally, »Death of God« may mean that the word »God« once had a referent in reality but now its extension is null. Those who affirm the Death of God in this sense are using the term in a literal sense and are blending two opposites – theism and atheism – into an historical synthesis.¹⁶ For them, the Death of God is an historical event. It is this type of Death-of-God theologian that shows striking dependence upon Hegel; and to a more detailed consideration of this variation attention is now directed.

II. THE DEATH OF GOD AS AN HISTORICAL EVENT

The leading spokesman for this type of Death-of-God theology seems to be Thomas J. J. Altizer,¹⁷ a provocative thinker on the faculty of Emory University in Atlanta, Georgia. Profoundly moved

¹³ Cf. P. M. Van Buren *The Secular Meaning of The Gospel* (New York: Macmillan, 1963).

¹⁴ Cf. H. Cox, *The Secular City* (New York: Macmillan, 1965); H. Cox, »The Death of God and the Future of Theology,« in M. E. Marty and D. G. Peerman, eds., *New Theology* No. 4 (New York: Macmillan, 1967), pp. 243–253.

¹⁵ Cf. G. Vahanian, *The Death of God* (New York: George Braziller, 1961); W. Hamilton, *The New Essence of Christianity* (New York: Association Press, 1966).

¹⁶ Cf. Thomas J. J. Altizer, *The Gospel of Christian Atheism* (Philadelphia: Westminster, 1966).

¹⁷ Altizer's works include the following: *Mircea Eliade and the Dialectic of the Sacred* (Philadelphia: Westminster Press 1963); »Creative Negation in Theology,« *Christian Century* (July 7, 1965); *The New Apocalypse: The Radical Christian Vision of William Blake* (East Lansing, Mich.: Michigan State University Press, 1967); »Theology and the Contemporary Sensibility,« *America and the Future of Theology*, W. A. Beardslee, ed. (Philadelphia: Westminster Press, 1967); *Towards a New Christianity: Readings in the Death of God Theology* (New York: Harcourt, Brace and World, 1967). The work in which Altizer feels he has offered his freest theological discussion is *The Gospel of Christian Atheism* (Philadelphia: Westminster Press, 1966). This work is the chief source for the following discussion, and will be referred to, hereafter, by the symbol *Gospel*.

by the current assault on Christianity, Altizer has attempted to construct a radical Christian vision which will correlate the essence of Christianity with the experience of the contemporary, secular man.

To discover what is the essence of Christianity, he compares and contrasts Christianity with its most profound rival, namely, Oriental mysticism. He concludes that the essence of Oriental mysticism is a world-negating return to a static primordial paradise. In this return a coincidence of opposites is reached in which the profane world is abolished by sacred reality: the fallen world is swallowed up in a primordial Totality, such as, Brahman-Atman, Nirvana Tao, or Sunyata. Because this coincidence of opposites involves the abolition of the profane, it is a static non-dialectical identity.¹⁸

Like Oriental mysticism, Christianity has a coincidence of opposites at its center, but with these distinctive features. First, the coincidence is not a return, a backward movement designed to recover a static, pristine paradise. Rather, the coincidence is a *forward movement* towards the fulfillment of a future, novel blend of the sacred and profane.¹⁹ Second, in Christianity the coincidence of opposites is referred to as the incarnation which embraces a *dialectical unity* that blends the sacred and the profane in a oneness which, nevertheless, preserves to some extent their identities but in a transfigured way. Both of these distinctive features of the Christian coincidence of opposites are articulated by Altizer as he writes

... an original sacred must »descend« and become flesh, just as a fallen flesh must »ascend« and become Spirit. Yet this process cannot be real apart from an actual transfiguration of flesh and Spirit; flesh must cease to exist as flesh in becoming Spirit, even as Spirit must wholly perish as Spirit in fully becoming flesh . . . The end of the world . . . is the total transfiguration of the fallen from of the world, the end of a flesh that is isolated from Spirit, and so likewise the end of a Spirit that is isolated from flesh.²⁰

Thus, for Altizer, the distinctive essence of Christianity is its affirmation of an eschatological and dialectical incarnation of the Word or Spirit.

According to Altizer, the task of theology is to unveil the incarnate form which the Word has assumed or is about to assume in our modern, secular era.²¹ Because our era is experiencing an absence of God, Altizer directs our attention toward the most truly human as the form in which the Word is most truly revealed.²² Apparently, he considers human-ness to mean, in part, freedom from alien, external domination and freedom for affirming life through love. What is antihuman, therefore, is anti-Word or anti-Christ. A transcendent

¹⁸ Cf. *Gospel*, p. 39.

¹⁹ Cf. *Gospel*, pp. 40ff.

²⁰ *Gospel*, pp. 44-47.

²¹ Cf. *Gospel*, p. 19.

²² Cf. *Gospel*, p. 20.

deity must be condemned, accordingly, as anti-human because such a deity stands as an alien, external source of domination over against man who is reduced to servile creatureliness.

Consequently, Altizer's task of constructing a radical Christian vision has at its center an intense humanism and an equally intense attack upon transcendent deity. His task has become the articulation of a contemporary Christian atheism. To assist him in this endeavor he turns to those 19th century »Christian« atheists who defended humanity against dehumanizing Christianity: Hegel, Blake and Nietzsche.²³

It was Hegel's philosophy that taught Altizer how to interpret the incarnation in a humanistic and atheistic fashion. Hegel reached his philosophical system through deep ponderings on the meaning of Christianity.²⁴ Indeed, his system could be regarded, with considerable justification, to be a systematic development of the Christian doctrine of the incarnation.²⁵ According to that doctrine, the ontological polarities of practically all religious thought, – namely, the divine and the human, are brought together in a dialectical unity in the person of Jesus the Christ. What Hegel does, in effect, is to universalize that incarnational movement so that it becomes not simply the pattern of one historical figure's development, but instead becomes the pattern of the development of all reality. For Hegel, the cognitive recognition of the identity of subject and object in general and the human and the divine in particular seems to be the goal of historical process, God, according to Hegel, is implicitly self-conscious; but he is really only God in so far as he knows himself to be God. Accordingly, he must become explicitly self-conscious and to do this, he creates the world of Nature and finite Spirit as the vehicles through which he can achieve consciousness of himself. It is in Man that God achieves this self-knowledge and becomes truly God.²⁶ Accordingly, man and God are united in a synthesis which empties heaven of a transcendent Wholly Other opposite man and fills man with the pleroma of deity. This universalizing of the incarnation, therefore, has both atheistic and humanistic consequences – consequences which are explicitly present in Altizer's radical Christian vision.

Like Hegel, Altizer universalizes the incarnation of Jesus. The Christian vision which he thereby produces can be viewed in terms of three scenes, or three successive epiphanies of the Word or Spirit.

(1) The Primordial Epiphany. During this phase Spirit manifests itself as a transcendent deity over against the world and man. This transcendent deity is endemic to religion. Accordingly, religion is repressive and dehumanizing vis-à-vis man. The transcendent Creator and Lord of the Old Testament – especially as found in the book

²³ Cf. *Gospel*, pp. 20ff

²⁴ Cf. J. N. Findlay, *The Philosophy of Hegel* (New York: Collier Books, 1962, copyright 1958), p. 26.

²⁵ Cf. *Gospel*, p. 24.

²⁶ Cf. Hegel's *Encyclopaedia*, sect. 564 and J. N. Findlay, *op. cit.*, 347ff.

of Job – is the forerunner of the God of the Christian religion who is the most repressive deity known to mankind.²⁷ More will be said about this Christian God presently.

(2) The Incarnational Epiphany. The God of the Old Testament actually and fully became enfleshed in Jesus to inaugurate this phase of the Spirit's manifestation. The transcendent deity underwent kenosis – emptied himself of all power and glory – and became totally immanent in the flesh of Jesus. When Jesus was crucified, this God died irrevocably so that the transcendent deity is no more.²⁸

But this incarnational epiphany of the Word in Jesus is merely the chief paradigm case of incarnation and death of transcendence. The incarnation is a continuing process.²⁹ Although Jesus dies, the incarnate Word proceeds forth into all humanity so that the Word is potentially manifest in every human face and hand.³⁰ Wherever a man negates transcendent images, there is an actual epiphany of the incarnate Word.³¹ Thus, from transcendent deity, through Jesus the Christ, to the universal body of humanity Spirit has proceeded. The gap between the divine and the human, characteristic of religion and the Primordial Epiphany, has been closed. A new humanity has emerged – a humanity which is a synthesis of God and man, Spirit and flesh.

This new humanity rejoices in the death of God because that transcendent being was the source of all oppression.³² The new man is liberated from all heteronomous norms and meanings.³³ He is also freed from his guilt, resentment and No-saying (negation of life, humanity and the world) by being delivered from the presence of a transcendent lawgiver and judge. He is, in addition, freed for a life of Yes-saying, a life of affirming the here and the now through love.³⁴

Although the transcendent God of the Primordial Epiphany has historically annihilated himself in Jesus' incarnation and death, nevertheless the image of this transcendent God continues to dominate religions, especially the Christian religion. In Christianity the resurrection of Jesus as an exalted Lord has been affirmed to the end that the Spirit's kenotic descent into flesh has been in a certain sense reversed. For the traditional Christian, God has been re-established as transcendent Wholly Other who crushes human life and energy. But this God is totally vacuous. The Christian religion cannot reverse the actuality of God's death.³⁵ What the Christian religion worships is simply the lifeless corpse of the God who died.³⁶ Furthermore, as this vacuous God recedes ever further into unapproachable transcen-

²⁷ Cf. *Gospel*, p. 45

²⁸ Cf. *Gospel*, p. 103

²⁹ Cf. *Gospel*, pp. 103–104, 107

³⁰ Cf. *Gospel*, pp. 71, 83.

³¹ Cf. *Gospel*, p. 136.

³² Cf. *Gospel*, pp. 113–114.

³³ Cf. *Gospel*, pp. 71–73.

³⁴ Cf. *Gospel*, pp. 114, 154–156.

³⁵ Cf. *Gospel*, p. 103.

³⁶ Cf. *Gospel*, p. 101.

dence vis-à-vis men, he is transfigured into Satan. Indeed, Satan is simply the power that opposes all life and light.³⁷ The Wholly Other of Christianity is the absolute embodiment of No-saying to life, energy, man and the world. In the presence of this Wholly Other, all else is reduced to dust and ashes. Accordingly, the development of the Christian God is, in effect the metamorphosis of God into Satan.³⁸

Despite the Christian religion's fixation upon this God-become-Satan, the modern man is experiencing increasingly the absence of God. It is only the radical Christian, however, who is able to interpret this absence of God as the death of God³⁹ because he alone knows that God is not a static, transcendent, unchanging, unmoving being, but is rather »a perpetual and forward-moving process of self-negation, pure negativity, or kenotic metamorphosis.«⁴⁰

(3) The Eschatological Epiphany. According to Altizer, the incarnational process whereby the new humanity is created is by no means completely accomplished. Such a consummation lies in the future: it is an eschatological epiphany of the Word. Before that consummation takes place, however, Satan must become comprehensively present in the world.⁴¹ Perhaps the modern artist, who has given himself to envisioning evil, chaos and nothingness, is a prophetic seer who discerns the approach of this dark manifestation of Satan.⁴² But this dark epiphany of anti-Christ will pass into its opposite, namely, redemption. It will become redemptive by virtue of its being so dark that it will point beyond itself to the coming light.⁴³

Such, then, is Altizer's atheistic Christian vision, which is rooted in a universalized incarnational dialectical movement learned from Hegel. That movement enables Altizer, even as it did Hegel, to destroy the divine-human rift which reduced man to a servile creature.

III. EVALUATION

Altizer's discussion is replete with ambiguous and cryptic statements in addition to numerous logical weaknesses. It is beyond the scope of this paper to expose all of these ambiguities and weaknesses. It is sufficient for our purposes to indicate their presence and to suggest that their presence may be due in part to Altizer's attempt to blend the philosophy of Hegel with the poetry of Blake. Poetry, in pursuing its goal, often sacrifices, quite legitimately, clarity, consistency, and logical precision – all of which are indispensable virtues in philosophy. Perhaps Altizer's discussion stands on the middle ground between poetry and philosophy. It is for this reason that his discussion is best referred to as a »vision.«

³⁷ Cf. *Gospel*, p. 97.

³⁸ Cf. *Gospel*, p. 113.

³⁹ Cf. *Gospel*, pp. 102, 111.

⁴⁰ *Gospel*, p. 84.

⁴¹ Cf. *Gospel*, p. 115.

⁴² Cf. *Gospel*, p. 121.

⁴³ Cf. *Gospel*, pp. 121–122.

There are, however, a number of criticisms which strike at the core of his vision which need to be registered.

Firstly, Altizer seems to engage in the type of unwarranted speculation which linguistic philosophy has criticized. His vision purports to be factually significant. That is to say, his assertions that the Word has passed from the transcendent deity, through Jesus, into the body of humanity purport to be about matters of fact. If, however, Altizer were asked to supply a means for checking up on these assertions I think he would be rather hard pressed to find a response. If he would be unable to supply such a means for verifying or falsifying his statements, then he would expose himself to the charge that his statements are not factually significant. Instead, their significance might have to be regarded as emotive in the sense that his statements offer us a private report on how Altizer feels about himself and his world. If such be the case, then certainly one can wonder if Altizer has said anything important.

Secondly, Altizer seems to say far too little about objective activity with respect to a recovery of human freedom. Human freedom is multifaceted and so is human bondage. There are two extremes in dealing with the problem of freedom which ought to be avoided. On the one, there are those who construe freedom as a subjective human experience to the end that objective conditions are regarded as irrelevant to human freedom.⁴⁴ On the other hand, there are those who interpret freedom as primarily an objective condition to the end that subjective considerations are lost from view.⁴⁵

Altizer focuses his attention primarily upon the subjective dimension. For him, the ground and source of all human alienation and repression must forever rule in history if it is impossible to abolish their ground. . . .⁴⁶ That is, all human servility and unfreedom is rooted in the creaturely servility man experiences vis-à-vis a transcendent God. This ground of unfreedom is abolished by a cognitive act. Even as for Hegel the opposition of God and man (in which both limit each other and preclude self-determination, freedom and infinity) is transcended by means of a human cognitive act in which God's self-consciousness is man's self-consciousness, even so for Altizer the hiatus between God and man is transcended by a human cognitive act in which man recognizes the death of God and the incarnation of the Word in every human face and hand. This cognitive act liberates man for a life of Yes-saying is a life of love.

It is quite evident that Altizer's vision does not preclude a consideration of the objective dimension of freedom: after all, a life of Yes-saying can involve a revolutionizing of concrete conditions. Nevertheless, Altizer does not explicitly incorporate the objective dimension of freedom into his vision. Accordingly, one cannot escape the judgment that his atheism – like that of Hegel and Feuer-

⁴⁴ This seems to be the position of some existentialists, such as Sartre.

⁴⁵ This seems to be the position of some forms of Marxism and also of those American politicians who believe that a free and truly human society can be produced by legislation alone.

⁴⁶ *Gospel*, p. 114.

bach – emphasizes an alteration in human consciousness to the end that an alteration of concrete social conditions seems to be quite forgotten. Thus, one can hardly avoid challenging Altizer with Marx's eleventh thesis on Feuerbach: »The philosophers have only *interpreted* the world, in various ways; the point, however, is to change it.«

Until Altizer explicitly incorporates the objective dimension of freedom into his vision, it would seem that he is implicitly a justifier of the status quo.

A third criticism that I wish to suggest relates to Altizer's use of the category »Word« or »Spirit.« Altizer tells us that »Spirit« is active in history, manifesting itself in various forms. By speaking in this way, Altizer opens his vision to the conclusion that »Spirit« is the real agent of history rather than man. If Spirit is the agent, then it would seem that Altizer has not completely removed transcendence from his vision. If, however, man is the agent of historical development, then Altizer should make this judgment explicit. This tendency toward construing Spirit as the agent of history, may, to some extent, account for Altizer's failure to incorporate a more explicit consideration of the objective dimension of freedom. When man is explicitly judged to be the maker of history, the responsibility for subjective and objective freedom can be laid squarely upon his shoulders. Considerations of Spirit as the agent of historical process, however, cloud the human arena of responsibility, and thereby facilitate a neglect of man's activity in revolutionizing historical development. Perhaps Altizer is in this respect revealing his further dependence upon Hegel who judged that it was Spirit who makes history. In contrast, Marx affirmed that man makes history, and by interpreting man as the being of »praxis«, opened the door to a revolutionizing of objective conditions.

A fourth, and final, criticism that I wish to indicate relates to Altizer's interpretation of the divine-human relationship in the Christian religion. Altizer construes that relationship to be destructive of man's human-ness, because in it man's freedom is eclipsed by his creaturely servility before a transcendent deity and his Yes-saying to life is replaced by a No-saying born out of resentment and guilt engendered by this transcendent legislator and judge. This view of the divine-human encounter is not unlike Hegel's, by which Altizer was probably influenced. That such an interpretation finds confirmation among some religious persons cannot be questioned. Nevertheless, it also can hardly be questioned that Altizer's view is a caricature of the Christian divine-human encounter.

Rudolf Otto in his classic work, *The Idea of the Holy*, analyzes religious experience in order to discern the nature of the object of religious attitude. Otto discovers, to be sure, that man experiences a stupor, awful dread and creature-consciousness in the presence of objective numinous reality which must be designated, accordingly, as *mysterium tremendum*. But Otto goes on to suggest that man also experiences rapture, bliss and beatitude in the presence of objective numinous reality. Accordingly, the deity must be described as a unity of opposites, namely, *mysterium tremendum et fascinans*.

Altizer refers to Otto's work, but only in order to highlight the *mysterium tremendum* moment. Why, in non-dialectical fashion, he does not discuss the *fascinans* moment is difficult to determine. If, however, he had given serious attention to *fascinans*, he would certainly have offered a more adequate picture of Christian religious experience vis-à-vis the divine. But then that religious experience would not have appeared, in caricature fashion, as human bondage. And if it had not appeared as bondage, then perhaps Altizer would have not been so eager to dissolve the transcendent-immanent, divine-human polarity into a totally immanent synthesis. But without that eagerness, he probably would not have composed his vision.

In conclusion, a word of commendation must be offered for Altizer. He has attempted to relate his Christian faith to the contemporary scene in which God's eclipse is, for him, so apparent. That is a far more worthy undertaking than the attempt of numerous Christians to articulate their faith as if the 19th and 20th centuries had not yet dawned. In addition, he is to be commended for the courage with which he has presented his vision to a Christian community that has found it by no means appealing. Finally, Altizer deserves credit for having explored provocatively the relevance of Hegelian philosophy for the contemporary religious scene – a task which has really only begun.

That Altizer's vision of the Christian faith has some grave inadequacies does not detract at all from the merit of his effort.

ACTUALITE DE LA THEORIE D'ORGANISATION
LENINISTE A LA LUMIERE DE L'EXPERIENCE
HISTORIQUE

Ernest Mandel

Bruxelles

I

Marx ne nous a pas laissé une théorie achevée de la formation de la conscience de classe du prolétariat. Du même fait, il ne nous a pas laissé une théorie achevée du parti. Il y a dans ses oeuvres des éléments fragmentaires d'une telle théorie, mais ces éléments paraissent souvent comme contradictoires, puisqu'ils mettent en lumière tantôt l'un et tantôt l'autre aspect de la formation de cette conscience de classe qui prévalent dans l'analyse marxiste. Tantôt l'élément qui conclut à la maturation subjective du prolétariat *à long terme* - en fonction de la condition prolétarienne elle-même, c'est-à-dire en fonction de la position que le prolétariat occupe dans le processus de production capitaliste, et dans la société bourgeoise en général. Et tantôt l'élément qui met en avant l'immaturité subjective *immédiate* du même prolétariat, - en fonction du poids de la misère, de l'aliénation, de l'abrutissement et surtout de l'asservissement à l'idéologie de la classe dominante qui résultent de la même condition prolétarienne.

A Lénine revient le mérite historique d'avoir combiné ces éléments épars pour formuler une théorie cohérente de la formation de la conscience de classe prolétarienne, théorie qui constitue le sous-base-ment de sa théorie d'organisation. Beaucoup de malentendus formulés à l'égard de cette théorie d'organisation, et beaucoup de procès d'intention injustifiés intentés à Lénine tout au long du vingtième siècle, proviennent du refus de comprendre ce point de départ théorique.

Certes, lorsqu'on parle d'une théorie léniniste de l'organisation, on a tendance à se référer exclusivement à la brochure *«Que Faire?»* et à ramener plus d'un quart de siècle d'activité inlassable dans le domaine de l'organisation aux seuls principes énoncés dans cet ouvrage. Pour autant qu'on ne voit pas en Lénine un Macchiavel hypocrite,

qui passe délibérément sous silence une partie de ses intentions lorsque »la conjoncture est défavorable«; pour autant qu'on lui reconnaît le minimum de bonne foi et de cohésion idéologiques, sans lesquelles la discussion de ses idées perd tout son sens, cette tentative simplificatrice est évidemment infondée. Il y a dans l'oeuvre de Lénine une constance de certains thèmes-clé qu'on trouve exposés de la manière la plus nette et la plus convaincante dans »*Que Faire?*« Mais au fur et à mesure que son expérience s'enrichit – avant tout l'expérience des luttes révolutionnaires du prolétariat russe de 1905–6 et de 1917, et dans une mesure non négligeable également l'expérience du mouvement ouvrier international pendant et au lendemain de la première guerre mondiale –, Lénine intègre dans sa théorie d'organisation une série d'éléments supplémentaires, qu'on trouvera surtout élaborés dans les écrits sur la faillite de la social-démocratie 1914–1916, dans »L'Etat et la Révolution« et d'autres écrits fondamentaux de l'année 1917, dans les documents des premiers congrès de l'Internationale Communiste et dans »La Maladie Infantile«. C'est l'ensemble de ces éléments regroupés autour des thèses fondamentales de »*Que Faire?*«, et les corrigeant par certains aspects, qui constituent la théorie léniniste de l'organisation, c'est-à-dire qui resument la pensée globale de Lénine dans ce domaine, et non pas un moment de celle-ci, limité dans le temps.

Une autre remarque liminaire concerne la tentative de tant de critiques – tentative qu'on a retrouvée chez certains participants à cette école – de réfuter la théorie léniniste de l'organisation en s'appuyant sur les pratiques bureaucratiques de l'URSS postléniniste, que cette école – de réfuter la théorie léniniste de l'organisation en s'apothodologique manifeste. Certes, l'unité de la théorie et de la pratique que les marxistes réclament – et que Lénine aurait été le premier d'assumer pour son propre compte – permet de confronter constamment les théories avec leurs résultats pratiques. Mais elle exige que la preuve soit apportée que ces résultats découlent de la théorie, – et non de facteurs différents, voire de théories opposées. Condamner un manuel de chirurgie parce qu'un chirurgien a raté une opération après avoir fait ses études sur la base de ce manuel n'est pas un procédé scientifiquement sérieux. Il faut encore apporter la preuve que c'est l'application des théories exposées dans le manuel qui ont causé la mort du malade, – et non un des mille facteurs différents qui peuvent influencer sur le déroulement de l'intervention chirurgicale, à l'insu du théoricien, ou par suite d'un refus délibéré de suivre l'enseignement reçu.

Finalement, il est nécessaire de distinguer ce qui, dans la théorie léniniste de l'organisation, possède une valeur universelle, c'est-à-dire s'applique à l'ensemble de l'époque de la crise générale du capitalisme, et découle ainsi de l'ensemble des caractéristiques fondamentales de la société bourgeoise, de la production capitaliste et de la nature de classe du prolétariat, – et ce qui n'est qu'accidentel, découlant de conditions spécifiques du temps et de l'espace. Pour ne donner qu'un seul exemple: combien de fois n'a-t-on pas cité le passage de »*Que Faire?*« contre l'élection des comités du parti, et en

faveur de leur désignation par le Centre, comme preuve des attitudes foncièrement »anti-démocratiques« de Lénine? On oublie d'ajouter que Lénine justifie ces propositions *exclusivement* par les conditions de clandestinité difficiles dans lesquelles se trouve le jeune parti social-démocrate ouvrier de Russie: que la brochure »*Que Faire?*« proclame *en même temps* la nécessité de l'élection et de la publicité les plus larges de tous les comités et de tous les mandataires du Parti, dès que le minimum de libertés démocratiques est assuré, et que les Thèses du II^e Congrès de l'Internationale Communiste réaffirment le principe de l'éligibilité de tous les comités, ne faisant de nouveau explicitement des exceptions que pour les conditions de clandestinité extrême.

II

La théorie léniniste de la formation de la conscience de classe prolétarienne part de la distinction, essentielle pour le marxisme, de la *classe en soi* et de la *classe pour soi*, que le jeune Marx avait déjà établie dans »*Misère de la Philosophie*«. De cette distinction découlent le concept de l'existence objective des classes sociales, indépendamment de leur niveau de conscience, et le concept de lutte de classe objective, indépendamment du niveau d'auto-compréhension des intérêts historiques des classes en présence. Ces deux concepts de classe objective, et de lutte de classe objective, sont indispensables pour la cohésion interne du matérialisme historique et pour comprendre la fameuse définition du »*Manifeste Communiste*«: »Toute l'histoire de l'humanité est une histoire de luttes de classes«. Il est évident que les esclaves de l'Antiquité et que les serfs du moyen âge avaient encore beaucoup moins conscience de leurs intérêts de classe historiques que les travailleurs britanniques ou américains d'aujourd'hui. Nier le caractère de luttes de classe à de grands affrontements entre le Capital et le Travail, à de grandes actions de classe du prolétariat comme par exemple la grève générale italienne du 14 juillet 1948 ou les grèves générales belges de 1950 et de 1960-61, sous prétexte que la conscience des prolétaires engagés dans cette bataille n'était pas à la hauteur des exigences de l'histoire, ou que ceux-ci se battaient pour des objectifs politiques qui ne sortaient pas du domaine de la démocratie bourgeoise, c'est enterrer ce concept de classe objective et de lutte de classe objective, et mettre un point d'interrogation sur tout le matérialisme historique. Ce ne serait plus l'existence sociale qui déterminerait la conscience, mais la conscience, – et elle seule – qui permettrait de juger de la réalité d'une lutte sociale impliquant des millions d'individus.

Mais de même que la théorie léniniste de l'organisation s'inscrit en faux contre les écarts de ce subjectivisme extrême, elle s'oppose résolument à l'objectivisme non moins mécanique qui, sous prétexte que la lutte de classe est pour Marx le résultat inévitable de l'existence de la société capitaliste et des antagonismes qui la déchirent, voit dans la conscience le reflet automatique de l'existence sociale, et efface ainsi la particularité essentielle de la lutte de classe prolé-

tarienne, celle qui la distingue de toute lutte de classe du passé: à savoir l'obligation dans laquelle se trouve la classe ouvrière de substituer à une société et une économie régies par des lois aveugles et objectives la construction délibérée d'une société et d'une économie nouvelles régies par la direction consciente des producteurs associés.

Dès lors que la construction du socialisme ne peut être le résultat automatique ni de la lutte de classe au sein de la société bourgeoise, ni de la simple libération des éléments de la nouvelle société présents au sein de la société ancienne, mais d'une organisation consciente des producteurs, le niveau de conscience de ces producteurs déterminera dans une mesure appréciable les chances de succès de l'entreprise.

En d'autres termes: de la distinction établie par Marx entre le concept de classe en soi et de classe pour soi, Lénine a déduit la distinction du concept de *lutte de classe élémentaire*, - résultat spontané inéluctable des contradictions de classe que le mode de production capitaliste lui-même introduit au sein de la société bourgeoise, - et de la *lutte de classe révolutionnaire*, qui seule permet de transformer la première en un assaut réussi contre l'économie capitaliste et l'Etat bourgeois, et dont la réussite dépend essentiellement du niveau de conscience, d'organisation et de direction du prolétariat.

Certes, le reproche de »volontarisme« si souvent dirigé contre Lénine est injustifié, car dans sa théorie, la lutte de classes révolutionnaire n'est jamais séparée mécaniquement de la lutte de classe élémentaire. Elle ne peut être que le produit de celle-ci, dans certaines conditions historiques objectives, nettement délimitées. Contrairement aux populistes, Lénine n'a jamais cru que la simple »volonté révolutionnaire« ou »éducation révolutionnaire« pouvaient produire une révolution victorieuse sous le tsarisme. Il a toujours eu soin de préciser que cette »volonté« et cette »éducation« devaient partir de la lutte de classe élémentaire d'une classe sociale spécifique, le prolétariat, auquel le développement du capitalisme en Russie allait attribuer des capacités de lutte et d'organisation dont ne disposait aucune classe sociale de la Russie pré-capitaliste. Il n'a pas non plus manqué de préciser que ce n'est que dans des conditions historiques bien déterminées - conditions permettant de produire périodiquement des crises prérévolutionnaires, du fait des contradictions accumulées au sein de la société russe sous le tsarisme - que l'effort de transformer la lutte de classe élémentaire en lutte de classe révolutionnaire pouvait porter ses fruits.

En dehors de ces prémisses, qui seules permettent d'expliquer comment la lutte de classe courante peut produire une »classe en soi«, peut produire la conscience de classe prolétarienne, l'oeuvre d'une avant-garde révolutionnaire ne pouvait avoir de succès. Il sera intéressant d'examiner les fondements socio-économiques de ces prémisses, dans le cadre du matérialisme historique; nous y reviendrons plus loin. Mais retenons pour le moment simplement ceci: ce qui distingue la théorie léniniste de l'organisation d'autres théories mécanistes ou volontaristes, ce n'est pas qu'elle nie les liens évidents entre lutte de classe élémentaire du prolétariat et lutte de classe révolutionnaire, ni qu'elle conteste que la première constitue la précondi-

tion de la seconde (qu'une ampleur majeure de la première ne peut que faciliter l'éclosion de la seconde). Ce qui la distingue, c'est qu'elle conteste les liens *automatiques et spontanés* entre la première et la seconde, qu'elle estime que la seconde ne découlera de la première que si aux conditions objectives qui doivent présider à son éclosion s'ajoutent une série de conditions subjectives qui n'en sont pas le corollaire fatal. C'est là que nous rencontrons tout l'approfondissement de la théorie marxiste de la formation de la conscience de classe prolétarienne que Lénine a pu apporter par sa théorie de l'organisation.

III

Le niveau précis de conscience du prolétariat n'est ni le produit automatique de sa place dans le processus de production, ni le produit automatique de son expérience (donc de l'ampleur de ses luttes passées et présentes). Il résulte d'un ensemble de facteurs beaucoup plus complexes, dont seule l'interaction permet d'expliquer en définitive pourquoi, à une époque déterminée, dans un pays déterminé, ce niveau est ce qu'il est.

La théorie léniniste de la formation de la conscience de classe prolétarienne explique avant tout que cette formation représente un *processus inégal et discontinu*. Ce processus inégal et discontinu de formation de la conscience de classe prolétarienne est au premier lieu le reflet du *processus historique inégal et discontinu de formation du prolétariat lui-même*.

L'ensemble des ouvriers salariés, tels qu'ils apparaissent à un moment donné dans un pays déterminé, n'ont pas été condamnés au même moment et dans les mêmes circonstances à vendre leur force de travail. Les uns sont des prolétaires industriels, fils de prolétaires industriels depuis plusieurs générations. D'autres sont fraîchement arrachés au village natal et à l'agriculture ancestrale. Les uns sont marqués par la vie et la discipline collective de la grande usine. D'autres subissent l'influence corporatiste de la petite entreprise et du travail d'un type semi-artisanal. Les uns sont empreignés de la civilisation des grands centres urbains, où la vie collective, en dehors de l'usine, prolonge tout naturellement les impulsions solidaires issues du travail industriel lui-même. D'autres subissent le double effet aliénant de la condition prolétarienne et de l'habitat semi-rural isolé et atomisant. Les uns ont été éduqués, dès leur enfance, dans des organisations ouvrières. D'autres sont soumis à l'influence idéologique de la classe bourgeoise transmise par des organisations cléricales ou «neutres». La diversité de la conscience du prolétariat, à un moment déterminé, est ainsi fonction d'une stratification qui reflète les origines historiques et les conditions de vie et de travail différentes de diverses couches prolétariennes.

Aux racines objectives de cette stratification du prolétariat s'ajoutent des racines subjectives non moins importantes. Chaque ouvrier ne subira pas de la même façon et au même degré l'influence idéologique de la classe dominante. Des différences d'expérience, d'intelli-

gence, de tempérament, de caractère feront réagir différemment différents membres d'une même classe sociale, soumise aux mêmes forces d'exploitation et d'oppression. Tôt ou tard la grande majorité de la classe s'engagera dans la lutte, — mais le fait que les uns le font plus tôt que d'autres, et comprennent mieux la portée générale de cette lutte, a évidemment une importance décisive sur le comportement quotidien des uns et des autres, — surtout en dehors des périodes de grande lutte. Si la stratification sociale du prolétariat a des causes objectives, la stratification subjective aboutit, en conjonction avec elle, au caractère *discontinu* du développement de la conscience de classe. Celui-ci résulte à son tour d'une caractéristique fondamentale de la société capitaliste et de la condition prolétarienne, qu'il faut rappeler à ce propos.

La classe ouvrière subit l'exploitation capitaliste non pas en fonction d'un quelconque choix idéologique préalable, mais en fonction d'une obligation économique inéluctable à laquelle elle ne peut pas échapper, dans des conditions »normales«. Elle ne peut pas cesser du travailler en permanence, sans être condamnée à mourir de faim (dans les pays néo-capitalistes à législation sociale »généreuse«, les indemnités de chômage sont impitoyablement supprimées après un certain temps, si les autorités bourgeoises arrivent à la conclusion que le mauvais sujet »ne désire pas travailler«). C'est dire qu'elle ne peut lutter en permanence, et qu'en dehors des luttes révolutionnaires qui mettent à l'ordre du jour le renversement du régime capitaliste, *toute lutte de classe dans ce régime débouche inévitablement sur une »reprivatisation« partielle de la classe*, une fois terminé le combat. Seuls les éléments les plus conscients, les plus énergiques, les plus obstinés, résisteront à cette tendance à en revenir à la »lutte pour l'existence«, à la »vie privée«, qui résulte de la structure même de la société et de l'économie capitalistes.

Cette même structure objective se reflète également par une structure mentale, idéologique, par une *tendance à l'intériorisation et à l'acceptation quotidienne des rapports de production capitalistes*. Même les ouvriers les plus »réfractaires« achètent du pain, payent des loyers et des impôts, reproduisent ainsi tous les jours les rapports marchands qui constituent le fondement du mode de production capitaliste, et n'y voient que du feu. Et ils ont mené, pendant des décennies, des luttes de classe farouches, y compris des luttes politiques (comme celle des *Chartistes* britanniques), y compris des insurrections (comme celle des ouvriers de Lyon), sans pour cela comprendre que le capitalisme serait impossible sans la généralisation des rapports marchands, sans la transformation de la force de travail en marchandises, et des moyens de production en capital.

Un effort d'information et de formation théoriques sont indispensables pour percer à jour tous les secrets et tous les mystères de l'exploitation capitaliste. Cet effort, par définition, ne peut être qu'individuel (ou, dans le meilleur des cas, entrepris par des groupes restreints d'individus). Il ne peut être le produit immédiat de l'expérience. Or, la grande masse n'apprend que par l'expérience. Arrivée à son stade suprême, celui de l'élaboration et de l'assimilation de la

théorie scientifique, la formation de la conscience de classes du prolétariat devient donc inévitablement un processus individualisé et individualisant (c'est d'ailleurs un des mécanismes essentiels par lesquels l'ouvrier aliéné et déshumanisé peut commencer à conquérir une individualité indépendante. Mais ceci s'est une autre histoire). Il devient du même fait un processus de différenciation au sein de la classe ouvrière.

IV

Le concept léniniste de conscience de classe prolétarienne porté à son plus haut niveau s'appuie aussi sur le rôle relativement autonome de la théorie marxiste dans le processus historique. Il implique, en d'autres termes, *l'impossibilité d'aboutir à une conscience globale de la condition prolétarienne et des conditions de son dépassement* – à une conscience globale du capitalisme et du socialisme – *sur une base purement expérimentale, empirique, pragmatique.*

L'expérience des travailleurs et de groupes sectoriels de travailleurs est forcément une expérience fragmentaire et fragmentée de la réalité sociale, limitée par l'horizon précis dans lequel se déroule leur existence: quelques entreprises, quelques quartiers, quelques villes. Les luttes qui partent de cette expérience immédiate sont de ce fait marquées du sceau d'une *conscience parcellisée* qui reflète – même en s'efforçant de le nier – le *travail parcellisé* qui est le propre du prolétariat, avec son corollaire inévitable de réification, d'aliénation et de «fausse conscience».

Le caractère inévitablement corporatiste de ces luttes implique que la conscience de classe élémentaire qui résulte des luttes de classe élémentaires comporte de nombreux aspects qui sont en contradictions avec une lutte de *classe* au sens profond et historique du terme. Car cette conscience parcellisée reproduit des divisions au sein du prolétariat, qui résultent des conditions mêmes de la production capitaliste et que la bourgeoisie s'efforce de maintenir à tout prix. Le prolétariat ne devient une classe pour soi – ne se «constitue en classe», pour reprendre une formule de Marx – que dans la mesure où ces facteurs de division sectorielle, corporatiste, localiste, régionaliste, nationaliste, raciste, cèdent le pas à la conscience unificatrice des *intérêts communs de tous les prolétaires*, indépendamment de leurs particularités de métiers, d'occupation, de qualification, d'habitat, de race, de religion, ou de nationalité.

Mais si, à une certaine étape de son développement, le mode de production capitaliste favorise incontestablement l'éclatement de luttes unificatrices et générales de la classe ouvrière, il s'en faut de loin que ces luttes suffisent pour substituer à la conscience fragmentaire et parcellisée une conscience globale, totalisante, de toutes les contradictions capitalistes et de toutes les conditions de victoire du socialisme. Indépendamment des facteurs mentionnés plus haut, qui entravent la formation d'une telle conscience globalisante, il y a le simple fait que ces luttes généralisées ne sont que des moments «ponctuels» de l'existence ouvrière, qui ne se produisent qu'une ou deux fois pen-

dant la vie de chaque génération ouvrière (et dans certaines générations même pas une seule fois: cfr. l'Allemagne entre 1933 et 1968!). Dans ces conditions, l'origine purement empirique d'une telle conscience de masse, fondée exclusivement sur ce qui a été effectivement vécu, rend les facteurs qui déterminent la caractère fragmentaire de la conscience ouvrière infiniment plus puissants que les facteurs qui jouent en sens inverse.

Une des idées-mâîtresses de «Que Faire?», qui conserve toute sa valeur universelle aujourd'hui comme au moment où cet ouvrage a été rédigé, c'est que le prolétariat ne peut accéder à une conscience globale de la réalité capitaliste – de sa propre existence – qu'à travers une *pratique sociale globalisante*, c'est-à-dire qu'à travers une pratique politique. Plus exactement: que seule peut accéder à cette conscience de classe portée à sa plus haute expression cette minorité de la classe ouvrière prête et capable de poursuivre une *activité politique permanente*, même dans les périodes de recul du mouvement de masse, même dans les phases de «reprivatisation» de la majorité des travailleurs, même dans les phases de montée de l'influence de l'idéologie bourgeoise et petite-bourgeoise au sein de la classe ouvrière. Voilà le fondement matérialiste de la nécessité d'un parti d'avant-garde proclamée par Lénine.

La manière dont Lénine privilégie délibérément cette *praxis politique*, qui soulève constamment tous les aspects de la réalité capitaliste, opposée à la *praxis trade-unioniste* («économiste») qui se contente d'agiter les travailleurs sur l'exploitation et l'oppression immédiates, subies dans leur propre entreprise, quartier, ville, (et à la limite: région et pays) est à la base d'innombrables malentendus et interprétations malveillantes. Les fondements théoriques de cette conception sont pourtant manifestes. Ce que Lénine conteste – et ce qu'ont contesté avant lui Marx et Engels, sauf peut-être dans quelques phrases de leurs oeuvres de jeunesse, encore en général isolées de leur contexte – c'est que l'accumulation graduelle et discontinuée de l'expérience immédiate aboutit «en fin de compte» à reproduire une analyse théorique, que seul un effort particulier avait pu produire initialement (évidemment dans un contexte historique déterminé en dernière analyse par l'existence *préalable* de la société bourgeoise et de la lutte de classe prolétarienne). Cent grèves pour des revendications immédiates, même menées avec le plus grand acharnement du monde, n'aboutiront pas nécessairement à une conscience de classe globalisante, socialiste. Il suffit d'étudier l'expérience des luttes de classe en Grande-Bretagne pendant la deuxième moitié du 19^e siècle, l'expérience des luttes de classe aux Etat-Unis pendant la période 1940–1970, pour s'en apercevoir immédiatement.

Seule une *activité* qui dépasse celle des luttes «économistes» peut en définitive aboutir à une *conscience* qui dépasse celle du tradé-unionisme. On peut difficilement accepter les prémisses de la dialectique matérialiste, de la théorie marxiste de la connaissance, et contester le bien-fondé de cette thèse de Lénine. La nécessité d'un parti ouvrier d'avant-garde découle donc de la nécessité de mener en permanence pareille activité, et de l'impossibilité dans laquelle se trouve la masse

ouvrière dans son ensemble de la mener de manière continue, en régime capitaliste, en fonction de sa propre stratification objective, et des puissants obstacles subjectifs qui empêchent une accumulation constante, graduelle, continue, de conscience de classe en son sein.

Le parti d'avant-garde fonctionne ainsi objectivement comme la *mémoire collective de la classe ouvrière*, celle qui empêche que les connaissances accumulées pendant les phases de luttes généralisées se perdent dans les phases consécutives inévitables de recul de ces luttes, celle qui assure *la continuité de l'accumulation de conscience dans des conditions de discontinuité de l'activité politique des masses*.

V

Ainsi, le concept de parti d'avant-garde nous ramène à celui de la périodicité des luttes de classe généralisées, du caractère cyclique des grandes explosions ouvrières. Nous découvrons ainsi un fondement matérialiste supplémentaire de la théorie léniniste de l'organisation. Car l'organisation séparée de l'avant-garde ouvrière est fonction des tâches à accomplir. Elle est un instrument de travail pour aboutir à une fin précise: transformer les explosions ouvrières généralisées en assauts réussis contre l'économie capitaliste et l'Etat bourgeois; renverser avec succès le système capitaliste et mettre à sa place un Etat ouvrier – la dictature du prolétariat – qui entame avec succès la construction d'une société socialiste.

L'organisation de l'avant-garde, de manière séparée de la masse, n'est pas le seul modèle d'organisation ouvrière possible. Elle est fonction d'une perspective historique précise: celle de l'inévitabilité d'explosions révolutionnaires à moyen ou à long terme, qui ne se transformeront en révolutions victorieuses que grâce à l'activité de l'avant-garde organisée. En dehors de cette *actualité de la révolution*, l'organisation séparée de l'avant-garde ne se justifie qu'en fonction de mobiles purement idéologiques, qui risquent de dégénérer en sectarisme. Lorsque les seules luttes prévisibles sont des luttes partielles, l'accumulation graduelle d'expériences reste seule possible pour de larges masses, et le seul rôle médiateur que l'avant-garde pourrait jouer serait celui de transmettre des connaissances par la propagande et l'éducation, – un rôle qui ne justifie pas une organisation séparée et qui se laisse réaliser au sein d'organisations de masse, à condition que celles-ci respectent un minimum de démocratie intérieure.

Il faut souligner à ce propos que Lénine n'avait une vue précise de l'actualité de la révolution, avant 1914, que pour la seule Russie (et quelques autres pays d'Europe orientale). En fonction de cette perspective, il s'abstint de prôner l'organisation séparée de l'avant-garde par rapport aux partis sociaux-démocrates de masse avant le 4 août 1914. Il se contenta de promouvoir une coordination assez relâchée entre divers courants de gauche au sein de la II^e Internationale, surtout à l'occasion des discussions qui éclatèrent quant à l'attitude à adopter envers la guerre impérialiste qui s'annonçait. Ce n'est que lorsque l'éclatement de cette guerre l'avait convaincu que le système

capitaliste mondiale était passé dans une phase historique de crise générale, qui mettait des révolutions à l'ordre du jour dans un grand nombre de pays, qu'il étendit le principe de l'organisation séparée de l'avant-garde à l'ensemble du globe, et qu'il se prononça pour la création de l'Internationale Communiste.

Le caractère cyclique des explosions de grandes luttes d'ensemble du prolétariat, qui sont potentiellement révolutionnaires, découle de la complexité des circonstances nécessaires pour ébranler profondément la société bourgeoise et pour amener les travailleurs à dépasser le stade des luttes pour des revendications immédiates. Ce n'est qu'exceptionnellement que l'ensemble de ces facteurs nécessaires se trouveront réunis, tant les facteurs objectifs (crise profonde des rapports de production capitalistes) que les facteurs subjectifs (désunion et paralysie croissante des classes dominantes; affaiblissement de l'appareil de répression; mécontentement croissant des masses laborieuses atteignant le niveau d'une sourde colère; sentiment grandissant que les motifs du mécontentement ne peuvent obtenir des remèdes par la voie des réformes graduelles et de divers procédés de redressement »légaux«, mais exigent une action directe; confiance grandissante des masses dans leurs propres forces, c'est-à-dire leur capacité de déclencher pareille action etc.). Il est évident que vu les tendances profondes à l'intériorisation des rapports capitalistes, et à la reprévisation d'une masse d'ouvriers, au lendemain de luttes partielles, tendances inhérentes au mode de production capitaliste lui-même, le concours de circonstances qui rend la situation mûre pour des explosions révolutionnaires, ou potentiellement révolutionnaires, ne peut être qu'exceptionnel. Pour les mêmes raisons – auxquelles s'ajoute dans ce cas le poids de la défaite et du scepticisme qu'elle engendre – une explosion échouée, qui n'a pas atteint son but, ne peut être suivie à brève échéance par une autre vague montante de luttes généralisées, mais sera suivie par un déclin de combativité des masses, jusqu'à ce qu'un nouveau faisceau de conditions favorables déclenche une nouvelle montée. Nous parlons ici d'«explosions» non pas dans le sens d'événements isolés, mais de *phases de luttes de classe se radicalisant et se généralisant progressivement*, en opposition avec des phases de luttes éparses, réduites et autour d'objectifs seulement immédiats (nous ne pouvons pas traiter ici les rapports qui existent entre le cycle économique et le cycle des luttes de classe, mais nous indiquerons seulement en passant que ces rapports ne sont pas ceux d'une relation mécanique et directement causale).

Le rôle que l'organisation d'avant-garde a à accomplir par rapport à ces explosions périodiques de luttes généralisées doit être examiné à la fois pour les phases préparatoires des luttes potentiellement révolutionnaires, et pour les phases de luttes généralisées proprement dites. Il s'agit d'un double aspect du rapport dialectique «avant-garde/masses» qui est à élucider. Mais la nature même de la révolution socialiste, de la prise du pouvoir par la destruction de l'appareil d'Etat bourgeois, implique la nécessité d'une action consciemment centralisatrice de luttes éparpillées, fussent-elles d'une ampleur colossale. Si la société bourgeoise peut effectivement commencer à se désinté-

grer à la périphérie, dans des phases de crises révolutionnaires aiguës, cette désintégration ne peut jamais aboutir à la dissolution automatique de l'État bourgeois. Celui-ci doit être consciemment détruit. Lorsque cette destruction ne s'est pas effectuée, un processus contre-révolutionnaire peut être entamé avec succès même par des forces numériquement restreintes, s'opposant à des masses très nombreuses. Le rôle joué par les débris de l'armée impériale, pendant les semaines décisives de novembre 1918 – mars 1919 en Allemagne, en est la meilleure illustration, aux conséquences historiques les plus tragiques.

VI

Le rapport entre l'avant-garde et la masse en période non-révolutionnaire est avant tout un rapport pédagogique de médiation. L'organisation d'avant-garde ne fonctionne pas seulement comme la mémoire collective de la classe, mais elle s'efforce constamment de communiquer les connaissances accumulées grâce aux luttes et aux expériences passées au nombre le plus élevé possible de prolétaires.

Quand nous parlons de processus pédagogique, nous n'oublions évidemment pas le caractère dialectique de ce processus, dans lequel il n'y a pas une vérité toute faite qui est transmise de manière passive à une foule censée être ignorante, mais bien un métabolisme d'expériences, un flux et reflux constant d'impressions et d'idées, entre la masse moins politisée et l'avant-garde organisée. Ce n'est que lorsque ce flux est fermement établi *dans les deux sens* que l'avant-garde a définitivement surmonté le risque de devenir une secte ou une chapelle, qu'elle joue vraiment le rôle de mémoire et d'accumulateur d'expériences collectives *de toute la classe*.

La médiation entre le programme, résumant tous les enseignements des luttes passées et leur généralisation théorique, et la masse dont les préoccupations restent circonscrites autour d'objectifs immédiats, ne peut se faire exclusivement à l'aide d'une pédagogie littéraire, – bien que Lénine ait souligné à juste titre que ce qui sépare le révolutionnaire du réformiste ou du centriste, c'est que le révolutionnaire poursuit la propagande révolutionnaire et la préparation de la révolution même dans des phases non-révolutionnaires. Cette médiation exige également *une forme spécifique d'action*. Le «grand plan stratégique» de Lénine, contenu dans «Que Faire?», qui consiste à transformer le parti d'avant-garde en confluent et stimulant de tous les mouvements de protestation et de rébellion contre le régime établi qui ne sont pas objectivement réactionnaires, a été plus tard étendu par lui vers le concept de revendications transitoires, repris par Trotsky dans son Programme de Transition de 1938.

La stratégie des revendications transitoires implique l'élaboration de revendications qui, tout en partant des préoccupations immédiates des masses, ne sont pas réalisables et assimilables dans le cadre du régime capitaliste. Lorsqu'elles deviennent des mobiles d'actions généralisées de la classe ouvrière, elles tendent donc à briser les cadres de l'économie capitaliste et de l'État bourgeois. Ce n'est que si les

masses se posent *immédiatement* de tels buts pour leurs actions que celles-ci pourront difficilement être résorbées par le régime, par l'octroi de réformes. Or, elles ne se poseront pas de tels buts *au moment* d'une grève générale si elles n'y ont pas été systématiquement préparées à l'avance, tant par la propagande que par des «actions exemplaires» et par la formation, en leur sein, de cadres ouvriers qui incarnent tout ce processus de médiation et qui le transmettent quotidiennement à leurs compagnons de travail.

Ce serait croire au miracle que de supposer la masse capable de trouver, d'instinct, au moment d'une grande explosion révolutionnaire, les revendications nécessaires pour faire triompher la révolution, et capable de trouver la parade aux mille et une manœuvres réformistes qui ont permis l'étranglement de toutes les explosions révolutionnaires en Europe occidentale, malgré des rapports de force momentanément fort favorables à la révolution.

La centralisation du parti, sur laquelle Lénine insiste avec tant de force dans le débat autour de «Que faire?», est avant tout une centralisation *politique*, la compréhension du fait que la masse ouvrière n'accèdera à la conscience de classe à son niveau le plus élevé qu'à condition de dépasser l'horizon étroit des expériences nées de luttes partielles, à condition, en d'autres termes, de *centraliser ses expériences*. L'aspect purement organisationnel de cette centralisation est secondaire dans le raisonnement de Lénine, et encore fortement influencé par les conditions spécifiques d'illégalité dans lesquelles se construit la social-démocratie russe.

La faiblesse de l'argumentation de Rosa Luxembourg contre Lénine, c'est qu'elle concentre son feu sur l'aspect organisationnel de la centralisation léniniste, en méconnaissant largement son aspect politique. Ce faisant, elle est obligée de suggérer une théorie de la formation de la conscience de classe prolétarienne différente de celle de Lénine, beaucoup plus simpliste et beaucoup plus optimiste à la fois, qui considère que cette conscience de classe ne peut être qu'une fonction de la lutte, et que la lutte suffit pour en assurer la formation. L'expérience historique, et notamment celle de la révolution allemande, s'inscrit en faux contre cette thèse. Même les luttes les plus larges, les plus tumultueuses, les plus longues (qu'on pense à la période d'agitation et de luttes de masses presque ininterrompues de 1918 à 1923) n'ont manifestement pas suffi pour assurer d'elles-mêmes un niveau de conscience suffisamment élevé aux masses ouvrières allemandes pour leur permettre d'accomplir une révolution victorieuse. Comme ces luttes sont condamnées au déclin périodique, une théorie qui voit la formation de cette conscience comme simple fonction d'une expérience de lutte discontinuée, sans rôle accumulateur, centralisateur d'expériences, et mémoire collective du parti d'avant-garde, condamne cette formation à opérer un tragique travail de Sisyphe.

Pour rendre justice à Rosa Luxembourg, il faut ajouter que dès 1914, et surtout dès l'éclatement de la révolution allemande, elle avait parfaitement compris que la différenciation idéologique du prolétariat ne serait pas automatiquement surmontée par l'ampleur des

luttons elle-mêmes. C'est pourquoi elle prôna l'organisation séparée de l'avant-garde ouvrière, concept qu'elle inclut dans ses écrits programmatiques tels que «*Que veut la Ligue Spartacus?*». On peut donc dire qu'à ce propos, elle était également devenue léniniste, à la fin de sa vie.

VII

Lorsque nous examinons les rapports «*avant-garde/masses*» en période révolutionnaire, le tableau change, et les insuffisances des débats 1902-3 apparaissent au grand jour. C'est surtout à propos de ces insuffisances que Lénine a apporté d'importants correctifs à sa théorie d'organisation, après 1905, après août 1914, et surtout en 1917.

L'expérience historique a en effet démontré que l'existence d'un parti socialdémocrate organisé (pour reprendre la terminologie de Lénine des années 1902-3) n'est point une garantie du rôle objectif qu'il jouera dans une crise révolutionnaire. L'histoire nous a offert l'exemple de nombreux partis ayant, pendant des années, affiché leurs convictions marxistes, qui, au moment d'une crise révolutionnaire, non seulement ne se sont pas efforcés de conduire celle-ci jusqu'à la conquête du pouvoir par le prolétariat, mais se sont même efforcés de freiner par tous les moyens l'ardeur révolutionnaire de ce même prolétariat, voire ont pris l'initiative d'organiser de manière délibérée la victoire de la contre-révolution. Le comportement de la social-démocratie allemande pendant la crise révolutionnaire en 1918-1919 en est l'exemple le plus typique, — mais nullement le seul. L'arrivée au pouvoir de Hitler n'est que le résultat final de l'étrangement de la révolution allemande, étrangement dans lequel la responsabilité historique des Noske, Ebert, Scheidemann fut écrasante.

Rosa Luxembourg et Trotsky avaient pressenti une telle éventualité plus tôt que Lénine, dès les années 1903-1906. Ils avaient, en d'autres termes, compris que les mêmes masses ouvrières qui, dans des conditions de fonctionnement «*normal*» du capitalisme, étaient fortement influencées par l'idéologie bourgeoise et petite-bourgeoise, pouvaient, dans des moments de crise révolutionnaire, faire preuve d'une initiative, d'une combativité et d'un élan révolutionnaire, dépassant de loin ceux de militants éduqués pendant des années dans la théorie marxiste.

Lorsque nous examinons le bilan de l'histoire des luttes de classe depuis 1914, nous retrouverons cette leçon non pas une fois ou deux, mais littéralement des dizaines de fois. Enumérer toute la liste des explosions révolutionnaires où les partis ouvriers ont été débordés par l'activité réévolutionnaire des masses, c'est dresser la liste de pratiquement toutes les crises révolutionnaires qui se sont succédées dans les pays impérialistes, — et de pas mal de crises dans les pays semi-coloniaux et coloniaux également.

Est-ce à dire que l'histoire a démontré que l'initiative spontanée des masses (y compris des masses non organisées) est une condition suffisante de victoires révolutionnaires, et qu'il suffit d'éliminer les

»freins organisés« pour qu'elle puisse assurer la chute du capitalisme? Nullement. Car le bilan historique est *double* à ce propos. D'une part, les masses se sont avérées, à de nombreux moments, »plus révolutionnaires« que les partis. Mais ces mêmes masses se sont également avérées incapables d'assurer, par elles-mêmes, le renversement du capitalisme. Dans l'absence d'une avant-garde organisée qui conquiert l'hégémonie politique en leur sein, et qui concentre leur énergie sur des objectifs précis – destruction de l'appareil d'état bourgeois; prise en main des moyens de production et leur organisation sur un mode socialisée; construction d'un nouveau pouvoir – leurs assauts les plus courageux, leurs victoires mêmes les plus audacieuses, resteront sans lendemain. L'exemple le plus tragique et le plus convaincant à ce propos a été fourni par l'expérience espagnole de juillet 1936.

Une série de conclusions se dégagent par conséquent de ce bilan historique qui permettent une mise-au-point de la théorie léniniste d'organisation, mise-au-point que Lénine lui-même effectua au cours de la période 1914–1921.

Avant tout, il est clair que la dialectique »masses-partis« se complique et s'étend, à la lumière du 4 août 1914. Elle devient: »masses – partis ne suivant pas une ligne révolutionnaire – partis révolutionnaires«. L'existence de partis n'est plus une garantie contre la résorption de la classe ouvrière par l'idéologie petite-bourgeoise et bourgeoise. Au contraire, elle peut devenir le moteur et le véhicule de cette résorption, ainsi qu'il fut le cas de la social-démocratie d'abord, d'une série de PC de masse (en France, Italie, Grèce etc.) ensuite. Il ne s'agit plus d'opposer simplement et mécaniquement »l'organisation« à la »spontanéité«, mais d'examiner à quelles conditions théoriques et pratiques l'organisation élève la conscience de classe du prolétariat, stimule son hostilité à l'égard de la société bourgeoise dans son ensemble, prépare son intervention massive dans des crises révolutionnaires, dans le sens de leur approfondissement et de leur généralisation, et éduque ses propres militants (l'avant-garde) dans le sens d'une intervention dans ces crises orientées vers leur transformation en révolutions socialistes victorieuses.

Ensuite, il est clair que l'ampleur de l'activité des masses, au moment de crises révolutionnaires, ne permet pas d'enfermer la processus historique dans le seul rapport réciproque »partis – masses inorganisées«. Toute crise révolutionnaire dans un pays même moyennement industrialisé a jusqu'ici presque toujours abouti à la création de *formes d'auto-organisation des masses* (soviets, conseils ouvriers), embryons du futur pouvoir prolétarien, et instruments immédiats d'une dualité de pouvoir de fait. L'aspect profondément révolutionnaire de ces organes d'auto-organisation et d'auto-gouvernement des masses, c'est qu'ils embrassent précisément *l'ensemble* du prolétariat et des exploités, y compris cette partie d'entre eux qui reste soit inorganisée soit inactive pendant les périodes »calmes« ou de luttes de classe seulement partielles.

Lénine a saisi l'importance-clé du phénomène des soviets avec un peu de retard sur Trotsky – qui y voyait dès 1906 la forme d'organisation générale de la future révolution russe victorieuse, et la forme

d'organisation universelle des révolutions prolétariennes. Mais il la comprit à fond, et non seulement de manière »opportuniste« et aux seuls moments révolutionnaires, comme le lui reprochent des critiques contemporains malveillants. Et Lénine comprit mieux que Trotsky la dialectique particulière »soviets – parti révolutionnaire«, que ce dernier n'assimila à fond qu'en 1917: s'il est impossible d'avoir une *révolution* dans un pays industrialisé sans organisation de type soviétique – ce qui n'implique évidemment pas que la terminologie soit partout la même – de l'ensemble du prolétariat, il est tout aussi impossible d'avoir une *révolution victorieuse*, sans qu'au sein des soviets une avant-garde organisée ne conquière l'hégémonie politique par un travail d'explication, de propagande et d'agitation inlassable, sans son action organisatrice, centralisatrice, sur l'immense énergie des masses libérées au moment d'une crise révolutionnaire.

Ce »rôle dirigeant du parti« n'implique ni le concept d'un parti unique (qui contredit au contraire le concept de l'organisation soviétique. Car celle-ci, dans la mesure où elle doit être l'organisation de *l'ensemble* des travailleurs, doit inévitablement refléter la diversité des niveaux de conscience, d'affiliation idéologique et organisationnelle du même prolétariat, c'est-à-dire implique l'inévitable multiplicité des partis ouvriers et des tendances ouvrières), ni celui d'une hégémonie acquise par des mesures administratives ou répressives. L'histoire de la révolution russe le confirme: l'emploi de telles mesures a toujours été en proportion inverse de l'hégémonie politique que détenait le parti bolchevique au sein du prolétariat et des masses les plus larges. Aussi longtemps que cette hégémonie – acquise par la supériorité de sa ligne politique et par sa capacité de convaincre les masses de celle-ci – était acquise, il ne devait avoir recours à aucune mesure répressive au sein de la classe ouvrière et de l'organisation soviétique elle-même (sauf des mesures d'autodéfense contre ceux qui avaient, au sens littéral du mot, déclenché la lutte armée contre le pouvoir des soviets). Toute mesure administrative et répressive qu'il fut amené à prendre au sein de la classe ouvrière résulta d'un déclin préalable de son influence politique prépondérante au sein de secteurs déterminés de celle-ci.

On peut chercher des causes à ce déclin dans telle ou telle erreur politique conjoncturelle commise par les dirigeants bolcheviques, à tel ou tel moment précis; le débat, à ce propos, dure depuis un demi-siècle, et il ne se terminera pas de si tôt. Mais pour quiconque étudie cette époque historique avec un minimum de sens objectif, il est évident que les raisons essentielles de l'isolement progressif des bolcheviks au sein des masses en 1920–21 ne résident pas dans tel ou tel aspect secondaire de la situation ou de la politique de Lénine, mais dans des conditions objectives qui déterminaient à leur tour une passivité grandissante des masses. (Nous n'en tirons évidemment pas la conclusion menchevique, qu'il aurait mieux valu »ne pas prendre le pouvoir dans un pays arriéré«, ni la conclusion apologétique pour le stalinisme selon laquelle »le socialisme ne pouvait se construire en

Russie qu'avec des moyens barbares, terroristes». Tout dépend du degré relatif d'activité des masses; une politique correcte du parti aurait pu, après 1923, relancer celle-ci puissamment).

C'est ici qu'on peut reconnaître combien se trompent tous ceux qui, suivant la Rosa Luxembourg de 1903 – celle de 1918 était déjà plus prudente! – croient encore aujourd'hui que le recours à l'activité des masses est le seul remède historique aux risques de bureaucratisation conservatrice du parti. Dans le cas de l'URSS du moins, la passivité croissante des masses a précédé (et dans une large mesure déterminé) la bureaucratisation croissante du parti. Et l'on peut reconnaître à Lénine ce mérite historique que si l'on compare le degré d'activité des masses dans les soviets dirigés politiquement par les bolcheviks et celle d'autres soviets, la durée de fonctionnement réel des soviets en Russie avec celle du fonctionnement d'organismes de type soviétique dans des pays où des bolcheviks ne furent point hégémoniques au sein de la classe ouvrière, l'existence et le «rôle dominant» d'un parti révolutionnaire d'avant-garde du type léniniste non seulement ne peuvent pas être considérés comme antithétiques avec une organisation autonome des masses dans des organismes de type soviétique, mais lui assurent au contraire une existence plus longue et un fonctionnement meilleur et plus efficace.

VIII

Il est clair qu'au cours du débat 1902-3, Lénine avait sousestimé les dangers qui pouvaient naître au mouvement ouvrier du fait de la constitution d'une bureaucratie en son sein. Il concentra à cette époque son feu sur l'intelligentsia petite-bourgeoise et sur les «trade-unionistes» à l'horizon étroit. Ayant mieux assimilé l'expérience, déjà à cette époque fort ambiguë, de la social-démocratie allemande, Rosa Luxembourg put, mieux que Lénine, pressentir que le danger le plus grand de conservatisme et d'adaptation au *statu quo* n'allait surgir ni de l'une ni des autres mais de l'appareil social-démocrate lui-même. Installé dans des organisations de masse et dans les prébendes de la «démocratie bourgeoise», cet appareil avait en réalité déjà «réalisé le socialisme pour son propre compte». Il allait adapter une orientation fondamentalement conservatrice, rationalisée par la nécessité de «défendre l'acquis». Le révisionnisme et le réformisme trouvent là leurs racines matérielles et sociales, autant qu'idéologiques. Cette «dialectique des conquêtes partielles» a ensuite été étendue par la bureaucratie stalinienne à l'échelle internationale.

A la lumière de l'expérience historique, Lénine saisit beaucoup mieux, à partir de 1914, le rôle-clé que la bureaucratie des organisations ouvrières risque de jouer dans la transformation de celles-ci d'un instrument pour propulser des révolutions socialistes, en un instrument de défense du *statu quo* social. Dans sa lutte contre la social-démocratie internationale, il accorda une importance essentielle à l'analyse de sa bureaucratisation. Dès 1918, il saisit à fond le dan-

ger de bureaucratisation du premier Etat ouvrier, et consacra une bonne partie de dernières années de sa vie à un combat contre ce danger.

Ce faisant, Lénine leva d'ailleurs ce problème du domaine *idéologique* et *psychologique* («les habitudes bureaucratiques», «les méthodes bureaucratiques», «la mentalité bureaucratique») au niveau *social*. Pour lui, la bureaucratie est une couche sociale qui défend des intérêts sociaux déterminés (essentiellement dans le domaine de la rétribution, du mode de vie, des revenus. C'est pourquoi elle n'est pas une classe sociale, elle n'occupe pas une place particulière et historiquement nécessaire dans le processus de production, ainsi que l'ont fait, du moins à une époque déterminée de leur histoire toutes les classes sociales). Et dès 1918, il transporte une bonne partie de ce raisonnement dans le domaine de l'Etat soviétique et dans la lutte contre la déformation bureaucratique de celui-ci.

On a soulevé contre Lénine le reproche que le modèle d'organisation du parti qu'il avait prôné aurait facilité le processus de bureaucratisation en URSS. Comme ce reproche lui avait été effectivement opposé dès 1902-3, il prend, après coup, une apparence d'analyse prophétique. Nous avons déjà répondu plus haut à l'objection selon laquelle Lénine aurait prôné un modèle d'organisation non-démocratique. Mais toute la question du modèle d'organisation possible des partis ouvriers mérite une analyse plus détaillée.

Pour autant qu'on écarte le club de discussion ou le rassemblement informel et discontinu d'individus, l'histoire nous a fourni deux modèles essentiels d'organisation de partis ouvriers: celui fondé sur la sélection individuelle des militants, d'après leur niveau de conscience individuel et leur activité; et celui des sections fondées sur la circonscription électorale, rassemblant tous ceux qui affirment leur adhésion aux principes socialistes. Ces deux modèles, l'un «large», l'autre «étroit», recourent assez bien la division de la social-démocratie russe entre «mencheviks» et «bolcheviks».

Lequel de ces deux modèles s'est avéré le plus démocratique? Nous dirons, à la lumière de l'expérience historique, que *le premier s'est bureaucratisé bien plus rapidement que le second*, et qu'en se bureaucratisant, ce dernier s'est d'ailleurs foncièrement reconverti vers le premier modèle.

Il n'est pas difficile de comprendre qu'un rassemblement d'un grand nombre de membres passifs – généralement absents aux réunions – sans niveau de conscience et «engagement» élevés, est bien plus facilement manipulable par un appareil ou par des démagogues individuels, qu'une communauté d'activistes communément engagés par toute leur vie dans la lutte pour une même cause, qui juge l'efficacité de chacun à la lumière de la contribution qu'il apporte pour la défense de cette cause. Plus un parti «large» charrie d'éléments passifs, et plus il facilite la bureaucratisation. Plus un parti d'avant-garde est composé exclusivement de *militants actifs*, et plus grande est la garantie contre la bureaucratisation. C'est d'ailleurs en noyant les éléments conscients et actifs dans un grand nombre d'adhérents

passifs, que Staline a grandement facilité la bureaucratisation du parti bolchevique après la mort de Lénine, – comme Lénine en avait déjà exprimé sa crainte dans son fameux »Testament«.

Le problème de la bureaucratisation du parti ouvrier – phénomène social facilité ou entravé par un modèle d'organisation déterminé, mais nullement causé par celui-ci – est étroitement lié à celui de la démocratie ouvrière, c'est-à-dire à la possibilité du contrôle des membres sur l'appareil, et de l'élaboration de la ligne politique en fonction des intérêts de classe à défendre (et non à des fins d'intérêts sectoriels, ou pis encore, à des fins d'auto-justification, danger qui menace toute organisation dans une société fondée sur la production marchande et la division sociale du travail). A ce propos également, le bilan historique est clair. Du vivant de Lénine, le parti bolchevik fut un parti vivant et démocratique, traversant périodiquement des débats de tendance passionnés, permettant l'expression d'opinions en désaccord avec celles de la direction (ou de sa majorité), n'excommuniquant point des positions oppositionnelles, permettant à l'expérience de trancher les divergences tactiques. On peut affirmer, sans se tromper, que ce parti fut plus démocratique, et permit des débats de tendance plus systématiques, que n'importe quel parti ouvrier important dans l'histoire, – et certainement que les partis sociaux-démocrates.

Il est vrai qu'au moment où l'isolement des bolcheviks fut le plus grand, au moment de l'introduction de la NEP, Lénine proposa et fit admettre l'interdiction des fractions dans le parti. Il ne le proposa d'ailleurs que pour des raisons conjoncturelles et comme mesure passagère, et point comme question de principe. On peut penser que cette décision fut erronée, – et à la lumière de l'histoire, nous estimons qu'elle l'était effectivement, parce qu'elle permit à Staline d'étouffer progressivement le droit de tendance, et de ce fait touté démocratie intérieure dans le parti.

Mais ceux qui citent triomphalement ce »péché« de Lénine comme confirmant son »péché originel« prétendument anti-démocratique oublient par trop facilement qu'au même moment où Lénine s'engagea en faveur de la suppression du droit de fraction, confirma solennellement le droit de l'oppositionnel Chliapnikov de faire imprimer ses vues oppositionnelles et de les faire distribuer aux frais du parti à chaque membre du parti, sur de centaines de milliers d'exemplaires: qu'on nous montre donc un seul parti social-démocrate où cela a été pratiqué, nous ne disons pas systématiquement, mais même occasionnellement!

Et au même X^e Congrès du PCR, où fut prise la décision d'interdire les fractions, Lénine reconfirma non moins solennellement le droit de tendance, en s'opposant à un amendement de Riasanov qui voulut interdire qu'on n'élise à l'avenir le comité central selon des plate-formes de tendances. Si des divergences fondamentales éclatent, on ne peut pas interdire qu'elles soient tranchées devant l'ensemble du parti, s'exclama-t-il (»Oeuvres Complètes«, tome 32, p. 267 de l'édition allemande, Dietz Verlag, Berlin 1961). C'est à partir du

moment où la bureaucratie a interdit de telles discussions, et ce droit de tendance, que le parti a cessé d'être l'instrument révolutionnaire que Lénine avait forgé.

Un autre argument a encore été cité pour justifier la «tendance bureaucratique inhérente» aux conceptions d'organisation bolchevistes. C'est que Lénine lui-même a dû s'opposer à son propre «appareil», chaque fois qu'il esquissa un tournant vers le «mouvement révolutionnaire des masses», avant tout en avril 1917. Ceux qui défendent cette conception oublient un petit détail: c'est que dans ce drame historique il n'y avait pas que trois personnages principaux: le héros «positif»: les masses révolutionnaires; le «traître»; l'appareil central du parti; et Lénine, oscillant entre les uns et l'autre. Il y avait encore des milliers de militants ouvriers de base bolcheviks. C'est l'engagement résolu de ces travailleurs d'avant-garde qui a permis aux «Thèses d'avril» de Lénine de triompher si rapidement de la résistance du majorité du Comité Central, au début de la révolution russe. C'est l'absence de cette couche médiatrice décisive qui a empêché Lénine de réaliser le même succès en 1922-23, au cours de son «dernier combat» contre Staline.

Nous voilà donc revenus à une catégorie sociologique, au lieu de considérations psychologiques et purement idéologiques. C'est cette catégorie de travailleurs d'avant-garde, incarnant la conscience de classe du prolétariat, presque seuls dans des phases de recul ou de stagnation du mouvement de masse, en communion intime avec la majorité de leur classe lorsque ce même mouvement de masse atteint son niveau le plus élevé, qui constitue le chaînon central de la conception léniniste d'organisation. Et puisque ce séminaire est placé sous le signe de Hegel, résumons donc cette conception en affirmant qu'elle réussit à construire une union des éléments de continuité et de discontinuité, de pédagogie et d'apprentissage permanent des éducateurs, de centralisation et de démocratie, qui sont inhérents à la lutte prolétarienne. Elle incarne ainsi la tradition humanistes et révolutionnaire la plus valable de l'histoire contemporaine.

DIE NEUE LINKE UND DIE KULTURREVOLUTION

Mihailo Marković

Beograd

I

Das Schicksal der Welt wird im Laufe der nächsten Jahrzehnte von zwei entscheidenden Faktoren bestimmt sein: von den Befreiungsbewegungen in den ökonomisch unterentwickelten und politisch abhängigen Ländern Asiens, Afrikas und Südamerikas und von der Bewegung nach radikaleren strukturellen Veränderungen in den entwickelten Industriestaaten Westeuropas und Nordamerikas. Es leuchtet ein, daß ohne Präsenz, materielle Hilfe und Unterstützung von Seiten der sozialistischen Staaten die Befreiungsbewegungen keine Erfolgchancen haben würden, und somit würden auch die revolutionären Bewegungen in den kapitalistischen Staaten ohne ihren mächtigsten Katalysator bleiben. Andererseits wiederum kann man in sozialistischen Staaten in absehbarer Zeit mit keinen wesentlicheren inneren Veränderungen rechnen: sie werden ihre Industrialisierung weiter vorantreiben, immer größere Warenmengen produzieren, Dienstleistungen verbessern und verschiedenartigste Institutionen einrichten. Diese Staaten haben jedoch – infolge ihrer Bürokratisierung – aufgehört, Modell einer menschlicheren und rationaleren Gesellschaft zu sein und so können sie allein durch ihre Existenz und ihr Wettstreiten mit dem antagonistischen kapitalistischen Machtblock keinen unmittelbaren Einfluß mehr auf die Weltgeschichte nehmen. Sie werden vielleicht in gewissem Maße auch liberaler werden, aber die realen Bedingungen zur entscheidenderen Entbürokratisierung werden erst durch eventuelle revolutionäre Prozesse in den westlichen Großmächten gegeben sein.

Im Großen und Ganzen sind wir im jetzigen Augenblick der Weltgeschichte Zeugen zweier entschieden entgegengerichteter Grundtendenzen:

Die eine Möglichkeit wäre die, daß die Befreiungsbewegungen wie die vietnamesische den zeitgenössischen Kapitalismus in dem Maße schwächen und moralisch in Mißkredit bringen, daß es der Bewegung der Neuen Linken, die sich in seinem Schoß stark entwickelt

hat, gelingen könnte, wesentliche strukturelle Veränderungen zu erzwingen und somit indirekt eine radikale politische und ökonomische Demokratisierung in den sozialistischen Ländern zu ermöglichen.

Die andere Möglichkeit wäre die, daß die Neue Linke indirekt zur Mobilisierung der Kräfte der extremen Rechten, zur Stärkung der äußerst autoritären Strukturen in den beiden Machtblöcken und damit zur Niederlage der Befreiungs- und Revolutionskräfte in der ganzen Welt beiträgt und eventuell zum katastrophalen Krieg führt.

Zwischen diesen beiden extremen Polen gibt es noch eine ganze Reihe von anderen Möglichkeiten. Wenn sich nicht Ernsthafteres ereignet, wenn die gegenwärtige Bewegung der Neuen Linken infolge von Ohnmacht und Apathie abklingt, wie das vor drei oder vier Jahrzehnten mit der sogenannten Alten Linken der Fall war, so ist es höchst wahrscheinlich, daß die Menschheit – in einige Großreiche eingeteilt – die Jahrhundertwende erleben, dabei alle Vorteile des post-industriellen Wohlstandes genießen und alle grauenhaften Folgen der superbürokratischen, entfremdeten Macht spüren wird.

II

Die Neue Linke ist eine politische Bewegung, die verschiedenartigste oppositionelle Gruppen umfaßt: Gegner des Vietnamkrieges, rebellische Studenten, die gegen autoritäre Strukturen an den Universitäten und anderen gesellschaftlichen Institutionen demonstrieren, Anführer der sozial am meisten gefährdeten und ausgebeuteten, in Ghettos lebenden Schichten, Kämpfer für gleiche Bürgerrechte, Streiks veranstaltende Arbeiter oder – wie in Frankreich 1968 – solche, die ohne Bewilligung und trotz der Direktiven von Seiten der Gewerkschaften Fabriken erobern, Kommunisten die kämpfen wollen ohne Rücksicht auf die opportunistischen Positionen der eigenen Partei, Intellektuelle und Künstler, die sich in die Konsumgesellschaft nicht verkaufen wollen, vielmehr ihre eigene Freiheit bewahren und einen tieferen, menschlichen Sinn ihrer Schöpfungen finden möchten, und nicht zuletzt die durch Gespaltenheit, Inkonsequenz, Heuchelei und Entfremdung ihrer gut situierten Eltern revoltierte Jugend – auf der Suche nach den echten menschlichen Werten, nach einem anderen Lebensstil.

Man möchte sagen, daß die Auflehnung gegen die zeitgenössische bürokratische Konsumgesellschaft, die Verneinung der Gewalt und aller bestehenden autoritären Strukturen das einzige gemeinsame Merkmal dieses Mosaiks von verschiedenen Gruppen ist. Um einer konkreteren Beurteilung willen müßte man vor allem die Gründe für die Krise der Alten Linken erforschen und dann die Grundphasen und die Tendenzen in der Entwicklung der Neuen Linken ins Auge fassen.

Die Alte Linke, die sich ideologisch und organisatorisch um die Dritte Internationale gebildet hatte, deren ganze Strategie sich auf die Voraussetzung des unvermeidbaren ökonomischen Zusammenbruchs des Kapitalismus gründete, deren Idealvorstellung der politischen Organisation die Partei Leninscher Prägung und deren Mo-

dell der neuen Gesellschaft der sowjetische Staatssozialismus war, diese Linke befand sich schon gegen Ende der dreißiger Jahre in gefährlichen Krisen: Stalins Säuberungen, der Pakt mit Hitler, die Teilung Polens und der Krieg mit Finnland befremdeten viele Revolutionäre und gefährdeten ernstlich die Bewegung der Linken in vielen Ländern. Der heroisch geführte und siegreich beendete Kampf ließ neuen Enthusiasmus keimen und neue Hoffnungen entstehen. Die Revolution siegte in vielen Ländern, brachte jedoch – neben raschem materiellem Fortschritt – auch viele Privilegien, unerwartete Konzentration der Macht, drastisch autoritäre Verhältnisse mit sich. Die Krise der Alten Linken offenbarte sich im Rahmen der sozialistischen Welt einerseits als eine Reihe von autoritären praktischen Aktionen, auf der anderen Seite in der Form des theoretischen »Revisionismus«.

Wenn vom ersteren die Rede ist, soll vor allem der jugoslawische Bruch 1948 mit der Kominform erwähnt werden, der Arbeiteraufstand von 1953 in Ostdeutschland, der Aufstand in Posen und die polnisch-ungarische antistalinistische Bewegung von 1956.

Der Revisionismus der fünfziger Jahre, der sich im Rahmen des Petöfi-Klubs, der polnischen Zeitschrift »Po prostu«, sowie in seinen verschiedenen Formen in Jugoslawien entwickelt hat, ist grundverschieden von dem klassischen Revisionismus im Rahmen der Zweiten Internationale: er glaubt nicht an die Reformen, verhält sich skeptisch gegenüber den bourgeois-parlamentarischen und gewerkschaftlichen Methoden der Kampfführung, wehrt sich entschieden gegen den überbetonten Okonomismus der Sozialdemokratie. Auf der anderen Seite ist dieser Revisionismus wiederum sehr verwandt mit der heutigen Neuen Linken, wenn er nicht sogar unmittelbaren Einfluß auf sie genommen hat. Er wendet sich entschieden gegen jede Art von ideologischem Dogmatismus, gegen alle autoritären Strukturen in der sozialistischen Welt, sei es die Vorherrschaft einer Nation über eine andere (unter dem Vorwand des proletarischen Internationalismus), sei es die innere bürokratische Repression (getarnt als Sozialisierung). Besonders im Bereich der Kultur stellt dieser Neo-Revisionismus das Staats- und Parteimonopol in Frage, verwirft den »sozialistischen Realismus« als die einzige erlaubte Methode, setzt sich für uneingeschränkte Freiheit des künstlerischen und wissenschaftlichen Schaffens ein. In philosophischer Hinsicht ist er insofern interessant, als er eine Renaissance des in Vergessenheit geratenen und durch Elemente anderer einflußreicher zeitgenössischer Richtungen ergänzten und erfrischten Humanismus von Marx bedeutet.

Im Westen wurde dieser Linken – Italien und Frankreich ausgenommen – in den fünfziger Jahren ein fast endgültiger Schlag versetzt. Und zwar nicht nur infolge des Kalten Krieges, des Makartismus und anderer Formen der schärfsten repressiven Maßnahmen sondern vor allem infolge ihrer eigenen totalen ideologischen Ohnmacht. Sie fuhr fort, sehr wenig überzeugend und schablonenhaft die Meinung zu vertreten:

- von dem Unvermögen des Kapitalismus, die Produktionskräfte weiter zu entwickeln in einer Situation, wo ihm das sehr gut gelang;

- von der wachsenden Armut des Proletariats zu einer Zeit, als der Lebensstandard des Proletariats sich sichtlich verbesserte;
- von den unvermeidlichen Wirtschaftskrisen, die dann doch nicht eintraten.

Jahrzehntelang glichen diese Revolutionäre Wladimir und Estragon, die auf Godot warteten. Die organisierte Linke versprach den Arbeitern ökonomische Vorteile, die diese bereits genossen, war hingegen blind für die wirklichen Probleme, auf die die vereinsamten radikalen Philosophen Mills, Paul Goodman, David Riesman und Marcuse hinwiesen. Es gelang ihr noch, sich irgendwie zu halten, solange es möglich war, das erste Land des Sozialismus zu idealisieren, solange noch die Hoffnung bestand, daß dessen Erfolge im Laufe der Rivalität zweier Systeme eines Tages irgendwie zum weltweiten Sieg des Sozialismus führen würden. Doch dann kam die bittere Ernüchterung: Chruschtschows Referat und die sowjetische Intervention in Ungarn.

Der sowjetisch-chinesische Konflikt hat die Linke in anderen Staaten zunächst verwirrt, dann aber auch gespalten.

Gegen Ende des Jahrzehnts siegte auf Kuba eine Revolution, die im Hinblick auf Ideen, Strategie und Taktik mit der Alten Linken fast nichts Gemeinsames besaß. Die KP von Kuba verhielt sich bis zuletzt passiv und blickte auf Castros ganzes Unternehmen als auf ein nicht ernst zu nehmendes Abenteuer. Das war es auch in gewissem Sinne: es wurde in krassem Gegensatz zu allen klassischen Prinzipien der Revolutionsstrategie durchgeführt. (Als er sein Schiffchen *Granma* auf die Küste von Kuba lenkte und den genauen Ort und Tag der Invasion bekanntgab, hatte Castro noch keine Partei, keine Bewegung hinter sich, keine Unterstützung von Seiten der Massen; er griff nicht heimlich und unerwartet an, wie nach klassischer revolutionärer Strategie Staatsstriche gemacht werden, und als er schon in Sierra Maestra ankam, handelte er nicht schnell und entschieden, vielmehr wartete er darauf, daß Battistas Kräfte von selbst zerfielen). Aus dem Umstand, daß diese Revolution trotzdem siegte, ist einzig zu schließen, daß unterschiedliche Bedingungen ganz verschiedenartige Strategien erfordern. Und die Haltung der KP von Kuba wird charakteristisch sein auch für alle anderen kommunistischen Parteien in den sechziger Jahren. Sie werden auch weiterhin auf etwas warten; jede spontane revolutionäre Initiative werden sie als Abenteuer oder als Provokation abstempeln. Von nun an wird die neue linksorientierte Bewegung unabhängig von ihnen wachsen.

An der Wende von 1959/60 traten verschiedene Ereignisse ein, die eine Fortsetzung der Bewegung den Neuen Linken kennzeichneten. Auf der theoretischen Ebene war das das Erscheinen der englischen Zeitschrift »New Left Review«, 1959, die durch Fusion der Zeitschriften »New Reasoner« und »Universities and Left Review« zustandekam, dieser beiden Zeitschriften, die schon seit 1957 die neuen Ideen vertreten hatten. 1960 veröffentlichte Wright Mills seinen *Brief an die Neue Linke* und die Streitschrift *Hör mal, Yankee*, die den Übergang von der kritischen soziologischen Theorie zum konkreten politischen Engagement bezeichneten. Es entstehen neue For-

men der politischen Organisation und Aktion: SDS («Studenten für eine demokratische Gesellschaft»), SNCC («Koordiniertes Studentenkomitee für Gewaltlosigkeit» – eine Bewegung für die Durchsetzung der Rechte der Farbigen), der Alderston-Protestmarsch gegen die nukleare Bewaffnung, die studentische Revolte von Südkorea, die zum Sturz von Syngman Rhee führte, die Demonstrationen von Studenten in der Türkei, auf Okinawa und in Japan.

Obwohl die Bedingungen und Methoden des Kampfes in verschiedenen Ländern ihre Besonderheiten aufwiesen, glaube ich daß es möglich ist, im Hinblick auf das vergangene Jahrzehnt folgende vier Phasen zu unterscheiden, unter besonderer Berücksichtigung des Entwicklungsganges des am weitesten fortgeschrittenen kapitalistischen Staates des Westens – der USA.

(1) *Der Linkliberalismus* (1960–1963). Das ist die Phase des Kampfes für die Reformen innerhalb des bestehenden Systems, der Friedensbewegung, der Bewegung zur Verwirklichung der Bürgerrechte der Farbigen. Die neue radikale Theorie macht sich schon in den Werken von Mills und Marcuse spürbar, sie ist jedoch noch pessimistisch und erblickt nirgendwo solche sozialen Kräfte, die instande wären, sich von der Manipulation freizumachen, der Kooption zu widersetzen und die Grenzen des Bestehenden zu überschreiten.

(2) *Der Kampf um die Partizipation und für lokale Kommunalprojekte* (1963–1965). Während die Bewegung zur Erhaltung des Friedens und zur Herstellung der elementaren menschlichen Rechte der Farbigen weiter entwickelt und radikalisiert wird, wandelt sich der allgemeine Protest gegen den Militarismus und Rassismus zum fortschrittlichen Programm des Ausbaus einer dezentralisierten und demokratischen Gesellschaft auf dem Niveau der lokalen Gemeinschaften.

In dieser Phase glaubt der SDS noch immer, daß es mit Hilfe einer entsprechenden Strategie gelingen könnte, die radikalen und gewerkschaftsgebundenen Kräfte immer noch mit dem Ziel bedeutender Veränderungen im Rahmen der bestehenden Gesellschaft zu vereinigen. Für diesen Zeitraum ist in den USA das Projekt ERAP (Economic Research and Action Program) kennzeichnend, dessen Ziel die Verwirklichung einer Anzahl von unmittelbaren lokalen sozialen Reformen war. Indem man sich gegen die Arbeitslosigkeit aussprach, gegen die zu hohen Mieten, gegen die Segregation und die Institution des Ghettos und für bessere öffentliche Verkehrsmöglichkeiten, Kindergärten und für ähnliche »unwichtige kleine Fragen«, hoffte man, die Armen und die Liberalen zu mobilisieren, eine Konfrontation mit politischen Institutionen herbeizuführen, einen Zufluß von Mitteln aus der militärischen in die soziale Sphäre zu erwirken und überall auf der Mikroebene die Zellen der neuen, auf den Prinzipien des Kollektivismus und der partizipativen Demokratie sich gründenden Gesellschaft zu schaffen. Dieses Programm mißlang, aber es brachte entscheidende Erfahrungen: es zeigte sich, daß man die liberalgewerkschaftlichen Kräfte für kein einziges der radikalen Ziele mobilisieren kann, sogar auf der lokalen Ebene nicht, daß die Solidarisierung der weißen und der farbigen Arbeiter eine Sache der Zukunft

ist, daß die herrschende Klasse für keinerlei bedeutende Reformen ist. In dieser Phase entwickelt auch der jugoslawische Marxismus sein kritisches Selbstbewußtsein über die Möglichkeiten und Grenzen der Selbstverwaltung auf der Mikroebene bei gleichzeitigen bürokratischen Bedingungen auf der gesellschaftlichen Makroebene.

(3) *Der Widerstand gegen den Vietnamkrieg* (1965–1968). Nach der massiven und beispiellos brutalen amerikanischen Aggression gegen das vietnamesische Volk entflammte die studentische linksorientierte Bewegung in einer Anzahl von Ländern. Im Jahre 1966 kommt es zu Straßenkonfrontationen zwischen den Studenten und der Polizei auf dem riesigen Raum von Berkeley bis Beograd.

Für die USA ist die Entstehung der militanten revolutionären Negerbewegung von entscheidender Bedeutung gewesen. In den Ghettos von Watts, Newark, Detroit und einer ganzen Reihe anderer Städte kommt es zum Negeraufruhr, aber ebenfalls zu brutalen polizeilichen Repressionen (einschließlich des Mordes an Malcolm X).

In dieser Periode geht die Neue Linke aus ihrer liberalen in die radikale Phase über. In den Vordergrund tritt das Phänomen des Imperialismus. Man kann nicht sagen, daß das kein beliebtes Thema der Alten Linken gewesen ist. Sie beschränkte jedoch das Phänomen des Imperialismus einzig auf die kapitalistische Welt, womit sie sich immer dem Vorwurf auslieferte, sie wäre parteiisch und stünde in Diensten von Moskau. Außerdem wies sie diesen Vorwurf vor allem verbal durch Mittel der politischen Agitation von sich. Die Neue Linke schreckte nicht davor zurück, mit dem Begriff des Imperialismus auch manche Aktionen und Beziehungen in der sozialistischen Welt zu belegen; dadurch erwarb sie das moralische Recht, ihr volles Maß an Revolte in Bezug auf den amerikanischen Imperialismus zum Ausdruck zu bringen. Und zum zweiten konnte sie sich nicht zufriedengeben mit blossen Reden und Agitationen; vielmehr versuchte sie auch, etwas zu unternehmen. So entwickelte sie ein breites Spektrum an neuen, gewaltlosen Kampfmethoden: von der Ablehnung jeder Mitarbeit bis zur Verbrennung von Soldbüchern.

(4) Die Neue Linke ging zur neuen, jetzigen Phase ihrer Entwicklung nach der Studenten- und Arbeiterrevolution von 1968 in Frankreich über, nach der sowjetischen Besetzung der Tschechoslowakei und nach der Niederschlagung der Studentenbewegung in allen sozialistischen Staaten, wo immer sie auch Ansätze zeigte. Zwei Dinge wurden klar. Erstens, daß viele Theoretiker der Neuen Linken, selbst Marcuse¹ mit einbezogen, die Arbeiterklasse als den revolutionären Faktor zu früh aufgegeben haben. Mills war vorsichtiger. Er forderte, die für den viktorianischen Marxismus charakteristische Metaphysik der Arbeit aufzugeben und die Arbeiterklasse nicht mehr als einen »notwendigen Hebel« aufzufassen, wie das »die sympatischen Herren von der Labourparty« tun. Aber er sagte ebenfalls: »Die sozialen und historischen Bedingungen, unter denen die Industriearbeiter fordern, eine Klasse für sich zu werden, und die entscheidende politische Macht müssen im Detail und präzise bestimmt sein.

¹ Es ist die Rede von seinem Werk *Der eindimensionale Mensch*.

Es gab, es gibt und es wird solche Bedingungen geben.«² Das ist ein durchaus annehmbarer Standpunkt. Aber Mills schränkte diesen Ansatz zu sehr ein, als er etwas weiter hinzufügte: »Generell gesehen, scheinen nur die Lohnarbeiter auf gewissen (früheren) Stufen der Industrialisierung und diejenigen im politischen Kontext der Autokratie danach zu streben, eine Klasse für sich zu werden.« Die französischen Arbeiter vom Mai 1968 haben gezeigt, daß sie auch unter Wohlstandsbedingungen eines hochentwickelten Staates unter bestimmten Voraussetzungen zum Subjekt der Revolution werden können.

Andersrum zeigt das, was sich im Jahre 1968 in den sozialistischen Staaten abgespielt hat, deutlich, daß »der Sozialismus mit menschlichem Angesicht« sehr viel schwieriger zu verwirklichen ist, als sich denken ließ. Es zeigte sich als erstes, daß die liberalen sozialistischen Kräfte viel zu unentschlossen, allzu kompromißbereit waren, als daß von ihnen eine entschiedene und standhafte Anstrengung und ein volles Maß an revolutionärer Folgerichtigkeit hätte erwartet werden können. Es stellte sich zum zweiten heraus, daß die Bürokratie nicht geneigt war, irgendeine studentische Bewegung zu tolerieren, die nicht unter ihrer unmittelbaren Kontrolle wäre. Und es wurde als drittes klar, daß die internationale Bürokratie bereits ihre »heilige Allianz« gegründet hatte, die von nun an mit Gewalt Gesetze und Gesellschaftsordnungen dort schaffen sollte, wo immer die Gefahr des demokratischen Sozialismus sich zeigen würde.

III

Was bleibt dann über allgemeine Charakteristiken der Neuen Linken zu sagen?

Sie lehnt sowohl den Kapitalismus als auch den bürokratischen Sozialismus ab. Sie negiert jede Form von Ausbeutung: Aneignung von Profit von Seiten der Bourgeoisie, zugleich jedoch jede Aneignung von Mehrarbeit in der Form der bürokratischen Privilegien. Sie stellt jede Form der autoritären Verhältnisse in Abrede: sowohl jene in Unternehmen, in denen Eigentümer und Manager überwiegen, als auch diejenigen eines Staates, der immer in seinem Wesen ein Instrument der entfremdeten Macht bleibt, als auch jene Verhältnisse innerhalb der politischen Parteien, die immer hierarchisch und elitär herausgebildete Strukturen darstellen, als auch jene an den von Businessmännern, administrativen Schichten oder politischen Aparatschiki unter Kontrolle gehaltenen Universitäten. Überall fordert die Neue Linke eine radikale ökonomische und politische Demokratisierung, tatsächliche Gleichheit und Reziprozität der sich vereinigenden Partner, – die Selbstverwaltung. Dadurch kehrt sie zweifellos zur Tradition nicht nur des echten Marx sondern auch zu Proudhon und Bakunin zurück.

² Wright C. Mills. *The Causes of World War III*, Simon and Schuster, N. Y. 1960.

Wie sieht der Charakter dieser Negation aus? Oft ist das nur eine Antithese und eine Forderung nach der Vernichtung des Bestehenden. Der Neuen Linken fehlt in der Tat eine Zukunftsvision, es fehlt ihr ebenfalls ein Programm, das historisch überzeugend den Weg weisen würde, der in die Zukunft führen könnte. So wie in der modernen Kunst eine Vielzahl von Anti-Formen entstanden ist: Anti-Roman, Anti-Theater usw., so ist auch die Sprache der Neuen Linken reich an negativen Begriffen: das Anti-Autoritäre, Anti-Gemeinschaft, Anti-Organisation, Gegen-Kultur, Anti-Universität.

Aber diese Negation dringt in gewissem Sinne viel tiefer in die elementare Wertstruktur ein, auf der die moderne bürgerliche und die bürokratische Gesellschaft fußen, als das bei der traditionellen kommunistischen Linken der Fall war. Jene war sich des Problems der Konsumgesellschaft und des Problems der Macht nicht genügend bewußt. Sie begriff nie recht den Sinn der These von Marx, daß der Überschuß eine Vorbedingung zum Kommunismus ist. Dieser Gedanke von Marx bedeutet nämlich in seinem vollständigen Sinn folgendes: erst im Wohlstand werden die Menschen ihren Hunger nach materiellen Gütern *überwinden*, und erst dann wird die privategoistische Lebensphilosophie aufgehoben sein – sowohl in ihrer positiven Form als Habsucht als auch in ihrer negativen Form als Neid. Die traditionelle Linke hat diesen Gedanken anders interpretiert: der Wohlstand ist wichtig, weil der Hunger nach materiellen Gütern immer von neuem und immer auf höherer Stufe befriedigt wird. Dieser grenzenlose, wachsende Hunger nach materiellen Gütern wurde nicht in Frage gestellt; es wurde und es wird die Meinung vertreten, daß er menschlich ist, wie auch der Wunsch nach Befriedigung der Bedürfnisse auf immer höherem materiellem Niveau menschlich ist. Wichtig sei dabei einzig, daß die Ausbeutung vermieden wird, und daß man zwischen privatem und persönlichem Eigentum unterscheidet. Da es der Alten Linken in der Theorie nicht gelingen konnte, den Sinn von Marx' These von der Überwindung des Privateigentums als Lebensstil zu Ende zu denken, mußte sie natürlich in der Praxis im Rahmen der bourgeoisen Lebensart bleiben. Alles jenes, was nur ein Mittel hätte sein sollen: das erhöhte Nationaleinkommen, der höhere Lebensstandard, das erhöhte Niveau der Befriedigung von materiellen Bedürfnissen – wurde zum Ziel an sich. Die siegreiche Avantgarde ging überall mit unmittelbarem Beispiel voran: heute sitzen wir in teuren Wagen, morgen werdet ihr darin sitzen; heute tragen unsere Frauen Pelze, morgen werden das euere Frauen tragen; heute stehen uns Villen und Gärten zur Verfügung, morgen werden sie euch zur Verfügung stehen. Man konnte nicht glauben, daß die Kritik der Habsucht irgendwas anders sein konnte als Neid oder primitive Mentalität, der es daran liegt, das Rad der Geschichte zurückzudrehen.

Es mußte die Neue Linke kommen, um zuerst zu proklamieren und dann auch am Beispiel zu zeigen:

– daß das Leben *sein* und nicht *haben* bedeutet;

- daß sich die menschlichen Sinne, die unter den Bedingungen des Kapitalismus auf nur ein Sinnesorgan zusammengeschrumpft waren - auf die *Habsucht* - nun in ihrem ganzen potentiellen Reichtum neu entfalten sollen, oder einfach;
- daß ab einem gewissen Niveau die materiellen Bedürfnisse aufhören, primäre Bedürfnisse zu sein, daß die entscheidende Bedeutung dem Schöpfertum, der Liebe, dem Wissen, der Solidarität, der Freude am Spiel zukommt.

Das konnten vor allem diejenigen zeigen, die das Privateigentum *überwunden* hatten, nicht dagegen solche, die es noch nicht besessen hatten. Darum ist auch die Neue Linke in den ökonomisch fortschrittlichsten Ländern der Welt geboren, wo sie auch ihre Zukunft hat. Darum ist es gerade in den privilegierten, reichen Klassen zu jener Hegelschen Spaltung des Einheitlichen in polare Gegensätze gekommen: in die von der Habsucht immer noch besessenen Eltern und in die Jüngeren, die spüren, daß der Augenblick zur völligen Entfaltung aller anderen Sinne gekommen ist.

Ähnlich verhält es sich auch mit dem Problem der politischen Macht. Die traditionelle Linke hat die Frage der Aufhebung des Staates und der Abschaffung der Macht in die ferne Zukunft gerückt. Sie leistete starken Widerstand der anarchistischen These, wonach die Macht unverzüglich durch eine Föderation der Arbeiterräte ersetzt werden sollte. Durch die Auffassung, daß die Revolution vor allem Machtübernahme bedeutet, durch die Einführung der Begriffe der Übergangszeit und der Diktatur des Proletariats, hat die Alte Linke die Bedeutung der politischen Macht überbetont, ohne sich die Frage zu stellen, wie eine neue Entfremdung der Macht zu verhindern, wie eine Konstituierung und Realisierung des »Gemeinwillens« des Proletariats in Rahmen eines Staates der Übergangszeit zu ermöglichen sei. Das, was schon Rousseau, der reine Theoretiker, geahnt hatte: daß nämlich die Volksvertreter die Interessen des Volkes immer verraten können, zog Lenin, der Praktiker, nicht erstlich in Erwägung; 1922 und 1923 verzweifelte er in seinen letzten Schriften angesichts der rasch zunehmenden Bürokratisierung: das Phänomen des Bürokratismus erblickte er jedoch im großen Zuwachs der Beamtenschaft, also in einem Fragment des in Erscheinung Tretenden und nicht in jenem, was wesentlich war: in der unbeschränkten Macht der Parteileitung. Seitdem sind Jahrzehnte vergangen, ohne daß es den meisten Kommunisten überhaupt in den Sinn gekommen wäre, in welchem Ausmaße autoritär und ungleich die Verhältnisse in jeder ihrer Gemeinschaften und Organisationen sind. Es mußte eine ganz neue, von Vorurteilen und Mystifikationen befreite Generation kommen, um nicht bloß die bourgeoise Herrschaft sondern auch das Phänomen der Macht schlechthin in Frage zu stellen, um sich zu fragen: existiert ein so hohes, ein so heiliges Ziel, das die Macht eines Menschen über einen anderen rechtfertigen könnte. Die Frage nach der Macht konnten auf eine solche Weise nicht diejenigen stellen, die nach der Macht hungerten, die sich einzig danach sehnen konnten, ihre eigenen Positionen mit denjenigen ihrer Tyrannen zu wechseln. Oft hört man: die Neue Linke setzt sich aus verwöhnten Kindern der

Reichen und Mächtigen zusammen. Darauf ist zu antworten: um so besser! Sie sind auf dem Wege der eingehenden Betrachtung ihrer Eltern zu kritischem Selbstbewußtsein gelangt. Sie sind nicht macht-hungrig, die Macht besitzt keinen Wert für sie. Sie wäre ihnen zum Greifen nahe gewesen, wären sie den Weg ihrer Eltern gegangen; sie haben nicht nach ihr gegriffen und darum werden sie zu verhinderen wissen, daß andere von ihr Besitz ergreifen.

IV

Solche Überlegungen führen uns zur Frage: was für ein historisches Schicksal kann eine politische Bewegung haben, die Unterstützung erwartet von den außerhalb der Produktion sich befindenden sozialen Gruppen, außerhalb aller jener das gesellschaftliche Leben schaffenden und reproduzierenden Sphären. Wie kann es eine revolutionäre Bewegung geben, die sich nicht auf die Arbeiterklasse stützt, eine Klasse, die trotz allem immer noch große und immer größere Mehrarbeit leistet, welche noch immer von ihr entfremdet und entgegen ihren objektiven Interessen verwendet wird?

Eine politische Bewegung kann – selbst wenn das Proletariat daran nur geringen Anteil hat – revolutionären Charakter haben, falls sie revolutionäre Ziele verfolgt. Das zeigen die Beispiele von China und Kuba. Aber in den hochentwickelten Industriestaaten können strukturelle Veränderungen nicht zuwege gebracht werden ohne die Masse der daran teilnehmenden Arbeiter.

Es ist jedoch eine Kernfrage, von welcher Art Engagement und von was für Motiven des Engagements hier die Rede ist. Wenn die Frage gestellt wird, ob Arbeiter immer noch die Akteure der Revolution sein können, wird gewöhnlich stillschweigend und selbstverständlich vorausgesetzt, daß Akteur der Revolution zu sein vor allem das Engagement bedeutet, die politische Herrschaft der Bourgeoisie zu stürzen. Eine solche Auffassung dieses Problems ist heute in großem Maße überholt und veraltet. Im Mai 1968 haben Millionen französischer Arbeiter die Fabriken erobert – und das war die angemessenste Form revolutionärer Tätigkeit. Die Reihenfolge der politischen, ökonomischen und kulturellen Revolution kann somit nicht fixiert werden: jede Kombination ist unter bestimmten historischen Bedingungen möglich.

Welche sind die grundlegenden Modellsituationen, in denen sich die Arbeiter für einen der drei angeführten Typen revolutionär engagieren können?

Da ist als erstes die Situation der wachsenden materiellen Not. Solche Bedingungen existieren für die Mehrheit der Arbeiter in den hochentwickelten Industriestaaten größtenteils nicht mehr. Sie könnten nur im Falle eines neuen katastrophalen ökonomischen Rückgangs reproduziert werden – was nicht unmöglich, aber auch nicht wahrscheinlich ist.

Der zweite Typus ist die Situation der wachsenden Ausbeutung. Indem infolge des raschen technischen Prozesses die Produktivität schneller wächst als die Einnahmen der Arbeiter, sind es Bedingun-

gen, die überall anzutreffen sind. Man könnte erwarten, daß die Arbeiter revoltiert sein könnten nicht nur wegen der bloßen Tatsache der zunehmenden Ausbeutung sondern auch durch die Art und Weise, wie die zustandegekommene Mehrarbeit verwendet wird (beispielsweise wurden 1967 in den USA 75,5 Billionen Dollar für militärische Zwecke, 42,5 für Bildungszwecke und nur 18 Billionen für Gesundheitswesen ausgegeben). Die Erfahrung zeigt leider, daß diese Art von Gründen die Arbeiter nur ungenügend zur revolutionären Aktion anspornt. Solange es dem Kapitalismus gelingt, den Lebensstandard der Arbeiter zu erhöhen, bleibt das Phänomen der Ausbeutung etwas Abstraktes und Unbeachtetes. Auf diese Weise gelingt es der Konsumgesellschaft, wenigstens vorläufig die Arbeiterklasse zu kooptieren.

Der dritte Typus ist die Situation des relativen Rückgangs des ökonomischen und sozialen Status der Arbeiter im Vergleich zu den übrigen sozialen Gruppen. Das war die Situation in Frankreich im Jahre 1968. Die vorherige langjährige Prosperität des Landes hat den Arbeitern nichts gebracht; andere wurden dadurch reich. Das sind Bedingungen, unter denen die potentielle Revolutionsenergie gesammelt wird. Aber es sind noch wenigstens zwei Bedingungen notwendig, damit diese Energie aktualisiert werden könnte. Die erste ist das Vorhandensein eines Minimums an Revolutionstradition; den französischen Arbeitern ist sie im Blut, die amerikanischen Arbeiter würden auf typisch gewerkschaftliche Art reagieren. Die zweite ist das Vorhandensein eines Katalysators: es sind dies revolutionäre Gruppen, die eine Konfrontation mit dem Regime eröffnen würden, sich der brutalen Repression aussetzen und so den Ausbruch der Revolutionsenergie der Arbeiter auslösen. Die Rolle dieses Katalysators spielten die Pariser Studenten.

Vom Standpunkt der zukünftigen Entwicklung der Neuen Linken ist der bedeutendste der vierte Typ der Situation, der in den am höchsten entwickelten Ländern des Westens bereits entsteht. Auf die historische Bühne tritt eine junge Generation von Arbeitern, die Hunger und Armut nicht mehr kennen, für die die Tage der großen wirtschaftlichen Depression der dreißiger Jahre eine weite Vergangenheit sind, deren Lebensstandard langsam aber sicher wachsen wird, und zwar nicht nur absolut sondern auch im Vergleich zu den niedergestellten Schichten der mittleren Klasse. Jetzt, wo alle anderen Motive für die Revolte verschwinden, ist jenes entscheidende Motiv auf dem Wege, ins Bewußtsein zu dringen: das Leben ist auf die Arbeit reduziert, auf eine noch immer ungeheuer große, restlos verlorengegangene Stundenzahl; im Verhältnis zur schwindelnd sich erhöhenden Produktivität ist die Arbeit extrem unsinnig, erschöpfend, verdummend, erniedrigend, bis zum Extrem destruktiv im Hinblick auf alle besten menschlichen Eigenschaften: den Verstand, die Phantasie, die Schöpfung. Der Arbeiter ist immer noch das demütigste menschliche Wesen, sogar auch dann, wenn er einen Crysler fährt und zu Hause Farbfernsehen hat. Es handelt sich nicht nur darum, daß ihm die Mehrarbeit genommen wird, vielmehr handelt es sich

darum, daß er eines potentiellen sinnvollen und kreativen Lebens beraubt wird, daß ihm Zeit für Liebe, Spiel, Freundschaft, Lernen und gesellschaftliche Betätigung geraubt wird.

Warum sollte der Arbeiter alles dies in Kauf nehmen, um nur etwas mehr zu bekommen, als er bereits hat? Der Skeptiker wird sich gleich auf die Erfahrung berufen, die zeigt, daß der Arbeiter sich lieber für Geld entschließt als für Freizeit. Aber durch einen einfachen Erfahrungsvergleich läßt sich nie erklären, weshalb die Hippies die Lebensart ihrer Eltern so radikal abgelegt haben. Aus den vollkommen gleichen Gründen, aus welchen die jungen Studenten sich entschlossen haben, weniger zu besitzen und mehr zu leben, werden die jungen Arbeiter bald anfangen, Freizeit und nicht Geld für sich zu beanspruchen.

Erst auf der heutigen Entwicklungsstufe wird diese Forderung möglich und real. Denn in der Zeit von insgesamt drei Jahren, 1964-1967, ist das Nationaleinkommen in den USA um 26%, in Schweden um 39%, in Japan um 70% gestiegen.³ In den entwickelten Staaten der Welt ist das Nationaleinkommen von 1730 Dollar pro Kopf im Jahre 1964 auf 2515 Dollar im Jahre 1969, beziehungsweise um 46% gestiegen. Durch diesen ungeheuren Produktionszuwachs wird eine radikale Arbeitszeitverkürzung offensichtlich möglich. Es ist der Augenblick zur Verwirklichung all dessen gekommen, was Marx für die grundlegende Vorbedingung der Befreiung des Menschen hielt. Es wird möglich, die erforderliche Arbeitszeit bei gleichzeitigem hohem Niveau der Befriedigung von materiellen Bedürfnissen progressiv zu verkürzen.

Das ist der Weg, der die eigentlichen Fundamente der zeitgenössischen Konsumgesellschaft untermauert. Sie kann sich behaupten und ihre hohen Profite behalten, nur wenn es ihr durch einen ungeheuren psychologischen Druck von Seiten der Reklameindustrie (die in den USA jährlich 16 Milliarden Dollar ausgibt) gelingt, künstliche Bedürfnisse zu erfinden, und wenn die Arbeiter die Kaufkraft besitzen, diese Bedürfnisse zu realisieren. Es werden also ihre Löhne erhöht, dafür wird man aus ihnen auch das letzte Kraftteilchen auspressen. Es ist nicht entscheidend, daß der Großteil der Waren die tatsächlichen Bedürfnisse nicht befriedigen wird, oder sie nicht auf die bestmögliche Weise befriedigen wird. Wesentlich bleibt dagegen, daß auf diese Art hohe Profite gesichert, Wirtschaftskrisen vermieden, und Arbeiter aus der politischen Sphäre erfolgreich ausgeschlossen werden, ihre Integration im Rahmen des bestehenden Systems garantiert wird. Folglich ist die Strategie des Kampfes für radikale Arbeitszeitverkürzung in den hochentwickelten Industriestaaten die denkbar subversivste aller Strategien. Sie geht Hand in Hand mit der Forderung nach Mitbestimmung der Arbeiter. Sie setzt eine Überwindung der Mentalität des *homo consumensus* voraus, ebenfalls eine neue Kultur, einen neuen Lebensstil.

³ Laut Angaben von UNESCO und OECD sind die absoluten Zahlen in Milliarden von US \$ für die USA: 1964 - 628; 1967 - 793; für Schweden: 1964 - 17; 1967 - 27; für Japan: 1964 - 65; 1967 - 115.

Die Betonung der Notwendigkeit der Entstehung einer neuen, radikaleren Kultur ist unvergleichlich stärker bei der Neuen Linken als es jemals bei der Alten Linken der Fall war.

Von allen Nachfolgern von Marx hat Gramsci am deutlichsten und überzeugendsten die These formuliert, daß es ohne neue, revolutionäre Kultur auch keine revolutionäre Bewegung geben kann. Die Mehrzahl der anderen Marxisten ist zu dieser Erkenntnis nie gelangt. Da die Kultur in vulgärer Auslegung nur als gesellschaftlicher Überbau verstanden wurde, war es verständlich, daß die Revolution in Phasen eingeteilt wurde: zuerst die politische, dann die ökonomische, zuletzt die kulturelle. Dann wurde die Kultur auf politische Eroberung der Macht reduziert, und die Kulturrevolution auf gewöhnliche aufklärerische und ideologische Tätigkeit im Rahmen des friedlichen Aufbaus der neuen Gesellschaft. Nach einer vorübergehenden, post-revolutionären Periode des Mangels und des mehr oder weniger spürbaren Puritanismus begann sich bald der bürgerliche Lebensstil zu reproduzieren; kennzeichnend für ihn wurde wachsende Privatisierung des Individuums, innere Gespaltenheit, Hunger nach materiellen Gütern, Verdinglichung menschlicher Beziehung.

Man lenkte die Aufmerksamkeit der Welt auf das Problem der Kulturrevolution. Er hat genau begriffen, daß China die Chance des Aufbaus einer sozialistischen Gesellschaft verspielen würde, falls sie den Ballast der alten feudalen Kultur nicht überwindet und keine Barrieren der Kultur der abendländischen Konsumgesellschaft setzt, die über den ersten Staat des Sozialismus nach China drang. Und trotzdem kann die sogenannte Kulturrevolution in China nur schwer als wirkliche sozialistische Kulturrevolution in Sinne von Gramsci verstanden werden. Vor allem deshalb, weil sie in erster Linie ein Mittel zur Abrechnung zwischen zwei bürgerlichen Fraktionen war. Und dann auch deshalb, weil sie in keinem Augenblick eine wirklich dialektische Negation der alten Kultur war, in keinem Augenblick versuchte, die Lebensart und die Denkweise auf das Niveau der menschlichen Universalität zu erheben und die Entstehung des kritischen Selbstbewußtseins durch den Willenskult ersetzte. Infolge seines allgemeinen Rückstands konnte China die feudale und bourgeoise Kultur nicht dialektisch *überwinden*, es konnte nur versuchen, sie mit Gewalt wegzuschaffen. Es hatte keine Kraft, sich nach der übrigen Welt hin zu öffnen und zu versuchen, wägend und abschätzend alles das zu absorbieren, was größten schöpferischen Charakter in der universalen menschlichen Kultur besaß. Um mit Gramsci zu sprechen, vermochte es nicht, »sich auf das von Seiten des fortschrittlichsten menschlichen Gedankens erreichte Niveau zu erheben.«⁴ Das sich unter chinesischen Bedingungen entwickelnde menschliche Bewußtsein konnte nicht zum Selbstbewußtsein werden, es konstituierte sich als eine Form von Manipulation und blieb in den festen Umrissen eines einzigen roten Büchleins. Die chinesische Kulturrevolution war somit für China wahrscheinlich sehr notwendig und fortschrittlich, ihre

⁴ Gramsci, »The Study of Philosophy and of Historical Materialism«, *The Modern Prince and Other Writings*, London, 1954, S. 59.

Erfahrungen sind wertvoll auch für andere, unterentwickelte Staaten, sie ist jedoch kein Idealmuster für fortschrittliche Industrieländer der Welt.

Vom Standpunkt der sozialistischen Verwandlung der schon industrialisierten und urbanisierten Länder ist es viel interessanter, was man im Westen unter dem Terminus der »Kulturrevolution« versteht: die Negation der offiziellen Ideologie, Kultur, Wissenschaft, Kunst, des Bildungssystems, die Gründung zahlreicher kleiner menschlicher Gemeinschaften, die traditionelle bürgerliche Werte abgeworfen haben und ein Leben auf neuen Grundlagen zu organisieren versuchen.

Die sogenannte »Kulturrevolution« ist eine unvergleichlich breitere und stärkere Bewegung als die Neue Linke. Die meisten dieser jungen Menschen, die den »amerikanischen Lebensstil« ablehnen und auf eine radikal neue Art zu leben versuchen: ohne Wetteifern, Macht, Gewalt, ohne von materiellen Gütern umgeben zu sein, verfolgen keine politischen Ziele und werden erst sporadisch politisch aktiv in sehr konkreten Fällen (wie das zum Beispiel der Widerstand gegen den Vietnamkrieg oder gegen die konkreten Repressionsakten ist). Im Grunde *fliehen* sie vor der offiziellen Gesellschaft und vor der offiziellen Kultur, sie finden Zuflucht in ihren Kommunen und in ihren Massenlagern für ungestörten kollektiven Lebensrhythmus (Liebe, Musik, Drogen). Die Neue Linke ist aber eine politische Bewegung. Ihr Ziel ist es nicht, vor der offiziellen Gesellschaft zu fliehen sondern sie abzuschaffen, sie von innen her zu verändern. Die an der Bewegung der Kulturrevolution teilnehmenden Menschen sind Anarchisten im primären und eigentlichsten Sinne dieses Wortes, ihre Parole ist »Do your own thing« – »Mach deine eigene Sache«, d. h. »Tu das, was dir gefällt«. Sie sind gegen jede Art von Organisation, gegen jede strukturierte Lebensform: nicht nur des Staates und der politischen Partei sondern auch solche der Familie, der Schule, der professionellen Arbeit usw. Die Neue Linke steht mindestens ebenso unter dem Einfluß des Anarchismus, wie sie unter dem Einfluß des Marxismus steht. Das ist jedoch ein artikulierter Anarchismus, der nicht eine jede Organisation und nicht eine jede strukturierte Tätigkeit ausschließt sondern nur die autoritäre Organisation und die rigide Strukturiertheit, die vom Einzelnen das bewußte Engagement für eine *gemeinsame* Sache erwartet.

Trotz dieser deutlichen begrifflichen Unterscheidung gibt es jedoch einige Gründe, die Bewegung der Kulturrevolution im Hinblick auf die Bewegung der Neuen Linken zu untersuchen. Der erste dieser Gründe liegt darin, daß beide Bewegungen in der Praxis verflochten und durchwoben sind. Viele neue Linke leben das Leben der Hippies – nicht nur dadurch, daß sie lange Haare und Bärte tragen, in lumpigen Kleidern herumlaufen und »Gras« rauchen – das sind oberflächliche Merkmale; vielmehr dadurch, daß sie sich von der offiziellen Gesellschaft fernhalten und auf Karriere und auf den potentiellen Wohlstand verzichten, alle Brücken zwischen sich und der Klasse, der sie entstammen, abbrechen und auf diese Art der Gefahr entgehen, gekauft und kooptiert zu werden. Ehemalige Gammler, Hip-

pies und verschiedenartigste Abtrünnige stellen umgekehrt die ständige politische Reservearmee der Neuen Linken dar. Das ist keine absolut zuverlässige Armee, sie fluktuiert auf verschiedenartige und unvorhergesehene Weise, sie ist nicht militant, aber sie ist immer da, um sich einzusetzen für viele echte große Ziele, wie den Widerstand gegen die imperialistischen Brutalitäten, gegen die Repression, gegen die fortschreitende Vernichtung der Natur von Seiten der Elite der ökonomischen und der politischen Macht, für die Unterstützung der geknechteten Minderheiten.

Der zweite wichtige Grund, im Hinblick auf die Neue Linke der Kulturrevolution – trotz ihrer zahlreichen Schwächen – die größte Aufmerksamkeit zu widmen, liegt in der Tatsache, daß das eine Bewegung ist, die auf *weitaus breiterer* Ebene als irgendeine andere politische Gruppe oder Organisation die gegenwärtige Welt mit ihrer Technostruktur, mit ihrer auf Profit ausgerichteten Produktion, mit ihrer bürokratischen Obrigkeit, mit ihrem Ideal des Menschen in der Gestalt des loyalen Bürgers, des werktätigen Menschen und des besitzenden Menschen *faktisch negiert*.

Was für eine Art von Negation ist das? Einer, der Hegel in die Sprache der realen und konkreten Phänomene wörtlich übersetzen wollte, hätte gute Gründe, zu sagen: das ist die typische *Antithese*, das ist noch keine *Synthese*. Es versteht sich von selbst, daß die Realität nie so einfach ist: vom Standpunkt des reinen Gedankens sind alle konkreten Erscheinungen furchtbar schmutzig, sie enthalten Bestandteile, die in der Sphäre des reinen Gedankens in völlig verschiedenen Begriffen integriert sind. Die Kulturrevolution ist also in einigen ihren Aspekten, die ich später erörtern werde, bereits schon das Schaffen einer neuen menschlichen universalen kommunistischen Kultur. Aber in ihr überwiegt in der Tat vorläufig noch der Aspekt der spontanen, noch nicht zu Ende gedachten Revolte, der Aspekt der Destruktion und der Antithese. Das merkt man schon in der Sphäre der Sprache, in der Präfixe wie »anti« und »gegen« überwiegen. Das sieht man schon an der Oberfläche an vielen konkreten Aktionen (an Autos geübte Lynchjustiz, eingeschlagene Fensterscheiben der elitären Kulturinstitutionen, mit Parolen beschmierte klassische Kunstwerke, Verschwinden von Büchern an privilegierten Universitäten, absichtliche Verrichtung der Notdurft an Orten, wo man es am wenigsten erwarten würde, demonstrativer öffentlicher Gebrauch von vulgären sexuellen Ausdrücken usw.) Diese drastisch antithetische und im Grunde destruktive Absichtlichkeit dringt jedoch viel tiefer ein, sie überwiegt auch auf der Ebene der theoretischen Rationalität, in der intimsten psychologischen Sphäre des Instinkts und der Sensibilität.

In seinem kürzlich erschienenen, außerordentlich populären Buch *Das Machen der Antikultur*⁵ erblickt Theodor Roszak das Grundübel der zeitgenössischen Gesellschaft in der Technik. Er verwechselt zwar die ganze Zeit Technik mit Technokratie und sagt schon im Untertitel seines Buches, daß die Antikultur im Grunde in Opposition zur

⁵ Theodore Roszak, *The Making of a Counterculture*. (Reflection on the Technocratic Society and its Youthful Opposition), Anchor Books, New York, 1969.

Technokratie steht. Indem er jedoch mit Jacques Ellul darin übereinstimmt, daß es »für die Technik *wesentlich* ist, Besitz vom Menschen zu ergreifen, und daß die Technik den Menschen zum technischen Tier herabsetzen muß«,⁶ indem er über die Disziplin im Produktionsprozeß als von einem technokratischen Phänomen⁷ spricht, indem er die Expertise (die existieren wird, solange es eine entwickelte menschliche Gesellschaft geben wird) als Technokratie abstempelt,⁸ indem er behauptet, daß der Erfolg der französischen Bewegung vom Mai 1968 und die Gründung von Kontrollorganen der Arbeiter die technokratische Integration nicht verhindert hätten, und daß die Kernfrage nicht in der Gründung der Arbeiterräte liegt sondern in einer neuen Einfachheit des Lebens, in der Verlangsamung des Rhythmus der gesellschaftlichen Entwicklung und in der vitalen Ausnützung der Freizeit,⁹ – zeigt er durch diese Halbwahrheiten, daß er das Problem der Technik (die ein potentielles Mittel zur Befreiung durch Wissen ist) nicht zu unterscheiden imstande ist von dem Problem der Technokratie (die eine Machtstruktur auf Grund des Wissens darstellt). Durch seine Angriffe auf objektives, rationales Wissen als solches¹⁰ (nicht auf den positivistischen und funktionalistischen Aspekt des Wissens), durch seine uneingeschränkte Bejahung der Renaissance der fernöstlichen Religion und ihres Mythos,¹¹ durch seine Zweifel, ob sich der Technokratie irgend etwas so radikal entgegensetzen läßt wie die »mystischen Tendenzen der durch Drogen zustandegewonnenen Erfahrung«,¹² nimmt Roszak gegenüber der Technik sogar eine negative Stellung ein, was objektiv heißt, daß er für eine Wiederkehr der vor-industriellen, ländlichen und in Stämme gegliederten Gesellschaft eintritt.

Das zweite Beispiel dieser einseitigen Negation, die danach strebt, eine existierende Form *in toto* abzuschaffen und nicht bloß ihre innere Grenze abzuschaffen, bietet die Kritik am Bildungssystem. Im Kampf mit der allzu großen Fixiertheit und bürokratischen Obrigkeit dieses Systems, die spontane Selbstartikulation, Selbstdeterminierung und Selbstoffenbarung erstickt, verneinen Paul Goodman¹³ und seine Anhänger jede Strukturiertheit des Bildungsprozesses, jede Systematisierung im Prozeß des Studierens, jeden potentiellen intellektuellen Wettkampf, jede Methode der objektiven gesellschaftlichen Prüfung der erworbenen Kenntnisse.

Als ein gutes Beispiel dieser Art sei hier die Kritik an der Kulturelite erwähnt, die sehr viele Berührungspunkte mit der Proletkultbewegung in Rußland unmittelbar nach der Revolution hat, sowie mit

⁶ Jacques Ellul, *The Technological Society*, New York 1964; Roszak Anm. zit. S. 6.

⁷ Roszak, Ebda, 14.

⁸ Ebda 19.

⁹ Ebda 68.

¹⁰ Ebda, ch. 7, »The Myth of Objective Consciousness, S. 205 ff. Siehe auch die Kritik von Marcuse im Hinblick auf den Widerstand gegenüber jeder Art von Konzeption der Transzendenz, S. 118–123.

¹¹ Ebda, ch. 4, *Journey to the East*, S. 124–155.

¹² Ebda, S. 55.

¹³ Paul Goodman, *Drawing the Line*. New York: Ramdon House, 1962; *The Empire City*, New York, Macmillan 1961.

der maoistischen These von dem elitären Charakter der gesamten überlieferten Kultur. Es versteht sich, daß die klassische Kultur von privilegierten Eliten geschaffen wurde, daß sie Monopol darüber hatten. Aber jede echte Kultur enthält außer dieses Aspekts auch jenen des Allgemeinen, des universal Menschlichen, welches der Menschheit als einem Ganzen gehört und in die integrale menschliche Kultur der kommunistischen Gesellschaft einbezogen zu werden verdient. Das sieht Louis Kempf nicht ein, dessen Text *Skizzen zu einer radikalen Kultur* der einzige Essay über die Kultur ist, der in dem von Priscile Long zusammengestellten und neulich in den USA¹⁴ erschienenen Sammelband *Die Neue Linke* abgedruckt ist. Laut ihm kann »eine Kultur, die von der Elite hervorgebracht und gepflegt wird, während andere ihre Mysterien mit Verwunderung verfolgen, kaum etwas mehr sein als ein Mittel zur Klassenunterdrückung.«¹⁵ »Der Kult des großen Künstlers ist ein natürlicher Mythos in der Wettbewerbsgesellschaft... Die Existenz großer Persönlichkeiten in der Kunst ist ein Zeichen der sozialen Krankheit... Wir müssen aufhören, von Experten zu erwarten, daß sie Kultur für uns erschaffen«. »Wessen Eigentum sind große Kunstwerke? Was sagen sie uns eigentlich? Im Dienste von wessen Interessen stehen sie?«¹⁶ Und folglich, wenn an Stelle der abgerissenen Häuser mit billigen Wohnungen ein Kulturzentrum, wie das Lincoln-Zentrum mit dem Jahresumsatz von nahezu fünf Millionen Dollar, errichtet wird, dessen erster Vorsitzender der General Maxwel Taylor gewesen ist, dann »hätte das in diesem Falle die Bewegung von allem Anfang an verhindern sollen. Keine einzige Veranstaltung hätte ohne Störungen stattfinden sollen. Man müßte die Fontänen durch Kalziumchlorid austrocknen lassen, auf die Skulpturen urinieren, die Wände mit Fäkalien beschmierem.«¹⁷ Es besteht kein Zweifel: hätten alle Revolutionäre in Vergangenheit so beschränkte und enge Horizonte gehabt, wäre heute von der gesamten menschlichen Kultur nicht viel übriggeblieben.

Während aber die Theorie der Kulturrevolution in allen ihren verständlichen militanten Zügen durch einen Geist von Beschränktheit und Ausschließlichkeit überrascht, so daß sie in vielem sogar unter dem theoretischen Niveau der Kultur der klassischen marxistischen Linken bleibt, bringt das Experimentieren mit einer neu entstehenden Kultur eine überraschende Breite und Toleranz, was ihr einen durchaus eklektischen Charakter verleiht, und so wird der Eindruck fehlender Orientierung erweckt.

Die Verachtung für Werte der Konsumgesellschaft, die Auswahl eines Lebensstils, wodurch ein bescheidenes Niveau an Lebensführung, ausgiebig genutzte Freizeit und ein hohes Niveau an Befriedigung von geistigen Bedürfnissen ermöglicht wird – geht Hand in Hand mit der Boheme und absichtlicher und gewollter Schlampigkeit; fehlende Ambitionen im Hinblick auf gesellschaftlichen Erfolg, Karriere, Kon-

¹⁴ Louis Kempf, »Notes toward a Radical Culture«, *The New Left*, ed. by Priscila Long, Boston Extending Horizons Book, 1969.

¹⁵ Ebda, S. 431.

¹⁶ Ebda, S. 433.

¹⁷ Ebda, S. 426.

kurrenz, Macht sind manchmal nicht so ausschließlich der Ausdruck einer überlegenen geistigen Haltung sondern vielmehr der Ausdruck einer passiven Haltung, der Bequemlichkeit und der nachlassender schöpferischen Kräfte; die Deprivatisierung der Persönlichkeit nimmt zuweilen die Form eines passiven Eintauchens in die Masse an, wo man sich auf langen Sitzungen, kollektiven Jazzseancen und Massengelagerveranstaltungen gehen läßt; die Befreiung von repressiven Formen der erotischen Sublimation bedeutet zuweilen die Destruktion der Sublimation und letzten Endes die totale sexuelle Unverantwortlichkeit des Mannes, die die untergeordnete Stellung der Frau unterstreicht und ihre Unsicherheit noch mehr erhöht. Zu alledem müssen wir noch zwei Formen der Negation der technischen Rationalität hinzuzählen, welche die Alte Linke mit Bestimmtheit entrüstet hätten, die aber auch für den ernsteren Teil der Neuen Linken nicht annehmbar sind. Es sind das eine starke Tendenz zum abnormalen Erleben von Bewußtseinszuständen – durch mystische Kulte und durch Drogen.

Das erstere setzt schon mit der Poesie der Hippies ein, der von Alain Ginsberg und Jack Charouack, ferner durch Suzuki- und Wattsonpropaganda des Zen-Buddhismus in den fünfziger Jahren. Dann führte Ginsberg den Hinduismus ein. Heute gibt es keinen mystischen Kult mehr, der seine Anhänger an Universitätscampingplätzen, in Hippiekolonien, in der Untergrundliteratur nicht gefunden hätte: der Schamanismus, die Theosophie, der Satanismus, die Kabbala, der Neognostizismus, die Astrologie, der Kult um Hari Krischna. Es ist schwer, ein besseres Beispiel der degradierten, dehumanisierten Verwirklichung alles dessen zu finden, was in Menschen von seiner visionären, phantasiereichen Potenz zeugt.

Noch schlimmer stehen die Dinge im Hinblick auf die Transformation des Bewußtseins unter Einwirkung von Drogen. Niemand hat für diese Form von Antikultur mehr getan als der Richter Thimoty Learey und der Romancier Ken Kessey. Der erste verband das gemeinsame Berauschen an Drogen mit der unbeschränkten sexuellen Freiheit und mit der Religion (deren Großpriester er ist), die als »Liga geistiger Offenbarung« institutionalisiert wurde. Der zweite organisierte aufwändige öffentliche »Reisen« mit begleitender ohrenbetäubender Jazzmusik, mysteriöser Beleuchtung und freiem Spiel. Das zeigt auch, wie es Learey und Kessey gelingen konnte, Hunderttausende von jungen Menschen für Drogen zu gewinnen. Die Verwirklichung alles dessen kam später. Die Drogen sind das Mittel der Revolution¹⁸ geworden, das Mittel der Bewußtseinsweiterung. So erlebte die These von Marx von der Befreiung und Entfaltung des ungeheueren individuellen Sinnenpotentials ihre Verwirklichung in der denkbar absurdesten Form; statt die Form der menschlichen Selbst-Determination zu werden, ist daraus der vollkommen mechanische Determinismus geworden: anstatt daß Richtung, Auswahl und

¹⁸ In einem Fernsehinterview 1967 sagte Learey: »Die USA werden in den nächsten 15 Jahren ein LSD-Land werden. Der höchste amerikanische Gerichtshof wird Marihuana rauchen. Das ist unvermeidlich, denn das tun jetzt unsere Studenten an unseren besten Universitäten. Das Interesse am Krieg und an Politik wird nachlassen.«

Deutung der Sinneswahrnehmungen von uns abhängen, sind sie mehr denn je von auswärtigen, unmenschlichen, chemischen Faktoren abhängig geworden.

Wir sehen daher, daß die Kulturrevolution im Großen und Ganzen eine entfremdete und sogar geistig pathologische Form der Überwindung der bestehenden Entfremdung darstellt. Die neue Kultur und die neue Welt können nicht auf der Grundlage von Boheme, Parasitismus, infantiler Verantwortungslosigkeit, sexueller Promiskuität, auf der Grundlage von Widerbelebung der in primitiven und zurückgebliebenen gesellschaftlichen Strukturen entstandenen Mythen, von Weltentfremdung und Sinnestäuschung entstehen. Es handelt sich um eine kranke Antithese der schwererkrankten Welt. Manchmal ist auch nicht ganz klar, wo es eigentlich mehr Krankheit gibt: ob in der offiziellen des »Establishment« oder in der das »Establishment« verneinenden Kultur.

Jedoch nur das behaupten, hieße Halbwahrheiten sagen. Hätte sich der beste, elitärste Teil der jungen Generation nicht auf so vorrückte, drastisch irrationale, antiobjektive, antirealistische, antitechnische Weise empört, wäre nicht leicht zu sagen, was die Technik sonst aufgehalten hätte auf ihrem Weg in die postindustrielle, superbürokratische, in vielen negativen Utopien beschriebene Gesellschaft. »Die Kinder der Blumen« zersetzen von innen und entfernen von der herrschenden Elite eine der unentbehrlichsten Institutionen der zeitgenössischen Gesellschaft: die Universität.¹⁹ Wenn man diesen Prozeß in seiner fortschreitenden Entwicklung innerhalb der letzten zehn Jahre verfolgt, bemerkt man die Tendenz seiner ständigen Erweiterung, und es ist überhaupt nicht klar, wie man ihn aufhalten könnte, was es geschehen würde, wenn in diesen Prozeß in der nächsten Zeit unvermeidlich auch die jungen Arbeiter einbezogen werden, die infolge von Automatisierung nicht mehr alle auf ihren sinnlosen Arbeitsplätzen für die Dauer der jetzigen Arbeitszeit bleiben würden.

Außerdem muß man einige bedeutende Merkmale des wahrhaft Neuen und Progressiven in der »Anti-Kultur« erwähnen.

Das ist vor allem die *Solidarität*, nicht der Begriff der Solidarität, wie er in humanistischen Schriften existiert sondern die Solidarität als reales Verhältnis der Menschen zueinander, die zusammen leben und alles, was sie haben, untereinander teilen.

Das ist weiter ein neuer, stark entwickelter *Sinn für menschliche Gleichberechtigung*, der Gedanke des Widerstands gegenüber jeder Art von autoritären Verhältnissen, jeder Art von Paternalismus, jedem Versuch von Domination und Manipulation. Die Schule, die Familie, die politische Organisation, sie alle können nicht mehr sein, was sie waren.

Hinzu kommt noch die *Förderung nach differenzierter Selbstaussprache, die zum gewaltigen Bedürfnis geworden ist*. Statt der Aneignung fertiger Kenntnisse, statt eines passiven, rein kontemplativen Verhältnisses zur Kunst, zur unmittelbaren Umgebung, strebt der

¹⁹ Man muß in Betracht ziehen, daß an den Universitäten der führenden westlichen Länder heute über 10 Millionen Studenten studieren, also vier mal so viel wie im Jahre 1950.

Einzelne mehr denn je danach, den Dingen seinen Stempel aufzudrücken, seine unmittelbare Umgebung durch selbstgeschaffene Gegenstände zu verschönern.

Zweifellos ist der wesentliche Beitrag zur Humanisierung des menschlichen Lebens auch in der allgemeinen Verlangsamung des Lebensrhythmus, relativer Lässigkeit, in der Wiedereinsetzung des *Prinzips der Freude im Gegensatz zum Prinzip der Realität*.

Es beeindruckt letzten Endes der *Geist des wahren Universalismus*, der aufrichtigen Aufgeschlossenheit für Kulturwerte aller Nationen, aller Menschen, aller Zeiten. Es tritt eine Generation ohne Chauvinismus und Rassismus auf die Bühne. Wenn sie weiter nichts gebracht hätte, wäre auch das schon sehr viel.

VI

Wenn die amerikanischen Linken von der bevorstehenden Revolution sprechen, klingt das äußerst naiv. Sie sind auch naiv: der amerikanische Imperialismus verfügt über Arsenale einsatzbereiter, zerstörerischer Waffen. Schon vor mehr als einem halben Jahrhundert haben die Bolschewiki gewußt, hat Trotzki genau erklärt, daß eine Revolution so lange ohne Aussichten bleiben wird, solange die Militärmacht des Regimes unangefochten bleibt.

Und doch hat die Revolution gewissermaßen begonnen – dort wo sie in der modernen, hochentwickelten Welt einzig beginnen kann: im menschlichen Bewußtsein. Hier sei an die 29., am 13.–14. Juni 1968 verkündete These erinnert: »Die bürgerliche Revolution war eine rechtliche, die proletarische Revolution war eine ökonomische. Die unsrige wird eine soziale und kulturelle sein, damit der Mensch das werden könnte, was er ist.«

Die Neue Linke hat noch kein bestimmtes, positives Programm. Sie weiß jedoch, was sie nicht will: sie will keine Welt, die notorisch kriminell ist und die für die Produktion der jetzigen und zukünftigen Toten, d. h. für das Militärwesen das dreifache davon ausgibt, was sie für das Gesundheitswesen ausgibt.²⁰ Sie will keine Welt der unmenschlichen Beziehungen zwischen Menschen, Nationen und Rassen. Sie lehnt die Welt ab, in der der Einzelne nicht das Recht hat, über sein Leben zu entscheiden, eine Welt, in der nicht für menschlichen Bedarf sondern für Profit und bürokratische Privilegien produziert wird.

Die Neue Linke verfügt noch nicht über ihre eigene Strategie. Aber sie hat sich schon von gewissen fatalen Schwächen der traditionellen linken Strategie befreit. Der erste solcher Irrtümer ist, daß die Revolution mit der Übernahme der politischen Macht beginnen muß. Jetzt gibt es schon genügend Gründe für die Annahme, daß die Strategie variieren muß, in Abhängigkeit von den Bedingungen, und daß unter den Bedingungen eines stabilen, sich auf eine »launenhafte Mehr-

²⁰ Sämtliche militärischen Ausgaben auf der ganzen Welt beliefen sich im Jahre 1970 auf rund 210 Milliarden Dollar, diejenigen für das Gesundheitswesen auf rund 65 Milliarden.

heit« gründenden Regimes in Anfang die Kulturrevolution sein muß: ein radikaler Bruch im menschlichen Bewußtsein, in den Prioritätswerten, im Lebensstil der Menschen.

Der zweite traditionelle strategische Irrtum ist die Ansicht, daß entweder das globale System diskontinuierlich zu verändern ist oder daß man auf einen revolutionären Augenblick warten muß, wo das realisierbar sein wird. Aber auch ein drittes ist möglich: eine Reihe von kontinuierlichen Veränderungen in allen gesellschaftlichen Mikrozellen kann in ihrer Totalität eine diskontinuierliche Veränderung des globalen Systems herbeiführen. In der Geschichte ist das einmal schon der Fall gewesen: die englische bürgerliche Revolution wurde nicht vollzogen, vielmehr endete sie 1688. Im Schoße der feudalen Gesellschaft keimten schon die Ansätze der neuen, bürgerlichen Gesellschaft: die Freistädte. Heute sind es die Universitäten und morgen könnten die Fabriken ebensolche autonomen Selbstverwaltungszellen werden, aus denen sich dann die neue, demokratische, sozialistische Gesellschaft herausbilden könnte.

Der dritte strategische Irrtum ist die Beschränkung auf hauptsächlich zwei Methoden der Kampfführung: auf die politische Agitationsarbeit und auf sporadische lokale Aktionen in einer noch nicht revolutionären Situation, dann aber auf den bewaffneten Aufstand und auf den Guerillakampf. Es gibt jedoch Situationen, wenn eine Anwendung der Taktik der revolutionären Gewalttätigkeit entweder nicht möglich oder nicht nötig ist, da man mehr erreichen kann durch eine Vielzahl gewaltloser Methoden (wie etwa: Ablehnung jeder Mitarbeit mit den Machthabern, Generalstreik, Besetzung von Betrieben und Institutionen, Konfrontationen, die den Machtapparat herausfordern, seine wahre Natur zu zeigen).

Der Neuen Linken fehlen unter anderem Führerpersönlichkeiten und eine starke Organisation. Vielleicht liegt gerade darin ihre fatale Schwäche. Oder aber ist gerade das ihre Chance.

LA FONCTION HISTORIQUE DE LA NOUVELLE BOURGEOISIE

Maximilien Rubel

Paris

En prenant connaissance du programme de la septième session de l'École d'été – dont j'ai eu l'occasion d'apprécier les travaux grâce à la revue *Praxis* – j'ai abordé en pensée à l'île d'Entéléchie où Rabelais, cet anti-Hegel en puissance, place le royaume de Quinte-Essence: les abstrauteurs de quintessence, ses habitants, ne connaissent d'autre nourriture que les abstractions, espèces et catégories, exprimées en hébreu. Au terme de leur pérégrinations, les voyageurs humanistes, en quête d'une foi qui pourrait les préserver des stériles querelles des théologiens, trouveront leur vérité dans l'oracle de Bacbus, la dive bouteille et s'abreuvèrent à la fontaine en forme de cœur humain dont l'eau miraculeuse possède, pour chaque buveur, le bouquet de son vin préféré. »Voici donc réaffirmé, écrit Jean Servier dans son *Histoire de l'Utopie*, la foi des humanistes: l'homme est la pierre de touche des institutions et des religions. Toutes sont également mauvaises dans la mesure où elles ne tiennent pas compte de la libre inclination de l'homme. A quoi bon bâtir, philosopher, rêver, prier – si l'homme n'est pas le but suprême de toute démarche et son bonheur sur terre mal assuré?¹

La thèse que nous allons développer ici se situe à l'opposé de la philosophie du plus grand abstracteur de quintessence, du génie de la préstdigitation verbale. C'est en effet Hegel qui, le premier, a poussé l'art de la sorcellerie dialectique à une perfection telle, qu'aujourd'hui encore, il fascine les esprits les plus critiques. Nous n'en prendrons pour preuve qu'un écrit du regretté Theodor Adorno qui, pour le cent vingt cinquième anniversaire de la mort du philosophe, en a tracé un portrait où le portraitiste se reflète pour le moins autant que son modèle. Adorno ne laisse rien transparaître de ce qui – selon l'aveu formel de Hegel – constitue la »théodicée« d'un dieu dont la nature ne se dévoile que dans l'histoire universelle; seuls comptent les peuples prédestinés – et sacrifiés selon les caprices de l'Esprit du

¹ Jean Servier, *Histoire de l'Utopie*. Paris, 1967, p. 121.

monde (*Weltgeist*) – les Etats en tant que réalisation de l'idée et de la raison morale, et les guerres qui préservent les peuples de la décomposition que provoque une paix durable! Le cosmopolitisme et la fraternisation sont condamnables, le criminel devient un être raisonnable et libre – et retrouve même son honneur – à travers le châtiement. Bref, en obéissant fidèlement aux normes morales et politiques du penseur auquel il rend hommage, le discours d'Adorno constitue, involontairement, une peinture de notre monde de la déraison.² Nous comprenons ainsi pourquoi Hegel demeure plus actuel encore qu'aucun de ses disciples, y compris Karl Marx, qui fut son plus grand négateur et contradictoire: notre réalité correspond à sa vision du monde alors que Marx, dont l'histoire a démenti toutes les espérances et confirmé toutes les craintes, n'est présent que par le vain tumulte qui entoure son nom. Tel Napoléon – que Hegel éblouit – a pu contempler, parcourant à cheval Iena au lendemain de sa victoire – les incarnations du *Weltgeist* se jouent du sort de notre planète... La raison de Hegel, c'est le tort de Marx et inversement; si Hegel a raison Marx a nécessairement tort.

Nous voici donc au coeur du problème: le monde actuel, c'est le règne universel de l'esprit bourgeois, de la morale bourgeoise, enfin – pour reprendre le concept-clef de la dialectique hégélienne – de la négativité bourgeoise.

En parlant du règne universel de la bourgeoisie, nous ne visons pas uniquement la bourgeoisie traditionnelle liée au système capitaliste occidental. Depuis la disparition de l'auteur du *Capital*, celle-ci s'est renouvelée et Marx lui-même a pu observer l'apparition d'un nouveau type de capitalisme, résultat de la concentration du capital: la société par actions ou société anonyme dans laquelle le propriétaire d'actions, dépourvu de fonction productive, est remplacé dans ses anciennes tâches de direction par le *manager*, fonctionnaire du capital et distinct du capitaliste-propriétaire; à la limite, Marx a entrevu la possibilité du règne du «capitaliste collectif» et «abstrait», *l'Etat devenu capitaliste*, et poussant plus loin son analyse sociologique du processus de concentration et d'accumulation, il est parvenu à ébaucher une sorte de théorie de la transition: le divorce entre la fonction et la propriété du capital doit nécessairement conduire à la reconversion du capital en propriété des producteurs associés. Bien que dans leur organisation elles reproduisent les défauts du système existant – en utilisant les moyens de production à la mise en valeur de leur propre travail, les travailleurs sont leur propre capitaliste – les coopératives ouvrières de production constituent une brèche dans l'ancien système, la première tentative, encore imparfaite mais riche en promesses, de surmonter l'antagonisme entre le capital et le travail. »A un titre égal, les sociétés capitalistes par actions et les entreprises coopératives sont à considérer comme les formes de transition entre le mode de production capitaliste et le système d'association,

² Cf. Theodor W. Adorno, *Aspekte der Hegelschen Philosophie*. Frankfurt 1957.

avec cette seule différence que, dans les premières, l'antagonisme est surmonté de manière négative, et, dans les secondes, de manière positive.³

Marx a complété cette théorie de la transition par l'étude du système du crédit qui, d'une part, devient l'un des éléments moteurs de la production capitaliste, et, d'autre part, restreint le nombre de ceux qui exploitent la richesse sociale.⁴

Dans ces réflexions, qui ont valeur d'anticipation, il nous faut souligner le rôle historique que Marx attribue au «système capitaliste» en tant que mode de production et en tant que mode de gestion; à un certain moment de son développement, ce système tend à sa propre négation sans pour autant perdre sa nature capitaliste et se nier lui-même. En même temps que ce capitalisme anonyme et autogérateur apparaissent les coopératives ouvrières de production, négations positives du système capitaliste qui préfigurent la société autogérée par l'association des travailleurs produisant suivant un plan librement adopté. Pour reprendre les termes de Marx, elles contiennent les germes de cette société des producteurs où le «libre épanouissement et la liberté de chacun sera la condition du libre épanouissement de tous» (*Manifeste communiste*).

»Il n'est d'ailleurs pas difficile de voir, écrit Hegel dans l'avant-propos de la *Phénoménologie de l'esprit*, que notre temps est le temps de la naissance et de la transition vers une nouvelle période.« De tous les Jeunes-Hégéliens qui se sont efforcés de s'affranchir du conservatisme foncier de leur maître en retournant contre lui l'arme de la dialectique, Marx fut probablement le seul à pousser jusqu'à ses dernières conséquences cette idée de la naissance et de la transition.⁵ Il est ainsi apparu comme le philosophe de la «naissance et de la transition» par excellence, et cela contre son gré puisque, entré dans le mouvement révolutionnaire en rompant avec la philosophie spéculative et idéologique, il considérait sa tâche comme scientifique et non philosophique. Il ne pouvait imaginer que sa théorie scientifique fournirait à une certaine catégorie de ses disciplines, les prétextes idéologiques et les recettes politiques et économiques pour bâtir – en l'appelant socialiste – la société de transition qu'il avait décrite dans son oeuvre maîtresse: la société bourgeoise reposant d'une part sur la démocratie instaurée au nom des droits de l'homme et du citoyen et, d'autre part, sur le développement dynamique du mode de production capitaliste. C'est de la réunion de ces deux conditions que devait naître, dans cette période de naissance et de transition, la classe sociale négatrice de la bourgeoisie et de son économie; et c'est le développement même de l'économie capitaliste qui devait amener cette classe à se donner une tâche «historique». En fait, et tout ce que Marx a écrit sur la classe ouvrière et sa vocation libératrice le confirme,

³ *Le Capital*, livre III, «Economie», tome II, Paris, Edition de la Pléiade, p. 1175-1178 (chap. XXVII, édition Engels).

⁴ *Ibid.*, p. 1179.

⁵ Il faudrait nuancer ce jugement en rappelant que Moses Hess, le premier maître de Friedrich Engels, a tenté avant Marx de «surmonter» (*aufheben*) la philosophie spéculative par une critique radicale de l'économie capitaliste.

cette tâche ne peut être conçue que sous la forme d'un impératif éthique: l'Etat bourgeois et le capital produisent leurs propres fossoyeurs mais c'est à »la classe la plus nombreuse et la plus pauvre«, selon l'expression de Saint-Simon, de prendre conscience de sa vocation. C'en serait ainsi fini des révolutions qui, faute de pouvoir abolir les classes sociales, l'exploitation et la domination de l'homme par l'homme, l'Etat – enfin le règne de minorités sur la majorité – étaient condamnées à installer au pouvoir de nouvelles minorités dominantes, à remplacer les anciennes élites dirigeantes par de nouvelles et un mode d'asservissement social par un autre. Il en serait tout autrement de la révolution prolétarienne:

»Alle bisherigen Bewegungen waren Bewegungen von Minoritäten oder im Interesse von Minoritäten. Die proletarische Bewegung ist die selbständige Bewegung der ungeheuren Mehrzahl im Interesse der ungeheuren Mehrzahl.« (*Manifeste communiste.*)

Ainsi, pour les auteurs du *Manifeste communiste*, la nature même de la révolution socialiste interdit nécessairement une troisième éventualité: les mouvements d'une minorité *au profit (im Interesse)* de l'immense majorité, autrement dit l'action d'une avant-garde bien intentionnée se posant en libératrice des masses exploitées. L'éthique prolétarienne – ou le principe de l'autoémancipation prolétarienne – commande aux travailleurs de refuser les directives d'une avant-garde faite d'idéologues professionnels, de sauveurs professionnels, quelle que soit la pureté de leurs intentions et de leur profession de foi:

»Wir haben bei der Gründung der Internationale ausdrücklich den Schlachtruf formuliert – écrivait Marx et Engels en 1879 – *Die Befreiung der Arbeiterklasse muss das Werk der Arbeiterklasse selbst sein. Wir können also nicht zusammengehen mit Leuten, die es offen aussprechen, dass die Arbeiter zu Ungebildet sind*, sich selbst zu befreien, und erst von oben herab befreit werden müssen, durch philanthropische Gross- und Kleinbürger.«⁶

Cependant Marx et Engels n'ont pas minimisé l'importance des *Bildungselemente* que des intellectuels venus de la bourgeoisie apportaient aux ouvriers. *La Manifeste communiste*, entre autres, en souligne assez le rôle. Ajoutons encore deux courtes citations, l'une d'Engels, l'autre de Marx, qui expriment une foi quasi mystique dans la spontanéité dynamique des travailleurs en même temps qu'une exigence purement réaliste qui semble démentir cette même foi:

Wenn die Gelehrten und überhaupt aus bürgerlichen Kreisen stammende Ankömmlinge nicht *vollständig* auf dem proletarischen Standpunkt stehen, sind sie reine Verderber. Haben sie aber diesen Standpunkt wirklich, dann sind sie höchst brauchbar und willkommen.«⁷

Le 13 octobre 1868, Marx écrivait à Schweitzer à propos de l'Allemagne:

»Hier, wo der Arbeiter von Kindesbeinen an bürokratisch gemassregelt wird und an die Autorität, an die vorgesetzte Behörde glaubt, gilt es vor allem, ihn selbständig gehen zu lernen.«

⁶ K. Marx, F. Engels, *Zirkularbrief*, 17/18. 9. 1879.

⁷ Engels à Bernstein, 1. 3. 1883.

A propos de l'idée lassallienne d'un mouvement coopératif bénéficiant de l'aide financière de l'Etat, Marx avait précisé au même Schweitzer, en termes on ne peut moins «matérialistes», sa conception de la nature et du rôle de la classe ouvrière:

»La classe ouvrière est révolutionnaire ou elle n'est rien du tout.«
(13 février 1865.)

Se conformant aux principes de l'éthique prolétarienne, ni Marx ni Engels n'ont jamais accepté de jouer le rôle de «chefs» de parti ou de leaders politiques. On ne répètera jamais assez que l'importance réelle de Marx dans la Ligue des communistes (qu'il ne pouvait considérer et ne considérait pas comme un parti) et dans la Première Internationale n'a rien de commun avec la légende forgée par les marxistes et les anti-marxistes.⁸

Au cours des sessions précédentes de l'Ecole d'été, le concept de mission historique du prolétariat a été abordé par le Professeur Künzli en termes d'eschatologie et de messianisme. Nous préférons l'envisager dans un sens éthique, distinguant entre la notion de *fonction* historique de la bourgeoisie et la notion – indissociable de celle d'autoémancipation ouvrière – de *mission* historique du prolétariat.⁹ Ce n'est pas un hasard si, mettant à profit les échecs du mouvement ouvrier, l'idéologie de parti s'est efforcée de se débarrasser de ces deux concepts qui constituent les fondements du socialisme de Marx pour y substituer le dogme de l'incarnation de la conscience ouvrière dans des avant-gardes politiques, voire dans des chefs exceptionnels. Marx a pensé contourner l'écueil de l'idéalisme moralisant en liant l'idée de mission à celle de «nécessité historique»: *le travailleur ne peut que vouloir ce que le fatum bourgeois lui commande*. En dépit de son ambiguïté, l'argument tire sa puissance persuasive du spectacle vécu d'un monde voué à la misère et à la destruction.

*

»Accumulez, Accumulez! C'est la loi et les prophètes! (...) Accumuler pour accumuler, produire pour produire, tel est le mot d'ordre de l'économie politique proclamant la mission historique de la période bourgeoise« (*Le Capital*, Livre I, *op. cit.*, p. 1099). Le rôle émancipateur que Marx attribuait à la bourgeoisie, destructrice de la société féodale et créatrice des structures de la société intermédiaire, semble être contourné par l'évolution du capitalisme, surtout depuis la première guerre mondiale. En même temps que le mode de production capitaliste évoluait, on assistait à la transformation structurelle de la classe ouvrière et à l'apparition d'une nouvelle bourgeoisie: la

⁸ Cf. M. Rubel, «La charte de la Première Internationale», *Mouvement social*, 51, 1965.

⁹ Cf. A. Künzli, «Wider den Parzival-Sozialismus», *Praxis*, 1/2, 1969, pp. 277 sq. Parler de la «Marx'sche Ethik-Abstinenz», c'est oblitérer tout l'héritage spirituel dont Marx s'est reconnu le légataire et qu'il a ouvertement incorporé à sa propre oeuvre. L'argument utilisé par M. Künzli – le «socialisme» de l'Union soviétique – fait partie de la mythologie marxiste que la lettre et l'esprit de l'enseignement socialiste de Marx condamnent sans appel. Cf. M. Rubel, *Introd. aux Pages de Karl Marx par une éthique socialiste*, Paris, éd. Payot, 1970.

vocation révolutionnaire de la bourgeoisie traditionnelle qui devait créer le monde à son image s'est-elle finalement révélée comme une chimère, contrairement aux prévisions des auteurs du *Manifeste communiste*?

Quelles que soient leurs divergences théoriques et politiques, souvent insurmontables, la plupart des marxistes s'accordent pour déduire du socialisme »scientifique«, dont Marx serait le fondateur, l'existence, éphémère ou durable, d'un »monde socialiste« qui répondrait ou aurait répondu à la théorie et à l'éthique marxiennes. Il serait trop facile de nous reprocher de confondre la lettre et l'esprit du »marxisme«, voire de donner du matérialisme historique une interprétation trop étroite en déniaut, par exemple, à la Russie de 1917, la possibilité d'ouvrir le cycle historique des révolutions socialistes. La théorie marxienne du développement social n'a-t-elle pas été »complétée« par la loi du développement inégal découverte par Lénine? Marx n'aurait donc commis qu'une erreur, somme toute négligeable, quant au lieu géographique où se déclencherait ce processus révolutionnaire.

Nous nous bornerons à répondre par une alternative. De deux choses l'une: ou bien la théorie matérialiste de l'histoire – qui est, et est *avant tout*, la théorie du *prolétariat en devenir* – conserve quelque validité scientifique, auquel cas il ne peut exister, dans le monde actuel, du véritable société socialiste; ou bien une telle société existe *hic et nunc*, et dans ce cas la théorie matérialiste de l'histoire, »découverte scientifique« de Marx qu'Engels qualifiait de géniale, ne possède aucune valeur scientifique. Si nous admettons que les pays »socialistes« le sont réellement, il nous faut admettre en même temps que leur caractère ne répond ni à la théorie ni à l'éthique sociale marxiennes; en revanche, reconnaître la validité de cette théorie et de cette éthique c'est contester aux régimes »socialistes« le droit de revendiquer l'héritage spirituel de Marx. Autrement dit, si Marx a raison sur le plan scientifique, c'est qu'aucun pays socialiste ne se développe et n'évolue selon les normes du socialisme définies tant par le »vieux« Marx du *Capital* que par le »jeune« Marx des Manuscrits parisiens de 1844; c'est que le socialisme »réalisé« s'est réalisé en dépit des lois du développement historique que Marx croyait, à tort ou à raison, avoir découvertes. Car dans le cadre de la théorie matérialiste de l'histoire le monde »socialiste« ne peut être qu'une société de transition au même titre que le monde bourgeois et capitaliste, le marxisme représentant l'idéologie justificatrice de la classe dominante, en vertu de la théorie marxienne selon laquelle »les idées dominantes sont les idées de la classe dominante«. Dans ces pays, le »socialisme« a le caractère d'un substitut de la religion, d'un »opium« des peuples contraints à entrer dans la voie de l'industrialisation et de la collectivisation.

Une telle interprétation est conforme à la théorie socio-historique de Marx: les deux classes sociales modernes – bourgeoisie et prolétariat – se définissant au sein d'un mode de production déterminé appelé capitalisme, par leur fonction, voire leur vocation ou leur mission historique, nous appelons bourgeois tout système de domina-

tion où le pouvoir dirigeant remplit la double fonction, politique et économique, dévolue dans les pays traditionnellement capitaliste à la classe bourgeoise et à son Etat.

Certains marxistes, tout en acceptant le mythe des »fondements socialistes« du régime ne nient pas le caractère de classe du pouvoir politique mais refusent de définir celui-ci par sa fonction historique se contentant de le qualifier de »bureaucratique« et de critiquer cette bureaucratie et ses méthodes de gouvernement. D'autres, qui adhèrent eux-aussi à ce mythe, voient dans ce régime un »socialisme d'Etat« mais ce terme, malgré l'élément fortement critique qu'il renferme, est étranger à l'esprit des »fondateurs« pour qui l'Etat représentait la négation du socialisme; en parlant ironiquement de »socialisme féodal«, de »socialisme réactionnaire« ou »petit bourgeois«, ils combattaient des écoles de pensée et non des régimes, des idéologues ou des utopistes et non des Etats. (Cf. *Manifeste communiste*.)

Lénine lui-même prévoyait que l'étape du capitalisme d'Etat précéderait celle du socialisme. En qualifiant de »capitalisme d'Etat« et non de »capitalisme bureaucratique« le mode de production qui fut implanté en 1917 et qui s'épanouit sous la direction de Staline nous pensons nous conformer au principes méthodologiques adoptés par Marx dans son effort scientifique pour révéler la »loi du mouvement économique de la société moderne« (*Le Capital*, Préface du Livre I^{er}). Il distingue en effet dans sa méthode de recherche l'analyse théorique de l'exploration empirique, le recours à la »force d'abstraction« correspondant aux méthodes d'observation des sciences naturelles.¹⁰

Nous entendons par capitalisme d'Etat un régime de domination et de servitude (*Herrschafts- und Knechtsschaftsverhältnis*) dans lequel les pouvoirs économiques et politiques sont entre les mains d'une classe ou d'une couche sociale qui se substituant à la bourgeoisie traditionnelle se donne pour tâche de réaliser un *système économique de transition* avec toutes les conséquences révolutionnaires que cela implique: création d'un prolétariat de masse¹¹ et d'une grande industrie bénéficiant de tous les progrès de la science et de la technique modernes, transformation radicale des rapports sociaux, des modes de vie et de pensée, etc. Dans ces conditions, on peut affirmer que

¹⁰ Si l'on se réfère au plan définitif de l'Economie de 1857, clairement formulé dans la préface à la *Critique de l'économie politique* (1859), l'oeuvre que Marx se proposait de consacrer à l'Etat et au marché mondial devait développer les idées éparses dans ses divers écrits, entre autres dans la *Critique du droit public de Hegel* (1843) resté inachevé, dans l'*Idéologie allemande* (1845), dans l'*Adresse sur la Commune* (1871) et ses brouillons, mais surtout dans les articles destinés à la *New York Daily Tribune* traitant du régime bonapartiste, où l'analyse des rapports entre la société et ses classes d'une part, et l'Etat, d'autre part, prend un caractère nettement anticipateur (voir par exemple la description que Marx du »régime des prétoirien« ou du »socialisme impérial« du second Empire). Cf. M. Rubel, *Karl Marx devant le bonapartisme*, Paris, 1960. Les idées qu'Engels a exprimées dans sa correspondance avec Paul et Laura Lafargue sur le bonapartisme et sa variante, le boulangisme, nous paraissent d'une extrême actualité.

¹¹ A propos de la Russie s'acheminant vers le capitalisme, après avoir institué l'émancipation des paysans et détruit les formes communautaires de l'économie agraire, le *mir* et l'*artel*, Marx prévoyait que le prolétariat de masse pourrait être créé en Russie par la transformation des paysans en prolétaires. (Cf. sa lettre aux *Otičestvennyje Zapiski* novembre 1877.).

Marx, loin de se tromper dans ces prévisions, a prédit que la révolution russe ouvrirait pour ce pays une ère de transition qui lui permettrait de combler son retard historique. Parodiant, à la manière de Marx, le style hégélien, nous pourrions poser le problème de la façon suivante: là où existent les institutions du *capital* et de l'*Etat*, donc du *salariat* et de la *bureaucratie*, il y a *négarion du socialisme* (aliénation économique et politique du producteur), donc régime de *transition*. Le socialisme, c'est la *négarion* de la *négarion*, donc de cette phase de transition.

Si l'on s'en tient strictement à la théorie du matérialisme historique selon laquelle le processus de transformation économique, c'est-à-dire le développement des forces productives, doit fatalement produire sa propre négation, le prolétariat industriel (les «fossoyeurs» de la société bourgeoise), il suffit de se demander si la nouvelle bourgeoisie des pays «socialistes» se montre capable de mener à bien le processus d'industrialisation et de prolétarianisation. Mais vouloir en rester là serait l'indice d'un schématisme stérile. Il est, en effet, indispensable d'analyser les conditions de développement du prolétariat dans les pays arriérés sur le plan industriel en se référant à l'histoire du prolétariat des pays du capitalisme classique.

Quelles que soient les différences, une chose demeure certaine: pour parvenir à maturité et entrer dans le processus de transformation socialiste le prolétariat, occidental ou «socialiste»,¹² doit s'enrichir d'un grand nombre d'expériences de tous ordre faites tant d'échecs que de triomphes momentanés. Toutes ces tentatives et tous ces combats, *qui changent les hommes autant que les circonstances*, doivent se dérouler et se multiplier *sur le terrain conquis et dominé par la bourgeoisie* qui est investie, *avant* le prolétariat, d'une mission révolutionnaire et libératrice. Il suffit d'évoquer les critiques adressées par Marx et Engels à Lassalle et à ses disciples à propos de la «masse réactionnaire» qui constituerait le seul ennemi du prolétariat, pour comprendre qu'en 1917 *aucune* des conditions requises pour que la Russie entre dans la voie du socialisme n'étaient réunies: les conditions économiques et les rapports de classe au sein d'une société essentiellement paysanne aussi bien que l'importance sociale et le degré de maturité du prolétariat l'interdisaient, à moins d'une miraculeuse métamorphose intellectuelle et morale à tous les échelons de la société russe. Mais ce genre de miracle, concevable sur une petite échelle dans les «moments privilégiés de l'histoire», sort du cadre conceptuel de la théorie matérialiste de l'histoire. Au demeurant, cette notion de «matérialisme» – Marx utilisait l'expression de «nouveau matérialisme» – est inséparable de cette dimension éthique que l'on perçoit nettement dans tous les écrits de Marx: le principe de la transformation – historiquement nécessaire – c'est la prise de conscience – que Marx veut fatale – du prolétariat esclave en révolutionnaire conscient de sa mission libératrice. Des remarques fréquentes dans les textes de Marx – telle cette affirmation à propos des prin-

¹² Ce concept, par son apparente absurdité même, ne fait qu'exprimer le caractère mystificateur du marxisme mis au service d'une idéologie de domination politique.

cipes sociaux du christianisme prêchant la soumission au pouvoir établi: »Le prolétaire (qui refuse de se laisser traiter en bête de somme) a beaucoup plus besoin de son courage, de son amour propre, de sa fierté et de son indépendance que de son pain«¹³ – impliquent que ce sont les travailleurs eux-mêmes qui par une tâche d'auto-éducation »se rendent aptes au pouvoir«: et cette *Selbsttätigkeit* déjà évoquée, *ne peut s'accomplir que dans les conditions de liberté formelles réalisées par la révolution bourgeoise*, conditions que le prolétariat doit au besoin défendre contre les atteintes de la bourgeoisie devenue réactionnaire.

L'oubli de ces principes élémentaires du socialisme »scientifique« est révélateur tant de la situation tragique du mouvement ouvrier d'aujourd'hui que du niveau de culture d'une intelligentsia marxiste qui se pose en avant-garde et en élite directrice du mouvement ouvrier dont elle prétend incarner – sinon monopoliser – la conscience révolutionnaire. Rappelons pour mémoire ce qu'un marxiste et révolutionnaire de profession, Lénine, écrivait en 1905: »Les marxistes doivent savoir qu'il n'y a pas et qu'il ne peut y avoir, pour le prolétariat et la paysannerie, d'autre voie vers la liberté réelle que le chemin de la liberté bourgeoise et du progrès bourgeois.«¹⁴ En stricte orthodoxie marxiste, bolchéviks et menchéviks tenaient en effet pour inévitable que la société russe libérée du tsarisme devrait encore traverser une longue période de libéralisme bourgeois. Lénine ne s'écarterait des menchéviks qu'en un sens: il considérerait que pendant cet inter-règne »capitaliste« le pouvoir politique ne devait pas être abandonnée à la classe bourgeoise dépourvu de volonté et d'expérience mais devait être exercé par la classe ouvrière et la paysannerie pauvre au moyen d'une »dictature démocratique et révolutionnaire«. La guerre de 1914 consumma l'effondrement de tout le mouvement international du prolétariat, depuis les directions des organisations politiques et syndicales jusqu'aux masses ouvrières elles-mêmes dont l'immense majorité n'avait nullement conscience d'une vocation auto-émancipatrice et libératrice. Le seul acquis décisif de la guerre, outre la création des soviets, fut la chute du tsarisme; dès lors, un parti comme celui de Lénine, face à la faillite totale du socialisme occidental et de tous les partis politiques russes, ne pouvait que céder à la tentation du pouvoir, oubliant tous les conseils de modération et de prudence que Marx et Engels n'avaient cessé de prodiguer aux révolutionnaires russes pour mettre à exécution cette règle stratégique de Napoléon chère à Lénine: »On s'engage et puis... on voit«. Mais ceux qui s'engageaient et ceux qui allaient voir ne pouvaient être les mêmes individus.¹⁵

¹³ *Deutsche Brüsseler Zeitung*, 12 septembre 1847.

¹⁴ Lénine, *Deux tactiques de la social-démocratie...*, 1905. (Moscou, 1954, p. 112.).

¹⁵ Il suffit de relire les écrits d'Engels où il s'adresse aux pionniers de la social-démocratie russe afin de les mettre en garde contre des aventures qu'il qualifiait de »blanquistes«. Voir sa réponse au jacobin russe Piotr Tkatchev, publiée sous le titre »La question sociale en Russie«, *Volksstaat*, 1875 et *Postface*, 1894; cf. également Engels à Vera Zassovitch, 23 avril 1885.

Il est pour le moins déconcertant que les catastrophes et les »trahisons« qui se sont succédé dans le mouvement ouvrier depuis la mort de Marx et d'Engels n'aient été d'aucun enseignement dans les milieux de l'intelligentsia marxiste, de cette élite aux prétentions d'avant-garde qui s'évertue à ressusciter le spectre de la »gauche marxiste« en la rebaptisant »nouvelle gauche« tout en se refusant à regarder les choses en face, à sonder l'abîme qui sépare les rêves des fondateurs et le monde où nous vivons, issue de deux guerres mondiales et moralement prête pour un nouvel affrontement, fût-il fatal pour la survie de l'espèce. Que des marxistes puissent fonder leur espoir de voir triompher le socialisme sur la menace d'un cataclysme nucléaire universel montre que le »socialisme scientifique« dont ils se réclament se réduit à un curieux mélange d'esprit hégélien et de volontarisme jacobin; ce rationalisme bourgeois, commun aux deux systèmes d'oppression qui se partagent le monde et qui tous deux en appellent aux mêmes valeurs morales qu'ils s'accusent réciproquement de »trahir«, permet à tel théoricien marxiste de justifier la puissance nucléaire russe et chinoise en employant les arguments dont se servent les apologistes du monde »libre« pour justifier l'équilibre de la terreur. C'est ainsi que nous apprenons que »ce qui a, jusqu'ici empêché l'éclatement d'une guerre nucléaire mondiale, c'est la puissance nucléaire même de l'U. R. S. S. (à laquelle se joint aujourd'hui, de manière progressive, celle de la Chine), qui fait peser sur la grande bourgeoisie américaine une menace de représailles terrifiantes auxquelles elle ne pourrait pas échapper elle-même. Mais au fur et à mesure que la situation mondiale se détériore pour l'impérialisme américain, s'accroît le risque que l'»équilibre de la terreur«, qui pré-suppose des réactions rationnelles de la part des deux protagonistes, cesse de paralyser les tenants d'un régime qui se sait condamné et qui préférerait détruire le monde entier plutôt que laisser les peuples construire en paix un monde socialiste.«¹⁶

Une importante fraction de l'intelligentsia de gauche, plongée dans un complet désarroi mental, parle donc le langage de Marx tout en pensant les concepts de Hegel, les concepts de la négativité et de la mort, de la vie pour la mort (cf. Heidegger); elle *parle* socialisme et liberté, mais *pense* étatisme et hiérarchie – sinon oligarchie et exploitation. Ce pseudo-socialisme et ces pseudo-socialistes, incapables d'offrir aux travailleurs des raisons, matérielles ou morales, de préférer le capitalisme du monopole d'Etat au capitalisme des monopoles privés, contribuent à assurer la permanence de la période bourgeoise: c'est pour sauvegarder les conquêtes de la révolution bourgeoise que le prolétariat occidental s'est fait le complice de la classe exploiteuse, et s'est »intégré« au capitalisme évolué. Cette dichotomie entre le mode de pensée et le terminologie dont use une certaine intelligentsia marxiste est la manifestation d'un simulacre de philosophie qui ne connaît l'individu qu'en tant que catégorie au royaume de Quinte-Essence; à la vérité cette catégorie d'ideologues marxistes

¹⁶ Ernest Mandel, Introduction à Rosa Luxemburg. *La crise de la social-démocratie, suivi de sa critique par Lénine*, Bruxelles, 1970, p. 15.

a Hegel pour maître, et non Marx. Pour Hegel, en effet, l'homme réel, à qui le suicide est interdit, ne trouve son accomplissement que dans la mort qu'il inflige ou qu'il subit: »Die einzelne Person ist allerdings ein Untergeordnetes, das dem sittlichen Ganzen sich weihen muss. Wenn der Staat daher das Leben fordert, so muss das Individuum es geben – aber darf der Mensch sich selbst das Leben nehmen? ... die Hauptfrage ist, habe ich ein Recht dazu? Die Antwort wird sein, dass ich als dies Individuum nicht Herr über mein Leben bin, denn die umfassende Totalität der Tätigkeit, das Leben ist gegen die Persönlichkeit, die selbst diese unmittelbar ist, kein Äusserliches«. ¹⁷

Le monde actuel semble être acculé par les disciplines de Hegel à ce dilemme: vivre une vie de soumission totale dans des Etats qui se disent socialistes ou s'accomoder des libertés »bourgeoises« dans des Etats ouvertement capitalistes. Marx ne s'est jamais exprimé sur l'héroïsme patriotique, aujourd'hui vertu cardinale, mais nous savons que l'Etat était pour lui la réalité *der unsittlichen Idee*, ou plus exactement la réalité de la servitude humaine. A l'inverse de son maître il a donc été conduit à établir le postulat éthique suivant: »Les prolétaires se trouvent en opposition directe avec l'Etat, forme dans laquelle les individus de la société ont jusqu'ici accepté de trouver une expression d'ensemble: ils doivent renverser l'Etat pour affirmer leur personnalité«. ¹⁸ Avant Nietzsche, il a compris que la philosophie politique de Hegel n'est en fait qu'une idolâtrie du succès et du fait accompli, et que pour celui-ci l'histoire se ramène à un *Kompendium der tatsächlichen Unmoral*.¹⁹ au culte des grands hommes, incarnations du *Weltgeist*, il a opposé l'éthique de l'auto-émancipation de l'esclave moderne.

Le mythe de la dualité manichéenne des deux camps révèle son essence bourgeoise en ce sens que de part et d'autre ce sont les *classes dominantes* qui dénoncent les tares de l'adversaire pour obtenir l'adhésion des masses populaires et laborieuses à leur politique intérieure et s'assurer de leur soumission en cas de conflit armé. C'est au nom du même idéal de liberté et de justice que les deux systèmes rivalisent pour maintenir l'espèce humaine à ce niveau d'infantilisme généralisé décrit par Dostoïevski dans *la Légende du Grand Inquisiteur*, pour lui désapprendre le goût de la réflexion et de la révolte en échange du *panem et circenses*, du pain et de l'opium idéologique.

La situation catastrophique du monde actuel oblige à reconsidérer de fond en comble les fins et les moyens du mouvement ouvrier, ainsi que la nature et la destination du communisme et du socialisme. La dualité des systèmes sociaux qui opposent deux fractions du monde, celle du socialisme et celle du capitalisme, se situe au coeur de cette remise en question. La lutte des classes n'est plus considérée comme

¹⁷ Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 70, Zusatz. N'oublions pas que la »totalité moral«, pour l'auteur, c'est l'Etat.

¹⁸ *Die Deutsche Ideologie*.

¹⁹ *Uom Nutzen und Nachteil der Historie*.

moteur du développement historique et du progrès social; un antagonisme permanent, latent ou ouvert, entre ces deux systèmes, s'y substitue, prenant le caractère d'une guerre de religion.

Cette dualité manichéenne qui, comme en 1914 ou en 1940, est destinée à dresser les peuples les uns contre les autres, repose aujourd'hui sur le mythe du «socialisme réalisé». En fait et en théorie, ce socialisme présente les principales caractéristiques définies par Marx dans son analyse du mode de production capitaliste à ses divers stades de développement. Que la classe dominante qualifie son système de domination de «transitoire» ou de «socialiste» n'a rien d'étonnant; son langage ne fait que confirmer la fonction mystificatrice de toute idéologie. Car, selon Marx, la finalité de la «transition» dépend des travailleurs et des travailleurs seuls, non des maîtres de l'État et des possesseurs du capital.

Qu'il s'agisse des pays traditionnellement bourgeois ou des pays du camp dit socialiste, le mépris de l'individu inspire les décisions et les perspectives des pouvoirs dominants. Les classes dominantes agissent en vertu d'une morale politique qui correspond à la philosophie de l'histoire de Hegel centrée tant sur le fétichisme de l'État que sur le culte du *Weltgeist* et de ses incarnations. Elles s'expriment sur le mode qui leur est propre mais obéissent en fait à la même loi: celle de l'accumulation du capital à des fins d'industrialisation et de puissance; la différence réside dans la nature de la couche sociale qui concentre entre ses mains les pouvoirs économique et politique, la position sociale de la classe ouvrière restant la même dans les deux cas; pour elle, accumulation signifie exploitation économique et soumission morale.

Dans ces conditions, la «nouvelle gauche», dans la mesure où elle persiste à se réclamer de Marx,²⁰ ne peut se concevoir qu'en tant que critique révolutionnaire du *Weltgeist* hégélien. Une phrase de Friedrich Engels, qui condense toute l'éthique prolétarienne, doit servir de modèle à son action, à sa praxis spirituelle et éducative et inspirer l'éthique socialiste de la période de transition: »Für den schliesslichen Sieg der im Manifest aufgestellten Sätze verliess sich Marx einzig und allein auf die intellektuelle Entwicklung der Arbeiterklasse, wie sie aus der vereinigten Aktion und der Diskussion notwendig hervorgehen musste.«²¹

²⁰ Ce n'est cependant pas une condition *sine qua non*: voir les thèses de Karl Korsch sur «le Marxisme aujourd'hui, ou le sens que Leszek Kolakowski prête au concept de «gauche», in *Der Mensch ohne Alternative. Von der Möglichkeit und Unmöglichkeit Marxist zu sein*. München, 1961, p. 142-162.

²¹ Préface à la quatrième édition du *Manifeste communiste*, 1890.

QUELQUES THESES SUR LE LENINISME DANS LES CONDITIONS CONTEMPORAINES DU SOCIALISME

Ueljko Cvjetičanin

Zagreb

Le léninisme paraît nominalement au début du 20-ème siècle. Ce terme est venu des opposants de Lénine et avait un caractère péjoratif. Le léninisme se développait au cours du temps et les interprétations très différentes apparaissaient. Comme détermination de départ sur le léninisme, nous dirons que le léninisme est une doctrine complexe, contradictoire en elle-même et inachevée d'un modèle déterminé du socialisme.

Quel est le rapport entre Marx et Lénine eu égard à la théorie du socialisme? On affirme que le marxisme-léninisme était depuis toujours un mariage forcé; pourtant, une liaison existait. L'oeuvre théorique de Lénine et celle de Marx ne sont pas au même niveau. Lénine partait de la théorie du socialisme de Marx, mais non d'une manière dogmatique. Conformément à sa propre attitude qu'il faut savoir appliquer les principes généraux à la spécificité des rapports des classes et des partis, Lénine a avant tout tenu compte de la situation historique, russe et mondiale, de son temps. La différence essentielle entre le modèle du socialisme de Marx et celui de Lénine repose sur les suppositions socio-économiques, les forces sociales et les moyens révolutionnaires de la réalisation du socialisme. »La chaîne du capitalisme, dit Lénine, ne se rompt pas là où elle est la plus développée (comme cela prévoyait Marx - C. V.), mais là où elle est la plus faible«. Dans la vision de Marx, la violence révolutionnaire n'a que le rôle de la sage-femme de la nouvelle société, tandis que dans la doctrine de Lénine, la violence doit être la mère des nouvelles structures sociales, à cause du retard général social de la Russie. Malgré la différence, la critique du modèle du socialisme de Lénine au point de vue du modèle théorique de Marx, serait ratée, parce que ce serait la confrontation des idées elles-mêmes, et non des idées avec la pratique.

La question essentielle pour l'appréciation du léninisme est la valorisation de son contenu idéologique par le degré de la réalisation historique. Dans quelle mesure le léninisme est-il devenu une sub-

stance historique, c'est-à-dire était-il et est-il au niveau des besoins historiques? On peut donner une réponse adéquate à cette question par l'analyse du contexte social léniniste, en particulier du caractère et du cours de la Révolution d'Octobre. L'interaction entre l'oeuvre théorique de Lénine et la Révolution d'Octobre est incontestable et incontestée. Lénine a essentiellement influencé la Révolution d'Octobre, mais sans cet événement historique, cette oeuvre de Lénine – le léninisme – n'aurait existé non plus. C'est pourquoi l'analyse de la Révolution d'Octobre nous semble être la clef de la compréhension et de la détermination du léninisme.

Les interprétations différentes de l'importance du caractère et de la portée de la Révolution d'Octobre sont bien connues. Quand il s'agit de l'importance de la Révolution d'Octobre, il existe, du moins dans les études marxistes, un accord sur les deux caractéristiques essentielles: la première, que le monopole du capitalisme a disparu par la victoire de la Révolution d'Octobre, et la deuxième, qu'une nouvelle forme de l'organisation sociale est née.

Quand il s'agit du caractère et de la portée de la Révolution d'Octobre, il faut alors rappeler les différentes interprétations. Outre la thèse officielle sur le caractère social cent pour cent de la Révolution d'Octobre, je mentionnerais encore les interprétations suivantes:

Trois groupes sociaux avec des intérêts différents ont participé dans la Révolution d'Octobre: soldats et marins, pour terminer l'absurdité de l'état de guerre; paysans, pour obtenir la terre; bolcheviques, dans l'intention de devenir architectes des nouvelles structures sociales, mais qui se sont très vite constitués en tant qu'élite dirigeante. D'après cette conception le prolétariat avait depuis le commencement une position subalterne.

D'après la deuxième interprétation, la Révolution d'Octobre était prématurée et n'avait pas le caractère socialiste, bien que d'après la conception exprimée dans des documents officiels, elle ait dû avoir ce caractère. C'était le modèle de la révolution bourgeoise, parce qu'elle s'est arrêtée à la prise du pouvoir politique et à l'établissement de la nouvelle structure de classe sociale, et non à la libération sociale de la classe ouvrière. Cette interprétation est également présente dans nos études yougoslaves.

D'après la troisième interprétation, la Révolution d'Octobre n'était pas une révolution socialiste, mais démocratique-populaire. C'était la révolution des pauvres et des opprimés, et non de la classe ouvrière, capable de prendre le rôle dirigeant dans la société (Lelio Basso). En effet, l'expérience historique nous confirme qu'il est impossible de construire le socialisme de la pauvreté et dans la pauvreté.

L'estimation de Lénine du caractère et du cours de la Révolution d'Octobre n'était pas contradictoire, mais elle n'était non plus consistante en totalité. Au commencement Lénine mettait en relief le caractère prolétaire, socialiste de la révolution, et cela avant tout en tant que leader politique, parce qu'il ne pouvait faire autrement. Sous la pression des événements sociaux, Lénine devenait, dans ses écrits théoriques, plus «élastique» à l'égard de l'estimation du caractère de la Révolution d'Octobre: «La révolution socialiste ne peut être réali-

sée sans la classe ouvrière, elle ne peut être réalisée si la classe ouvrière ne réunit pas tant de forces qu'elle pourrait diriger des dizaines de millions des paysans sous-développés. Et ce ne sont que les travailleurs progressifs qui peuvent les diriger. Mais les meilleures forces se sont déjà épuisées, ruinées et fatiguées». Ou: »Il est possible d'exproprier par force les capitalistes, mais il n'est pas possible de détruire le capitalisme dans un pays sous-développé« (Lénine).

Après l'évocation de ces interprétations du caractère et de la portée de la Révolution d'Octobre, nous exposerons l'interprétation qui nous semble acceptable. L'appréciation de la Révolution d'Octobre comme toute autre, ne peut être formulée que dans les coordonnées de la continuité sociale et des changements. Tout ce qui paraît durable n'est pas épargné de l'érosion subtile des changements intérieurs, et aucun changement, si violent et si inattendu qu'il soit, ne peut rompre en entier la continuité entre son propre passé et le présent. Marx et Engels ont déjà anticipé le transport des événements révolutionnaires de l'Ouest vers l'Est. Voilà ce que Engels en écrit à Vera Zassoulitch en 1885: »Ce que je sais ou je crois savoir de la situation en Russie, me fait penser que les Russes s'approchent à leur année 1789...« Cette anticipation d'Engels est vérifiée d'une manière empirique dans les événements révolutionnaires en 1905. et au mois de février et d'octobre 1917. Le léninisme est créé et se développait dans ce contexte social révolutionnaire. Bien que Lénine soit parti des thèses de Marx, le léninisme, en tant que théorie engagée, qui tend au changement de l'état social concret, a porté l'empreinte de la situation historique russe. Peut-être cette spécificité, ainsi que l'inconsistance du léninisme, serat-elle bien illustrée par la pensée suivante, tirée de l'oeuvre de Lénine elle-même: »Le prolétariat russe a atteint la hauteur gigantesque par sa révolution, non seulement en comparaison avec les années 1789 et 1793, mais aussi en comparaison avec l'année 1871«. Lénine continue à affirmer sans aucun soupçon dans ses Notes du publiciste en 1922 que le bolchevisme (lis: le léninisme - C. V.) est hériter légal du jacobinisme et des communards parisiens. Il semble pourtant que dans une théorie socialiste consistante, tous ces événements ne puissent être liés sans réserve. Mais de même que la déviation dans la réalisation d'une époque nouvelle a laissé une trace dans les événements sociaux pratiques, de même le léninisme représente »la déviation« de la vision universelle de Marx du socialisme à cause des conditions spécifiques en Russie.

Bien que Lénine ait exposé la thèse sur la victoire de la révolution dans un pays sous-développé, en partant de deux suppositions: premièrement, du caractère global de l'impérialisme, et deuxièmement, de l'inégalité du développement capitaliste, lorsque le développement révolutionnaire en URSS est tombé dans les contradictions, Lénine a donné alors l'explication suivante: »L'histoire fait toujours des difficultés et des situations imprévues. Personne n'a prévu que le prolétariat ne pourrait pas réaliser la tâche révolutionnaire à cause du retard général culturel et qu'il devrait se servir des services du capitalisme étatiste«. Lénine est très vite devenu conscient du trend général de l'évènement social en Union Soviétique. Ce n'est pas

par hasard qu'il se comparait, lui même, ainsi que ses camarades, aux alpinistes qui ont monté sur les plus hauts sommets en se mouvant au bord de l'abîme. »Mais en voyant qu'il ne peut plus, disait Brecht, Lénine savait se retirer d'une tête lucide et des pieds fermes«. Lénine était en effet contraint de retirer les premiers principes socialistes de programme. C'est là, sa tragédie du révolutionnaire. Le sens de cet évènement était découvert plus tard sous Staline; il était inévitable, mais non dans toutes les modalités et toutes les formes.

Peut-être la Révolution d'Octobre était-elle prématurée et n'avait-elle pas en totalité le caractère socialiste, mais l'histoire mondiale ne se tient pas d'horaire de train, et ce qui est encore plus important, il ne faut pas oublier ce que cette révolution signifiait dans la situation sociale anarchique de la Russie impérialiste dans les conditions de la première guerre mondiale. Dans une pareille situation toute autre alternative serait plus défavorable que celle de l'Octobre. Le léninisme représente la substance de l'alternative de l'Octobre, c'est-à-dire de la révolution. Rappelons-nous seulement ces mots de Lénine aux membres du Comité Central à la veille de la révolution: »Tout l'avenir de la révolution russe est risqué. Il faut commencer le 25 dans la nuit d'après le vieux calendrier, le 6 d'après le nouveau. Six heures avant il serait trop tôt, et six heures après il peut être trop tard«.

Après la victoire de la partie armée de la Révolution, il n'existait pas au parti bolchevique lui-même un accord sur les cours de la révolution dans l'avenir. Les conflits, commencés déjà de la vie de Lénine, plus tard ont particulièrement flamboyé. Trotsky défendait la thèse que la révolution mondiale pourrait seule sauver la victoire de la Révolution d'Octobre. Boukharine intercédait pour une démocratisation plus complète, sans égard à l'état existant socio-économique et politique. Nous mentionnerons comme illustration la polémique sur le dépérissement de l'état entre Lénine et Boukharine au congrès du parti en 1920. Bien que Lénine ait affirmé la thèse marxiste que l'état dans le socialisme devrait tout de suite dépérir, dans cette polémique il a dit: »Que veut camarade Boukharine? Il passera plus de deux congrès pour que nous puissions dire: regardez, camarade Boukharine, comment notre état dépérit. Mais jusqu'alors il est encore trop tôt. La proclamation prématurée du dépérissement de l'état représenterait un bouleversement de la perspective historique«. Staline a interdépendé pour le principe de la transmission dans l'organisation et dans le fonctionnement de la société soviétique, c'est-à-dire pour la dictature de la bureaucratie en tant que seul moyen de la conservation et du renforcement de l'ordre »socialiste«.

Après cette brève analyse de l'interaction entre la Révolution d'Octobre et le léninisme, nous répondrons enfin à la question ce que c'est le léninisme. Voilà certaines déterminations. Lénine, lui-même, considérait sa conception comme une application du marxisme avant tout aux conditions russes. Il s'y opposait sans cesse à la prise littérale des thèses de Marx et d'Engels. En effet, Lénine n'était pas un pur successeur et commentateur de leurs thèses. Staline a défini le léninisme en tant que marxisme de l'époque de l'impérialisme et des

révolutions prolétaires. Zinoviev a déterminé le léninisme en tant que marxisme dans les conditions spécifiques d'un pays sous-développé dont la paysannerie fait la plupart des habitants.

La définition de Staline n'est pas acceptable parce que la détermination du léninisme en tant que théorie universelle dans l'époque de l'impérialisme et des révolutions prolétaires, rend au moins plus difficile la compréhension de la révolution en tant que catégorie sociale dans les pays capitalistes industrialisés. Zinoviev était injuste envers Lénine et le léninisme en donnant une détermination réduite de son contenu et de sa portée. Le léninisme est avant tout la théorie de la pratique révolutionnaire russe, c'est-à-dire soviétique, mais certaines de ses thèses ont un caractère plus large. La vision du socialisme de Marx est universelle. Nous avons déjà constaté que Lénine part du marxisme, mais le léninisme est seulement une variante du marxisme, dominante dans son temps, qui correspondait à la lutte pour le socialisme dans les conditions sociales retardées. L'imposition ultérieure du léninisme, dans l'interprétation de Staline, en tant que théorie universelle de l'époque et modèle à toutes les parties du mouvement communiste mondial, était depuis le commencement fatale.

Quelle est l'influence, c'est-à-dire la présence du léninisme dans le mouvement communiste contemporain et quelles sont les caractéristiques essentielles de ce mouvement. Partons du pays d'origine du léninisme, de l'Union Soviétique. Il s'y pose tout de suite le problème de la relation entre le léninisme et le stalinisme, ce qui ne peut être le sujet de l'analyse dans ce rapport. Après une courte phase du renouveau (principalement verbal) du léninisme en Union Soviétique, le stalinisme continue à se développer dans la théorie et dans la pratique. On a vu que le progrès scientifique et technologique tient au cœur de l'élite dirigeante seulement jusqu'à ce qu'il ne menace pas la toute-puissance du parti et de l'état. Sakarov et ses camarades caractérisent le mieux l'état momentané en Union Soviétique dans une lettre adressée aux plus hauts dirigeants soviétiques au mois de mars 1970. L'Union Soviétique est saisie, dit Sakarov, d'une stagnation économique. Le produit national est en baisse. La productivité du travail est ralentie. L'Union Soviétique a perdu la primauté planétaire scientifique. D'où viennent ces difficultés? «Elles ne se trouvent pas dans le système socialiste, écrit Sakarov, mais dans les particularités et les conditions de notre vie, qui vont contre le socialisme et qui lui sont hostiles. Le problème de l'organisation de la société et de la direction de l'économie se trouve maintenant au premier plan. Ce sont des millions d'hommes qui peuvent le résoudre et non quelques-uns des omniscients».

Le testament «contestable» de E. Varga est également intéressant pour l'appréciation de l'état en Union Soviétique. «Il sera impossible de réaliser le communisme en Union Soviétique jusqu'à ce qu'on ne commence une lutte continue et consciente contre les déformations effrayantes de la démocratie soviétique. Dans ces conditions un seul régime possible sera la parodie du communisme». Quelles sont les perspectives de la lutte pour la démocratisation en Union Soviétique, d'après le testament de Varga: «Il est impossible d'espérer une ini-

tiative d'en-bas. Les masses travailleuses ont tellement pris l'habitude à la soumission, qu'elles ne peuvent pas contraindre l'élite dirigeante à la réalisation des tâches que Lénine a posées à la société soviétique». Cela signifie qu'il n'existe pas en Union Soviétique un critique mouvement théorico-pratique de masses, malgré tous les événements négatifs. Quant à l'initiative d'en-haut, l'opinion de Varga est suivante: »L'aristocratie bureaucratique et de parti ne veut pour rien au monde renoncer à son pouvoir personnel illimité, et à ses privilèges matériels«.

Dans le testament Varga a choisi en connaisseur les mots prophétiques de Herzen datant de 1869, qui s'affirment malheureusement: »Lorsque la poudre aura jeté en air le monde bourgeois entier, lorsque la fumée aura dissipé et les ruines seront déblayées, ce monde recommencera à se construire en autre monde bourgeois avec certain changement. Et cela, parce qu'il n'est pas achevé de dedans (le monde bourgeois - C. V.)«.

Que pouvons-nous conclure de l'influence du léninisme aux conditions soviétiques? Bien que la thèse de Lénine sur la victoire de la révolution socialiste dans un pays retardé ait semblé possible, à la différence de la vision de Marx sur la victoire simultanée de la révolution socialiste dans quelques pays capitalistes les plus développés, les événements ultérieurs pratiques n'ont pas vérifié cette thèse, mais bien au contraire. La révolution en Union Soviétique s'est enracinée dans le mécanisme du pouvoir bureaucratique. En URSS il a lieu aujourd'hui la transformation de la bureaucratie classique aux structures technobureaucratiques.

Grâce au fait que Lénine tenait compte de la tradition européenne et asiatique, le Parti Communiste de la Chine a accepté les éléments du léninisme, mais ses leaders ont également causé le schisme dans le léninisme et on absolutisé certaines thèses de Lénine. Peut-être les leaders chinois sont-ils léninistes dans la plus grande mesure par l'attitude théorique et pratique sur l'activité des masses et la mise en relief de la primauté de la politique sur l'économie. Il est vrai qu'il y a chez eux de l'exagération: »La politique est maréchal, et l'économie est un soldat discipliné qui exécute les ordres«. Mao Tsé Tung est évidemment convaincu que le communisme peut être construit par violence. Dans sa vision aussi, la violence révolutionnaire et la force sont créatrices des nouvelles structures sociales, et non leur sage-femme, parce qu'il n'existe pas au sein de l'ancienne société chinoise d'éléments plus forts de la nouvelle société dont le développement doit être aidé. Dans la théorie de Lénine on souligne que le socialisme peut être construit en-dehors de l'Europe, et dans la théorie chinoise qu'il le doit, parce qu'il ne faut pas avoir d'illusions sur la capacité du prolétariat européen et américain en tant que sujet de la révolution socialiste.

Je ne peux rien prétendre d'une manière sûre en ce qui concerne le caractère des changements sociaux en RP de la Chine; pourtant, une chose est tout à fait certaine: le rôle de la Chine en tant que grande puissance accroîtra, mais ce ne sera pas le cas avec son modèle »du socialisme« en-dehors de ses propres frontières. L'expé-

rience historique nous enseigne que le chemin le plus court, c'est-à-dire le chemin de traverse, dans la réforme des structures sociales, n'est pas en même temps le chemin le plus rationnel.

Quant à la présence du léninisme à l'Ouest, il suffit de dire que les partis communistes sont les partis du type léniniste. Ces partis étaient longtemps prisonniers du stalinisme. C'est pourquoi il a tout d'abord paru l'appel du retour à Lénine, mais aux derniers temps également du retour à Marx, c'est-à-dire à une théorie encore plus vieille et créé au cercle social et culturel de l'Europe occidentale. Le léninisme et l'expérience bolchevique n'étaient jamais très efficaces à l'Ouest, et aujourd'hui ne sont encore moins. Le léninisme n'offre pas un modèle positif du développement socialiste dans les conditions actuelles à l'Ouest. C'est une des raisons que la plupart des partis communistes à l'Ouest existent en tant que sectes politiques. Le processus du retour au marxisme authentique et créateur est très lent, sporadique et individuel, le Parti Communiste de l'Italie faisant l'exception par sa conception des réformes structurelles. Il y a aussi dans les partis communistes une tendance du rapprochement aux conceptions des partis socialistes et socio-démocratiques, mais ce n'est pas un avenir en rose. Au lieu de changer radicalement la société bourgeoise, ces partis ont, eux-mêmes, changés. Ils sont devenues victime de leur propre adaptation. Là où ils sont au pouvoir, ils dirigent les causes bourgeoises.

Bien que la nouvelle gauche soit le plus important phénomène de la décennie écoulée dans le mouvement international ouvrier, née de la réaction à la situation globale et de l'inefficacité de la gauche classique, nous ne parlerons pas dans ce rapport de son caractère, sa portée et sa perspective, parce que ce sera objet de l'analyse dans la section française. Nous nous limiterons à mettre en relief que les forces révolutionnaires sont en hausse, mais qu'elles passent à côté de la gauche classique et se développent à l'opposé d'elle. Il faut identifier et lier ces forces.

Et enfin quelques thèses sur l'état du socialisme en général. Nous y tâcherons de distinguer deux aspects qu'on confond très souvent dans l'analyse: ce que nous voulons que le socialisme soit, de ce que le socialisme est en réalité aujourd'hui. Le socialisme est le processus mondial, mais il se trouve dans une crise profonde, pas seulement dans une crise de croissance, mais aussi dans l'accroissement de sa crise réelle. La crise se manifeste dans la non-reconnaissance mais aussi dans la non-existence des différents modèles adéquats du socialisme. Nous qualifions les derniers cinquante ans comme phase »du socialisme difficile« (A. Gorz) ou phase précoce du socialisme, dans laquelle se sont manifestées les fortes tendances de l'établissement du type particulier des rapports de classe. Etant donné son existence relativement longue, le socialisme a déjà montré sa propre face et son envers. La centralisation économique et le monolithe politique au plan intérieur ainsi qu'international, n'aident plus le développement du socialisme. Pourtant, il est peu probable que les partis, construits d'une manière centraliste et autoritaire, puissent être l'a-

vant-garde du modèle démocratisé du socialisme. Il est difficile aux partis qui ont un monopole presque total dans la société de se décider sincèrement au respect du règle du jeu démocratique.

Il existe aujourd'hui quelques alternatives empiriques qui se considèrent d'être socialistes: le modèle russe et chinois, bien sûr tous les deux étant étatiques et bureaucratiques. Il y a entre eux une différence, mais elle n'est pas essentielle. Ensuite le modèle autogestif du socialisme qui réveille au moins chez nous, en Yougoslavie, le comportement individuel et de groupe, conditioné par les motifs égoïstes. Il est évident qu'on n'abolit pas l'égoïsme individuel et de groupe par l'abolition de la propriété privée. Et enfin, le modèle marxiste traditionnel du socialisme, des partis communistes à l'Ouest, qui plaide en faveur du retour à Marx et au marxisme classique. Quant à ce modèle, on exprime la crainte qu'il est impossible d'intégrer les idées nouvelles, si nécessaires, aux vieux fondements théoriques.

Est-ce que les changements globaux, particulièrement dans le capitalisme actuel, rendent plus difficile le développement ultérieur du socialisme et est-ce qu'ils le mettent en question. Les tendances socio-politiques y sont contradictoires. L'évènement le plus important de la deuxième moitié du XX siècle est la révolution scientifique et technologique. Au lieu d'un sort eschatologique longtemps attendu, le capitalisme occidental a avancé le plus loin dans la réalisation de la révolution scientifique et technologique. Ce phénomène a des conséquences sociales très complexes et il n'est pas interprété d'une manière uniforme. D'après certaines interprétations, la révolution scientifique et technologique consolide la force réelle du pouvoir, même là, où l'on parle de la réalisation du modèle déterminé du socialisme, par exemple en Suède. D'après d'autres, la révolution scientifique et technologique prépare les conditions et exige modèle nouveau de la démocratie, c'est-à-dire crée les conditions du dépassement des institutions pour la direction des hommes. La question essentielle de la révolution scientifique et technologique est comment lier la croissance exponentielle de la productivité du travail avec sa libération sociale. Il n'y a pas jusqu'à maintenant d'expériences empiriques importantes, parce que le premier essai de la réalisation du modèle socialiste avec le visage humain, dans les conditions de la révolution scientifique et technologique, est coupé par force en Tchécoslovaquie il y a deux ans.

Le trend général des contradictions de la société bourgeoise continue et s'intensifie comme Marx l'a diagnostiqué et anticipé. Le capitalisme n'a pas écarté ses propres contradictions. L'opposition entre les capacités illimitées de la production et la demande réelle limitée est particulièrement importante. C'est pourquoi on produit des besoins artificiels, mais on ne satisfait pas les besoins réels humains bien que ce soit possible objectivement. La manière humaine de l'existence devient de plus en plus sociale. La réalisation de cette sociabilité est en contraste de plus en plus grande avec les institutions existantes. Le capitalisme entre plus profondément dans la crise institutionnelle. »Une société d'organisation naît, dit P. Drucker, qui s'institutionnalise de plus en plus«. Bien que la révolution scientifique et technolo-

gique supplante le travail physique, et introduise le travail intellectuel, celui-ci est également aliéné. La conscience critique anticapitaliste mûrit chez le porteur de ce travail intellectuel aliéné et cette conscience se signale particulièrement chez la jeunesse intellectuelle — des étudiants dont le nombre est en expansion rapide.

La classe bourgeoise devient historiquement de trop. Elle ne possède plus une idéologie totale et consistante. D'ailleurs, le désert, l'indifférence et la crise des valeurs règnent au plan idéologique. Les deux sociétés (occidentale et orientale) soutiennent l'idéologie en tant que phénomène de la conscience fautive et pratiquent les méthodes de la manipulation des hommes. L'organisation bureaucratique et technocratique fortifie aussi dans toutes les deux sociétés, d'où provient également leur convergence. Les grands systèmes, c'est-à-dire les organisations, deviennent la force principale dans ces sociétés, et l'homme se sent de plus en plus impuissant.

Il est évident de cette situation sociale globale que la stratégie existante et la tactique de la lutte pour le socialisme ne sont plus adéquates dans une grande mesure. On a fait un progrès dans la réponse théorique ce qui ne peut plus être le programme de la lutte pour le socialisme. On affirme avec raison que les motifs du socialisme, au moins à l'Ouest, ne proviennent plus de la misère économique, et que le socialisme n'est plus la lutte pour un morceau plus grand de pain. On a fait moins de progrès dans l'élaboration positive des programmes socialistes. Les thèses nouvelles de programme ont un caractère trop général. On souligne par exemple que le socialisme n'est pas seulement la lutte pour les taux de croissance plus élevés, mais aussi pour les qualités humaines plus complètes, pour un sens de vie plus haut, le remplissement de la démocratie formalisée avec un contenu, la lutte pour la liberté en tant qu'exigence humaine fondamentale etc. Il faut dire qu'il n'existe pas encore une théorie totale et consistante du socialisme, adéquate à la situation actuelle à l'Ouest.

Marx considérait le socialisme non seulement en tant qu'une nouvelle manière de la production matérielle, mais aussi en tant qu'une nouvelle manière de la production de la vie sociale totale. La dimension essentielle de sa vision du socialisme est la réalisation des associations autogestives, c'est-à-dire de la communauté humaine authentique en tant que base de la nouvelle civilisation. C'est un fait qu'à notre temps les demandes du progrès techniques et économique coïncident pour la première fois avec celles de la démocratisation et ainsi on acquiert les suppositions objectives pour la réalisation de la vision humaniste de Marx du socialisme. Ce n'est pas par hasard que tous les modèles étatistes, même ceux du socialisme, sont de plus en plus en crise. Une seule alternative socialiste est le modèle humaniste et autogestif du socialisme, mais ce n'est pas aussi la seule alternative du développement de la société actuelle. La société actuelle est construite sur le polydéterminisme des facteurs causales et est ouverte aux différentes possibilités historiques.

Quelle est la signification du léninisme dans les conditions actuelles sociales de la lutte pour le socialisme. Certains contenus du léninisme avaient depuis le commencement une portée locale limitée. Cer-

tains contenus du léninisme sont avec le temps tombés en désuétude et n'ont que la signification historique. Mais il existe dans le léninisme des idées universelles et durables. Nous ne mentionnerons que les plus importantes: indispensabilité des différentes voies du socialisme, mise en valeur constante de la signification et de la foi en mouvement de masses, idée de l'autogestion, idée de l'auto-détermination et de l'égalité, et thèse que la politique de principe est la seule politique juste. Le léninisme a pour nous une valeur encore plus grande et durable en tant qu'inspiration méthodologique et exemple de la recherche authentique et courageuse des propres réponses aux problèmes vifs de la pratique sociale.

BOURGEOIS SOCIETY AND BOURGEOIS SCIENCE

Božidar Jakšić

Sarajevo

The present period is marked by a crisis in both society and sociology, and our task is to assess critically the existing conditions of man's life and try to alter them. It seems that through technical devices and modern forms of manipulation the »realm of necessity« is penetrating into all pores of contemporary man's life. Man continually adds to his material possessions and uses a growing number of devices that ought to ensure for him a more leisurely life. However, instead of technical civilization serving man, he himself becomes its slave. The acquisition of material goods, to which he is slave, is becoming the object of his life. And just as he produces goods in conditions which are inconsistent with his nature, man as a consumer does not satisfy his human needs in a human manner. This seems to contain the paradox of man's present situation: never in human history has technical and social advance been so marked as it is at present, but at the same time, neither has the power of the social forces alienated from man ever been greater.

Never before in history has man been nearer to freedom, and never has he been so helpless in the face of forces he himself has brought into being.

Science too has not escaped this paradox of modern man. While scientific discoveries in all fields of human creativity offer modern man undreamed-of prospects of development, they also bring the possibility of a total destruction of everything he has created, and even of man himself. Nowadays science is one of the most important instruments not only of man's power, but also of power over man, – i. e. the power to manipulate man as an automaton and do violence to him. Like *dogs* or *monkeys* men are sent into space and this is proclaimed a *scientific* feat. Only few people wonder whether the blights of these human guinea-pigs would have really taken place unless the centres of military might of the great powers wanted to increase their power still more.

We live in a time in which the scientist as a public worker is disappearing from the social scene and becoming an employee of state institutions or powerful economic corporations. In an increasing degree the institutions of modern society restrict human freedom, manipulating not only the results of scientific work in the manner which they believe to be most suitable, but also personalities, ideas and the activities of scientists. Institutions of social power are not interested in people who, because of their intellectual power, will rouse the consciousness of their respective nations or ensure the advancement of society by developing its critical consciousness and bringing about more human relations between people. They are more interested in practicians and administrators who will deal with concrete problems of the state institutions and corporations in which they are employed. In fact, in the name of »higher aims« these institutions often thwart and reject the former and encourage the latter. There is an increasing demand for, and – unfortunately – also a growing supply of, »scientists« who are ready to devote themselves to problems of social practice taken pragmatically, and to »deal with problems of our social reality«, i. e. scientists, who, let alone trying to change the world in which they live and work, are concerned with those kinds of problems and related social developments of which they have no understanding in spite of being their witnesses. Thus in modern society there is a growing demand for good social technicians, while the self-conscious analysts who try to take a critical attitude to the world in which they live are increasingly thwarted.

Modern bourgeois society has always tried to find a suitable theoretical term for the *existing* order of things. Admittedly, it has not encountered major difficulties in these efforts. The tragedy of modern man lies perhaps in the fact that *any* regime or social system will find (scientific) writers who are willing to act as its apologists. Therefore in the pragmatically orientated industrial world there is often no room for a theoretical study of the historical dimensions of crucial social problems. The innumerable aspects of history and life, of aspirations and ideals cannot be absorbed by even the most perfect electronic statistical machines, just as they remain outside »super-theoretical« ideological thinking. In a society which seeks to change *everything*, – from consumer goods (such as motor-cars or tooth-paste) to the system of democracy and the manner of living in general (»the American way of life«, »stroiteljstvo komunizma«) – into a fetish and a *myth*, there is neither the possibility nor space for the realization of man's eternal aspirations to freedom. This is only the phenomenon of a deep-lying situation in which the pragmatic and non-historical concept of society has quite a definite function, – a function which is not only mythological but also instrumental, technical and operational. In the centres of social power there prevails an anti-historical and anti-theoretical attitude: history becomes a »research ballast«, and theory – »subversive activity«.

From this picture of modern industrial society one cannot exclude Stalinist positivism. Here too, pragmatistic nihilism has come into play: the rational interpretation of social reality is cut and re-cut ac-

ording to daily requirements and the relations of political forces, becoming modified according to the 'orders of the day' of the political leadership.

The origin of bourgeois (social) science (as well as of other sciences) should be sought in the anthropocentrism and analytical spirit of bourgeois philosophy of the Modern Age, primarily of Bacon and Descartes. This acceptance of the anthropocentric concept of the world meant that man had become (or had wanted to become) the absolute centre of the world, a universal subject, with all other creatures, including other people, becoming the objects of man's cognition. It is this very transformation of man into a universal subject, and of all other creatures into universal objects, that forms the foundation stone of *the scientific* approach in bourgeois society. One would say that Faust rather than Mephistopheles is the symbol of human temptation. This attitude of modern man to the world, and his attempts to turn other creatures into the objects of his own activity and analytical study have something of a Promethean heroism about them but they also include the deep tragedy of alienation and reification. In fact, in the course of its development bourgeois science has increasingly departed from ancient science, which put *the logos* of phenomena into the centre of its interest, while orientating its research efforts towards discovering, understanding and explaining the immense world of facts; thus it has broken up *the integrity* of the world and fragmented it into individual fields. Specialisms in science have become more and more emphasized, leaving the totality of society outside its horizon.

If man has become a universal subject, and all other creatures have become universal objects, it is quite understandable that bourgeois society has become *an absolute* social form, – regarded, of course, from the view-point of bourgeois science. Thus bourgeois science has linked its own fate with that of bourgeois society. In order to make this connection clearer, it must be noted that science treats its subject as a universe of lawfully structurized facts. Science approaches a subject creatively by exhausting it analytically and explaining it completely. Thus science's approach to a subject is one of exactness. The premise of the bourgeois concept of science is then a lawfully structurized order of facts which cannot be radically changed but can be understood and, to a certain extent, »reformed«; the result is science as instrumental-technical knowledge of a subject. This means science as a reified conscience. Bourgeois society thus appears as the final, essentially unchangeable and most perfect form of social development, and bourgeois science (as an institution of bourgeois society) as one of the most important instruments of its stabilization.

*
* *
*

There is no doubt that Hegel is one of the philosophers who have made a major contribution to the fundamentals of bourgeois social science, but also – and this is even more important – to the idea of the need for developing an integrated approach to society as a con-

cretely historical totality.¹ It requires no special study to establish that Hegel's shadow stands above bourgeois social science. It suffices to bear in mind the following points:

(1) *The historicity* of Hegel's thought which does not postulate a one-sided historical approach to society as a totality, but incorporates essential logical and theoretical components.

(2) The possibility to develop a truly dialectical approach to society on the basis of Hegel's concepts of history. It is enough to recall that for Hegel world history was a dialectical clash between freedom and necessity.

(3) Especially important is the idea (and nobody before Hegel had expressed it more clearly or precisely) that the development of society throughout history is a *lawful* process consisting in a struggle of contrasts rather than being a simple single-line progress towards freedom. Historical laws are expressed in man's consciousness and aspirations to freedom. And from this idea to the view of human practice as a purposeful, creative and essentially free activity, there is only one step. And not this alone. Of great importance also is Hegel's view that the laws of history should be interpreted from facts. It is only in this measure – as shown by Marcuse – that Hegel's method of historical study is empirical.

(4) Finally, the fact of man's alienation – in the form in which it is analysed by Marx in critical opposition to Hegel – is of exceptional importance for bourgeois (social) science. One may well maintain, for instance, that sociology is possible if man as a reality forms its basic subject. Under what circumstances does man become the subject of science? The very fact that man is alienated makes it possible to make him a subject of science. Thus the idea and reality of man's alienation become the *sine qua non* of the idea and reality both of sociology as a form of (»false«) consciousness and for bourgeois society as a surrogate of a real human community. In fact, in a free interpretation of Marx's idea one may say that alienation is a limiting concept of man's history as a whole, while all the known historical types of class society, in which man is alienated, form the pre-history for a true human community with which mankind's real history only begins.

Thus Marx's critical attitude to Hegel offers the basis for a stable viewpoint: If man were free, neither bourgeois society nor sociology as science would be possible. For sociology would be impossible as a science if social relations did not appear to man as something strange, alienated and alien to him. It is to Marx's credit that he showed this as applying to all social sciences including philosophy. He developed a evolutionary critical approach to society and history expos-

¹ Two basic orientations are generally believed to branch out from Saint Simon's concept of society: Marx's revolutionary and critical orientation and Comte's positivistic orientation. This gives Saint Simon the credit of being one of the founders of sociology. Discussions on the origin of sociology tend to neglect the influence of Hegel's ideas which gave Marx much more encouragement than did those of Saint Simon.

ing the antinomies of the theoretical and historical, philosophical and economic, spiritual and material approaches. As a critic of all forms of ideology he clearly saw the ideological character of science, not only because bourgeois science is an apology of bourgeois society. In fact, it often is not apologetic, but nevertheless it is essentially ideological. This science is a fitting expression of a society which is alienated in its essence and transient in its historical determination. Therefore Marx, no matter how paradoxical this may appear, is not a scientist but rather a critic of bourgeois science as a reified consciousness. As a critic of bourgeois science, for instance of political economics, Marx succeeded in exposing the fetishism of commodities and the alienated character of man's work where bourgeois national economy exclusively sees commodities and labour. He could write 'Das Kapital' – »a critique of political economy« – but not write on political economics, because this would leave him within the framework of bourgeois society for the dialectical abolition of which he strove throughout his life. The following passage from the epilogue to the second (German) edition of 'Das Kapital' leaves no room for doubt: »Political economy as a bourgeois science, i. e. as a science which understands the capitalist order not as a historically transient stage of development, but on the contrary as the absolute ultimate form of social production, can remain a science only as long as class struggle remains latent and becomes manifest exclusively in isolated phenomena.«²

At this point one must ask the following question: Can sociology play a part in the process of freeing man, even in this alienated world in which it can exist as an independent science? The reply can be in the affirmative, provided that sociology continues trying to transcend itself as a stabilizing, planned, reformatory, positive and in most cases positivistic science. Sociology has its historical chance to participate in the revolutionary transformation of the world, provided it endeavours to destroy its own scientific model. It will be able to achieve this by revealing critically the limits of its own methodology, i. e. of its own cognitive potentialities, and by becoming aware of its critical task. This gives it the chance to discover the meaning and limits of its own existence while determining itself as a historically transitional institution of the bourgeois world. This self-cognition of sociology as a critical consciousness, not only of society but also of itself, enables it to make itself, i. e. its own essence, the subject of its own criticism and to negate itself by abolishing its own positivistic character. But then the category of criticism becomes for sociology immanent rather than external, revolutionary rather than functional. Thus sociology becomes not only a science which interprets its own subject, but also the critical consciousness of that subject; by self-criticism and self-negation it realizes its own potentiality. However, as long as the bourgeois industrial class society survives, sociology too will continue to exist as one of its vital ideological supports and stabilizing elements.

² Marx Karl, *Kapital*, Kritika političke ekonomije, Pogovor za II (nemačko) izdanje, Kultura, Beograd 1947, str. XLIX.

We are still in the fore-court of mankind's history where bourgeois society and bourgeois science will stay for ever. However, the new, *ture* history of mankind is not a point in the future that man will inevitably reach one day. It is something that man must strive for. A truly human community is possible only under the premise of revolution. Only a persistent and permanent struggle for man's freedom will lead to the destruction of bourgeois society (and also of those aspects of modern society which are concealed behind slogans of socialism but, as regards manipulation of, and violence over, man are no different from the bourgeois world) and even of bourgeois science as a form of its reified consciousness. Consequently, in the evolutionary processes of the abolition of the bourgeois world one can actually discern the twilight of bourgeois science. In this revolt against bourgeois society and all its institutions, including science, the future is present within us in the measure in which we abolish ourselves as citizens, and our society as bourgeois society. One can say that one of the basic characteristics of the situation of modern man is this contradiction between the total alienation of the world in which he lives and the »curse« of revolt he carries within himself.

The position of rebellion against the positive order of bourgeois society does not merely mean its *destruction*, but includes within itself, as essential constitutive elements, the *reflection of revolution*, or the *revolution of reflection*, in which the division between theory and practice disappears so that theory becomes a material force, and human practice becomes reflex. The old categories of bourgeois science can no longer satisfy the new requirements of revolution. Revolution calls for categories of its own and these – to use an analogy with Hegel's words written in the Introduction to the *Phenomenology of the Spirit* – cannot be »analysed scientifically«, »interpreted« or »explained« but can only be deduced and expounded, with this very »deducing« and »expounding« of the categories of revolution already amounting to its realization.

It is thus indispensable to constitute an integral viewpoint for a radical criticism of bourgeois society. In contrast to the bourgeois world's »realm of necessity« this view-point should have its Archimedean, practical and ideological point of support in the »realm of freedom«, i. e. in the idea of the abolition of contrasts between subject and object and in regarding history as totality and as a medium in which both the subject and the object seek their dialectical unity, – *communism*. The path of reflection towards this unity undoubtedly leads through Marx's ideas about »the science of history« and a truly human community. Success can only come from that idea and that action which realize that the liberation of man and the dialectical abolition of bourgeois society offer *the only path of hope* and – to use a paradoxical phrase – *the real Utopia* left to modern man.

FELICE BALBO E LA DIALETTICA HEGELIANA

Dario Rei

Torino

1. L'esperienza umana e filosofica di Felice *Balbo* (Torino 1913 – Roma 1964) per sua esplicita dichiarazione ha avuto un costante interesse e problema: *come si deve agire per realizzare l'uomo*. Tanto nelle ricerche filosofiche (raccolte in unico volume nel 1966, dal quale citiamo: *Opere 1945-1964*) come nell'attività politica, nell'insegnamento universitario come nella dirigenza industriale, la condizione dell'uomo nell'età presente, il suo futuro possibile, il suo sviluppo sono apparsi gli interrogativi decisivi e irrinunciabili, ai quali non si può non tentare di dare risposta, pena la dimissione, la disgregazione, o la fine stessa dell'umanità. I problemi teoretici con cui non siffatto impegno portava a confrontarsi erano inevitabilmente quelli della Storia e della Rivoluzione, centrali per tutto il pensiero moderno. E proprio in questo confronto *Balbo*, formatosi in scuola croiana e passato attraverso il marxismo per maturare un vitale progetto di ripresa della filosofia dell'Essere, offre nella sua riflessione elementi di interesse e di attualità.

2. Per *Balbo* la filosofia moderna è razionalismo. Essa pretende cioè che il pensiero possa fare e dia una spiegazione univoca della realtà. Ma se il discorso logico può attingere univocamente la Realtà ed esprimerla, allora il pensiero coincide puramente e semplicemente con la sua formulazione (P. 290), e – che è lo stesso – il pensiero non virtualmente, ma in una sua determinata e sensibile manifestazione esaurisce l'essere.

In un'opera giovanile (*Il laboratorio dell'uomo*), *Balbo* definitiva metafisicismo (e riprovava come mito fuorivante a antiumano) »l'errore di negare una cosa, una realtà in quanto questa cosa, questa realtà non entra negli schemi del sistema« proprio perchè l'affermazione metafisicistica pretende di essere formula assolutamente definitiva dell'universale.

Ora, se la filosofia moderna è razionalismo, la filosofia di Hegel ne è la conclusione insuperabile e insuperata. In Hegel infatti la coincidenza fra concetto e formula e la conseguente necessaria subor-

dinazione della filosofia alla storia, che portava *Hume* alla vanificazione empiristica della verità, è assunta al centro del sistema. Dalla identificazione hegeliana di razionalità e realtà discende ogni sorta di storicismo, che trova la propria ragione formale nella proposizione: «la verità, ossia la realtà, non è che storia» (p. 382). Ma mentre lo storicismo hegeliano presentandosi come teologia razionale del divenire, esplicitamente si propone a termine e conclusione della speculazione, come momento ultimo e definitivo, compimento esaustivo della stessa, gli storicismi derivati, quello marxistico e quello crociano, segnano la liquidazione della filosofia. La filosofia in Marx si fa rivoluzione cioè prassi; si fa storiografia in Croce. E questo non a caso: «Ogni storicismo non può non affermarsi esplicitamente come conclusione e fine della filosofia» (p. 306).

3. Il pensiero di Hegel è, nel senso già visto, metafisicismo; e metafisicismo «dialettico». Essendo Hegel l'esponente più conseguente di quel pensiero moderno che combatte, ne discende per *Balbo* la necessità di una «critica della dialettica». Sulla «questione logico-ontologica» della dialettica le critiche di Balbo muovono in due direzioni, corrispondenti al duplice carattere proprio della dialettica di modalità del pensiero e di legge del divenire storico. Si avrà perciò nel primo caso una critica gnoseologica, nel secondo una critica ontologica. Alla dialettica dell'Idée Balbo oppone l'affermazione antirazionalistica dell'irriducibilità dell'essere al pensiero, cioè il realismo conoscitivo; alla dialettica della Storia, sia nell'accezione crociana di giustificazione integrale del fatto storico sia nell'accezione marxista di inevitabilità della rivoluzione attraverso la lotta di classe, contrappone l'affermazione dello sviluppo umano reale e possibile, «misura» del progresso storico e non suo necessario automatico prodotto.

4. Il pensiero umano è finito perchè è il pensiero di un ente finito. Pertanto l'essere e l'essere concepito nè coincidono nè possono coincidere: «in questa posizione, che è quella realistica, si riconosce che la condizione per concepire veramente e correttamente l'essere è di accettare la finitezza e la relativazione del pensiero (umano), ossia che per affermare l'intera assolutezza dell'essere bisogna affermarne la trascendenza al pensiero. Nella misura invece in cui si riconosca in realtà la coestensività di essere logico ed essere, l'essere è pensiero (umano) o è esauribile in qualche modo dal pensiero (umano), l'uomo può essere l'assoluto mediante il pensiero» (pagg. 673-4). Se questo è vero, anche la pretesa di trovare il cominciamento del sistema nel conoscere, cioè il primato gnoseologico caratteristico del pensiero moderno si trova priva di fondamento: «l'essere inteso come *esse*, come essere esistente, precede e include il conoscere ed è l'essere esistente che impone all'uomo di concepire l'essere logico» (pag. 401). Intendere l'essere in senso logico-dialettico vorrebbe dire appunto ridurlo a vuoto ente di pensiero, spogliarlo della sua sussistenza «ontica». Ma se l'essere è *tutto ciò che è*, non vi è pensiero che possa esaurirlo, ed il razionalismo rivela necessariamente la sua natura «mitica». Di conseguenza, quel particolare integrale razionalismo che è l'hegelismo, si sorregge su una serie impropria di identificazioni: «identificazioni di spirito e spirito umano . . . di spirito umano e ragione e, in-

fine, della ragione con il principio di contraddizione» (pag. 756): in definitiva, di spirito e dialettica. Si ha perciò, da un lato negazione della finitudine del pensiero umano e della trascendenza dell'essere; dall'altro, uguagliamento della vita dello spirito alla lotta per l'Autocoscienza, del progresso alla negazione.

A questa concezione, che fa della negatività la caratteristica specifica ed unica dell'operare umano progressivo, Balbo oppone che nella vita dello spirito come c'è »novità« per puro cambiamento, così si dà novità per »intensificazione«, per accrescimento d'essere. La conoscenza stessa non è autocoscienza progressiva, teleologicamente volta alla coincidenza finale e piena di finito e infinito: »è lo stato di partecipazione del nostro essere, la finitezza, la mancanza d'essere che determina primamente il conoscere« (pag. 723). La conoscenza autentica è dunque innovazione e sviluppo.

5. La dialettica come legge della Storia non può che presentarsi nella forma della lotta tra il Signore e il Servo. L'hegelismo contiene in sé il suo rovesciamento marxiano, »quando si riconosca che la ragione stessa è inevitabilmente fenomenica, materiale e quindi reale, non come idea, ma come umanità, società«. Ma al di là delle differenze anche profonde – che Balbo altrove sottolinea, ponendo in evidenza che marxismo è »la prima unificazione scientifica sperimentalmente provata di tutti i processi di sviluppo della fisicità – dal fare umano al mondo della natura« (pag. 161) – hegelismo e marxismo hanno un essenziale punto in comune: la concezione della libertà come negatività. Se l'uomo si afferma *soltanto* mediante il superamento dialettico, allora a buon diritto Lenin chiosa Hegel, alla ricerca delle leggi dello sviluppo storico e dei principi necessari della rivoluzione. Solo all'interno dello schema dialettico hegeliano, infatti, il *principio* della lotta diviene il principio della creazione, della costruzione, della realizzazione, in virtù della concezione che considera la contraddizione come principio della realtà (pag. 593). Il comunismo, realtà politica e sociale, è la dialettica »realizzata«, è l'improgressibile, definitivo regno della libertà.

Ma questa prospettiva, come quella gnoseologica del razionalismo, è »mitica« per Balbo, perchè unilaterale, fideistica ed evasiva delle più profonde istanze ed esigenze dell'uomo. Come non può ridursi ad essere pura contemplazione giustificativa del fatto storico, incapace di percepire la novità e di orientare in modo umano il divenire futuro, così non può la filosofia restringersi entro l'esclusivismo dell'antitesi, nella illusoria certezza della deduzione necessaria della Rivoluzione inevitabile. E questo perchè, contrariamente a quanto pensa lo storicismo, è irragionevole riporre fiducia nell'automatica e spontanea razionalità della storia (pag. 389). La razionalità non è nella storia, ma nell'uomo; non è necessaria ma possibile a certe condizioni storico-metafisiche. »L'uomo è l'essere capace di progresso«: dove progresso significa, in senso totalmente antiilluministico, »sempre maggiore adeguazione alla vita profonda umana«, realizzazione di sé secondo la propria essenza. Mentre nella dialettica il male è necessario al trionfo del bene e perciò già contiene una (relativa) positività, e dalla lotta (dalla lotta 'a morte', dalla negazione) finisce per scaturire sem-

pre una positività più alta e completa, per Balbo l'essenza dell'uomo consiste nell'essere chiamato a realizzarsi e nel doversi realizzare comunque, o in modo progressivo o in modo regressivo, o secondo la propria essenza o contro di essa.

L'essenza dell'uomo è tensione amorosa al compimento di sé: l'affermazione per negatività è egoismo, l'affermazione per creatività è amore. La legge della negazione non è dunque extraumana, ma è testimonianza della capacità di autodistruzione dello spirito umano: »dove c'è uomo c'è sempre negatività e storia e lavoro, ma solo *talvolta* c'è sviluppo, umanizzazione, ossia quando non la negatività, ma la creatività è il *primum* e il motore della storia« (pag. 781).

Accanto ad una sorta di dialettica subita e connaturata nella tendenza al disordine e al combiamento indiscriminato, l'uomo può affermare (realmente, in quale misura non importa), la propria capacità di sviluppo, nella pienezza della propria coscienza responsabilità.

E' sviluppo l'innovazione che continua, non quella che muta; è l'atteggiamento che crea non quello che distrugge; la mobilità che conserva, nel divenire l'identità, non che diviene comunque: »l'ente che costitutivamente è mobile non può essere se non si muove, perché altrimenti cadrebbe nel non essere. E il suo affermarsi è aumento di mobilità. Ma è solo se si muove *in un certo senso e modo e non in un altro*: ossia nel senso e modo per cui *sia*, e *sia se stesso*« (pag. 750).

6. Atteggiamento di sviluppo e atteggiamento dialettico sul piano della prassi, in ultima istanza, non sono conciliabili »Il processo di sviluppo non è per negazione, ma per affermazione, per affermazioni successivamente più ampie, più vere, più intense . . . non è per l'*impotenza* del Signore (il Positivo) e per la *potenza* del Servo (il Negativo), che avviene lo sviluppo, ma per l'affermazione dell'essere umano come tale, per il progresso della sua natura« (pag. 751-752).

Perciò l'alternativa fra conservazione e rivoluzione è falsa. La risposta al problema decisivo della rottura dell'oppressione e della liberazione umana nell'età presente non consiste nella lotta, benchè passi anche attraverso la lotta: ma nell'invenzione di un nuovo sistema di rapporti fra uomini, nell'autocostruzione creativa di una nuova umanità.

Lo sviluppo umano richiede uomini che già vivano orientati ad esso, in retto atteggiamento esistenziale; ma ha bisogno per attuarsi di un lavoro filosofico di tipo nuovo, adeguato ai problemi e radicato nella vita. »Si filosofa per la vita e non si vive per filosofare«. Questo è il compito storico del filosofo e dell'intellettuale: non isolata contemplazione intellettuale, non sterile ricostruzione-giustificazione dialettica del passato, non strategica applicazione della filosofia alla rivoluzione futura, non pragmatica o empiristica abdicazione alla crescita meramente quantitativa dell'esistente: ma pensiero dell'essere e orientamento della prassi e cioè integrazione fra conoscenza e azione; vale a dire, pianificazione dello sviluppo al fine di superare i sistemi sociali esistenti per rispondere alle insopprimibili esigenze dell'uomo che ricerca la sua liberazione.

NUOVA SINISTRA E DEMOCRAZIA DIRETTA

P. Quarello

Torino

I - PREMESSA

Questa breve comunicazione tende a fare il punto sulle ricerche che l'Istituto Felice *Balbo* ha in corso sulla realizzazione della Democrazia Diretta. Si è infatti convinti all'interno del nostro Istituto, come in numerosi gruppi della nuova sinistra, che il problema della rivoluzione, particolarmente nei paesi europei occidentali a capitalismo avanzato, coincida con il realizzarsi delle »condizioni per l'inizio, sviluppo e continuità della democrazia diretta«. Tale è stato il tema affrontato dal seminario generale permanente nel 1970 cui hanno partecipato tutti i soci mediante lavori di gruppo in cui venivano affrontati:

a) la Democrazia Diretta dal punto di vista educativo (educazione allo autogoverno, coscienza della sovranità personale e capacità della sua espressione personale e comune, autogestione della scuola.)

b) linguaggio popolare e informazione in funzione della comunicazione avanguardia/massa.

c) rapporto cultura lavoro per un superamento della divisione del lavoro sia nel senso tradizionale lavoro manuale-lavoro intellettuale, che nel senso della distinzione tra lavoro esecutivo e dinamica imprenditiva (problema dell'autogestione della produzione e della democrazia in fabbrica).

d) il problema infine dell'esercizio del potere sul territorio (territorio ed autogoverno, programmazione dal basso mediante la teoria della autoprogrammazione delle comunità, funzionamento della assemblea popolare di base, meccanismi di elezione con mandato a contenuto determinato, esecuzione delle decisioni, controllo della assemblea sui risultati operativi, livelli decisionali e livelli esecutivi in rapporto al sistema consigliare, esercizio del potere dell'assemblea di base mediante la revoca degli eletti.

I lavori di gruppo vengono poi comunicati e dibattuti in assemblea generale per stabilire una metodologia di ricerca integrata perma-

nente e per sintetizzare dialetticamente l'elaborazione teorica e le possibilità della situazione storica in funzione di una prassi rivoluzionaria coerente. E' opportuno precisare che l'Istituto, se non svolge direttamente azione militante in senso politico, rappresenta d'altra parte il momento di riflessione teorica di un gruppo di militanti rivoluzionari variamente impegnati e fermamente convinti della correttezza del rapporto prassi-teoria-prassi, che viene da ciascuno applicato nel contesto in cui opera.

II - LA CRISI DELLA NUOVA SINISTRA IN OCCIDENTE

La necessità di una teoria della Democrazia Diretta per un indirizzo in tale senso della lotta rivoluzionaria, appare sempre più necessaria alle forze della sinistra extra-parlamentare dei paesi capitalisti dell'occidente che, combattute tra lo spontaneismo e il marxismo-leninismo, (nella sua accezione politica), sembrano condannate ad un empirismo ed opportunismo di fatto, che, mentre lasciano libero gioco ai meccanismi del sistema e della sua logica, condannano la classe operaia ad una intensificazione dello sfruttamento nella logica del profitto e del dominio, condannano la situazione politica dei nostri paesi verso un generale spostamento a destra. Le azioni incoerenti di parte dell'area extraparlamentare costituiscono infatti l'innesto dei processi sopraccennati, e della loro possibilità di riuscita, poichè in questa situazione la nuova sinistra si spacca sempre più al suo interno e nei confronti della sinistra istituzionale (partiti di sinistra e sindacati), condizione di divisione e debolezza che precostituisce il consenso, attivo o passivo non importa, della maggioranza della popolazione alle misure repressive e tendenzialmente sempre più fasciste degli organi statuali controllati dalle classi dominanti.

Una parte dell'area extraparlamentare sembra incantata da un discorso soltanto negativo, per intenderci il «tanto peggio, tanto meglio» secondo il quale non solo non ha importanza ma è addirittura necessario, che la democrazia borghese sia costretta a mostrare il suo vero volto, repressivo e reazionario, in una parola si trasformi in stato di polizia, in dittatura militare, in fascismo. Secondo costoro la costituzione di un regime chiaramente orientato a destra favorirebbe una successiva rivoluzione, per una presa di coscienza delle masse, per la chiarificazione del ruolo mistificatorio svolto dai revisionisti, cioè dai partiti della sinistra istituzionale. Noi riteniamo questi discorsi provocatori ed antistorici almeno per tre ordini di motivi.

Il primo è rappresentato dall'esperienza storica che Italia e Germania hanno già fatto: l'uso da parte rivoluzionaria di «violenza non necessaria» ha condotto al fascismo ed al nazismo; questi, allora minoritari su scala mondiale, sono stati battuti militarmente dall'esterno e non dall'interno dalle residue forze antifasciste alleate, liberali in occidente e marxiste in oriente. D'altra parte la loro sconfitta militare non ha segnato una vittoria delle forze rivoluzionarie dopo venti anni di congelamento, ma la ricomparsa delle forze borghesi prefasciste e la divisione dell'Europa e del mondo in aree di influenza tra le gran-

di potenze. Ha determinato una spinta imperialista dell'URSS che non è sufficientemente bilanciata dall'esistenza di zone libere in Europa (Yugoslavia) e dall'esistenza di processi di liberazione e di sviluppo socialista dei popoli del terzo mondo (Cina, Vietnam, Cuba, Movimenti di Liberazione in America, Asia, Africa). Gli ultimi avvenimenti di politica internazionale, infatti (fine violenta del nuovo corso cecoslovacco, patto russo-romeno, ripresa dei rapporti cino-sovietici, patto russo-tedesco, armistizio arabo-israeliano) dimostrano che, sul piatto della bilancia mondiale, viene buttato con tutto il suo peso un patto sostanziale tra socialismo autoritario e tardo capitalismo imperialista (per gli stretti rapporti teorico-pratici fra i suoi gruppi dirigenti), che prende sempre più le tinte di un social-fascismo, questa volta maggioritario a livello mondiale.

Non possiamo a questo punto non concordare con la tesi espressa dalla Cina sui nuovi zar, come non possiamo ignorare la riesumazione della Santa Alleanza, per mantenere l'ordine esistente (quello delle due grandi superpotenze) a livello mondiale e per eliminare i focolai di rivoluzione o di liberazione nelle varie parti del mondo.

Il secondo è attuale e dimostra la necessità di una situazione democratico-borghese per lo sviluppo e la vittoria delle forze rivoluzionarie in Europa. Ciò è chiaro alle forze rivoluzionarie della Spagna, del Portogallo, ed ora della Grecia dei Colonnelli ed in minor misura della Francia, dopo il maggio con il suo spostamento e destra e le sue leggi speciali, analoghe, d'altra parte, anche se più dure, a quelle di emergenza della Repubblica Federale Tedesca, ed alle intenzioni repressive già chiaramente espresse dal nuovo capo del governo Colombo, dopo l'autunno caldo italiano.

Il terzo è d'ordine sia teorico che pratico: l'impressione netta che una parte delle forze extraparlamentari, sia prigioniera di nodi ideologici del passato che impediscono il libero sviluppo del processo rivoluzionario.

Non è il caso di ricordare che il termine stesso di marxismo-leninismo, quale dogmatico corpo di insegnamenti, sia stato inventato da Stalin. Diremo di più: l'accettazione del Leninismo e della sua strategia nella rivoluzione bolscevica quale modello teorico di riferimento per altri paesi e situazioni storiche profondamente diverse falsa completamente la situazione dei rivoluzionari in occidente, perchè contraddice in pieno proprio uno dei principali insegnamenti di Lenin, che era quello dell'«analisi concreta delle situazioni concrete»: «l'abbici della dialettica, aveva scritto, afferma che non esiste una verità astratta, che la verità è sempre concreta» e ne aveva tratta la conseguenza che non si potesse parlare di opportunismo in generale, ma piuttosto «sulle varianti particolari, specifiche dell'opportunismo, sulle sfumature che esso ha assunto». Figuriamoci se si può parlare di rivoluzione in generale.¹

Ora i marxisti-leninisti od i leninisti tout-court, od ancora gli anarcosindacalisti ondegianti tra spontaneismo nelle lotte di massa e leninismo nella organizzazione e nella strategia sono portati a com-

¹ Lelio Basso - Sette Giorni - № 156 del 7/6/70.

piere degli errori di fondo nel volere, praticamente anche se non dichiaratamente, ricondurre la situazione in cui operano in quella della crisi russa del 1917: questo per potere applicare la strategia (teoria) leninista.

Lenin è partito da una situazione oggettiva, non l'ha creata: lo stesso è necessario fare in occidente oggi.

Ma allora nasce il problema di una teoria e di una strategia, adeguata ai paesi in situazione di capitalismo avanzato: ecco la necessità a nostro avviso, del discorso della democrazia diretta, che del resto lo stesso Lenin con i Soviet applicò tatticamente se non strategicamente nel 17.

III - ALCUNE CONSIDERAZIONI SU LENIN, LUXEMBURG, GRAMSCI, BALBO

Prima di aprire il discorso sulla democrazia diretta e sul ruolo della nuova sinistra nel processo rivoluzionario che vi conduce sembrano opportune alcune considerazioni; in particolare sul leninismo, dopo le osservazioni critiche precedentemente svolte, che potrebbero essere equivocate:

1) Gli insegnamenti che possiamo trarre da Lenin sono però molti e fondamentali; essenzialmente: la rivalutazione del momento della volontà come elemento necessario della rivoluzione socialista, il metodo della concretezza, la necessità di portare avanti la rivoluzione proletaria socialista dei paesi capitalistici sviluppati (aree metropolitane del mondo) in correlazione con le rivoluzioni democratico-popolari dei paesi sottosviluppati (aree rurali e di sfruttamento della metropoli europeanordamericana).

2) Viceversa non possiamo pretendere di applicare alcune sue soluzioni, quali quelle sul partito, sulla presa del potere, sulla dittatura del proletariato (preciseremo nel contesto del discorso sulla democrazia diretta il perchè).

3) L'importanza particolare per l'occidente di alcune tesi della *Luxemburg*, in particolare il suo rifiuto di una coscienza di classe apportata dagli intellettuali alla classe operaia e conseguentemente l'analogo rifiuto di qualunque dogmatismo, perchè nessuno possiede la verità e la classe può conquistarla solo attraverso la propria esperienza; la sua fiducia nella partecipazione, nella responsabilità e nella coscienza collettiva delle masse come sola possibile matrice di una autentica rivoluzione socialista; la sua denuncia del centralismo e del burocratismo tanto in polemica con *Lenin*, quanto con i riformisti e perciò la sua concezione del rapporto avanguardia-masse. Infine in modo particolarissimo il suo spostare le difficoltà del compito non tanto nella forza dell'avversario, nella resistenza repressiva della società borghese, quanto nel proletariato stesso, nella sua immaturità ed in quella dei capi, dei partiti socialisti vale a dire da un lato la rilevazione empirica della carenza di strumenti di autogestione

della lotta da parte delle masse proletarie e dall'altro la carenza di una corretta teoria nel rapporto avanguardia-massa; specialmente questa ultima tesi fa soffermare la nostra attenzione sull'importanza.

4) del cosiddetto movimento dei «consigli» in Germania.

5) del movimento dei «consigli di produzione» italiano nel periodo successivo alla prima guerra mondiale in Italia.

6) del primo Gramsci e del gruppo ordinovista, ed a vedere i motivi reali del loro fallimento, come gli elementi permanenti di validità.

Aggiungeremo che particolare rilevanza ha avuto nella nostra ipotesi propositiva l'analisi critica della vicenda del secondo dopoguerra italiano e specialmente.

7) il movimento dei lavoratori cristiani, poi partito della Sinistra Cristiana, che pur nella sua breve durata nella resistenza al nazifascismo e nel primo dopoguerra, fu ricchissimo di ipotesi, idee, posizioni, e operò in situazioni di particolare rilievo ed interesse.²

L'ipotesi di fondo e la ragion d'essere della Sinistra Cristiana in quel periodo, come del suo sparire come partito organizzato, sono strettamente legate ad una ipotesi di sviluppo popolare ed unitario della Resistenza in antitesi perciò sia con le mediazioni di vertice pseudounitarie del CLN, che con la guerra fredda, lo schieramento dell'Italia in campo internazionale e la successiva spaccatura delle forze popolari mediante i blocchi contrapposti all'interno.

8) L'esperimento dei consigli di gestione e le diverse posizioni politiche relative da lui già appare chiaramente la rinuncia al ruolo rivoluzionario da parte della dirigenza del P. C. I.³

9) Ma soprattutto le idee di Felice *Balbo*,⁴ indubbiamente il più interessante tra gli uomini della sinistra cristiana, successivamente animatore di esperienze d'avanguardia e non ancora sufficientemente analizzate: di particolare importanza il concetto di «rivoluzione progressiva continua» e le sue posizioni per «una filosofia dello sviluppo umano».⁵

10) Le tesi sviluppate fin dagli anni cinquanta dagli intellettuali, studenti ed operai della Casa di Cultura di Torino ed in particolare il saggio: «Per un giusto Stato, fondato sulla sovranità dei cittadini, esercitata in modo continuo, diretto e legittimo».⁶

IV - LA NUOVA SINISTRA, AVANGUARDIA CHE RIFIUTA IL POTERE: CONDIZIONI PER L'INIZIO DELLA DEMOCRAZIA DIRETTA

Parlare oggi di «nuova sinistra» significa fare riferimento ad un arco di forze autenticamente rivoluzionarie, che pur facendo parte, in Europa ad esempio, della sinistra dell'area extraparlamentare, ne

² Laura *Quarello* - La Sinistra Cristiana - Quaderni dell'Istituto *F. Balbo* 1/1969. Attualità e inattualità della politica in Italia negli anni 1943/45.

³ Liliansa *Lanzardo* - I consigli di gestione alla Fiat dal 1945 al 1948 - In corso di pubblicazione presso Einaudi - Torino.

⁴ Felice *Balbo* - Opera 1945/64 - Torino - Boringhieri 1966.

⁵ Istituto Felice *Balbo* - Archivio - Torino.

⁶ Ernesto *Baroni* - Titolo citato nel testo - Cooperative Editrice Universitaria - Torino 1956.

rappresentano solo una parte. Significa d'altronde iniziare il discorso sulla Democrazia Diretta, perchè questa rappresenta come obiettivo e come metodo di lotta rivoluzionaria l'unica discriminante con una »nuova destra« che ricuperando tutte le forze ed istituzioni della »destra storica« sta allargandosi man mano fino ad integrare a sè numerosi gruppi dell'area extraparlamentare.

Quale legame però può collegare forze ed istituzioni storicamente e apparentemente tanto lontane, comprendendo nell'arco fra destra borghese e nuova destra, le forze della sinistra istituzionale: dai socialismi autoritari od imperialisti fino alle organizzazioni tradizionali della classe operaia ed ai partiti marxisti di opposizione nei paesi occidentali? E' a nostro avviso il problema della gestione e della conquista del potere.

Infatti che esso venga gestito autoritariamente o burocraticamente dal partito (nella situazione in cui le forze »rivoluzionarie« sono alla guida dello Stato) che venga gestito per delega nel sistema parlamentare (quando queste ricoprono il ruolo di opposizione istituzionale): oppure ancora che venga ricercato dalla sinistra extraparlamentare come sbocco »rivoluzionario« alle lotte ed ai movimenti di massa (adottando la tesi leninista del partito che prende il potere in nome della classe e lo gestisce con la dittatura del proletariato fino alla successiva fase di estinzione dello stato come fatto repressivo), sempre questo metodo determina una situazione in cui pochi gestiscono il potere e la sovranità di tutti.

Questa è una aperta contraddizione fra teoria e prassi rivoluzionaria, tra fini e mezzi adottati, tra intenzioni e situazioni che, di fatto, si vengono a creare. Inoltre questo fatto, cioè il partito rivoluzionario che conquista il potere e lo esercita mediante la dittatura del proletariato, costituisce il nodo teorico pratico mediante il quale le forze rivoluzionarie si legano alla tesi liberal-borghese della »classe politica« che gestisce il potere.

In questo modo le forze rivoluzionarie entrano nel vicolo cieco dell'elitarismo e dell'autoritarismo e determinano l'alleanza storica (è solo questione di tempo per i vari paesi e le diverse situazioni) con le forze reazionarie.

Pensiamo poi che, al di là delle tesi internazionaliste, resta, di fatto, ancora il nodo storico dello stato nazionale, che, in situazione di divisione e di lotta mondiale, giocando in termini di »potenza« per i grandi stati ed in termini di »indipendenza e sovranità nazionale« per i piccoli, determina un ulteriore elemento comune ai regimi borghesi o reazionari. In sostanza anche mediante questa strada i gruppi dirigenti rivoluzionari entrano nel gioco dell'élite dominante mondiale giocando a quel livello un ruolo, tutt'al più per certi aspetti, analogo quello dell'opposizione nei regimi parlamentari borghesi.

Se aggiungiamo a questo fatto che con la potenziale conquista del potere si eredita tutta la struttura burocratico-statuale, in occidente oggi certamente più complessa di quella della Russia del 1917 o della Cina attuale, abbiamo un ulteriore elemento che entra in gioco: »il sistema statale burocratico« indispensabile corollario di un regime elitario.

Si badi bene, per avere presente la complessità del nuovo problema che oggi si pone di fronte ai rivoluzionari occidentali, che non si tratta né di un sistema di cariche e privilegi costituenti il nesso dello stato della prima rivoluzione francese, né soltanto della burocrazia tradizionale privilegiata e dell'esercito permanente quali si trovavano nella Parigi della comune o nella Russia del 1917. I compiti nuovi assunti dallo Stato moderno nel campo dei servizi sociali e dell'economia, ha reso estremamente complessa la tecnostuttura con cui si tratta di fare i conti.

Questo problema se non viene affrontato prima della presa del potere in termini teorici e sperimentali, rischia di lasciare una pesante e passiva eredità, difficilmente risolvibile, alle forze rivoluzionarie che appesantiscono il dominio sul popolo con la sovrapposizione ai lavoratori-produttori di una classe burocratica, che vede consacrati e legittimati i suoi privilegi dal ruolo principale ed assoluto che lo stato comune viene a svolgere in una società socialista.

Il problema è di tale importanza, come Lenin stesso fa rilevare in *Stato e Rivoluzione*, che:⁷ »L'unico emendamento che Marx giudicò necessario apportare al Manifesto del Partito Comunista, lo fece sulla base dell'esperienza rivoluzionaria dei comunardi di Parigi.

L'ultima prefazione ad una nuova edizione tedesca del Manifesto del Partito Comunista firmata insieme dai due autori, porta la data del 24 Giugno 1872. In questa prefazione Karl Marx e Friedrich Engels dicono che il programma del Manifesto del Partito Comunista è oggi *qua e là invecchiato*.⁸ »... La comune, specialmente – essi aggiungono – ha fornito la prova che *la classe operaia non può impossessarsi puramente e semplicemente di una macchina statale già pronta a metterla in moto per i suoi propri fini*«. ⁹

Ora se siamo perfettamente d'accordo con l'interpretazione leninista che si tratti comunque di conquista del potere e non sia giustificata da questo emendamento la posizione opportunistica e riformista della »lenta evoluzione« non possiamo non rilevare che Marx alla prima ed unica esperienza rivoluzionaria che si pose, sia pure in misura minima, il problema della gestione del potere, ritenne necessario emendare il testo del Manifesto, così come notiamo che già nel 1872 considerata »qua e là invecchiato« un testo del 1848 e che oggi siamo nel 1970 con alle spalle e di fronte una quantità non indifferente di esperienze rivoluzionarie le più varie.

Pensiamo inoltre che, per l'area in cui dobbiamo operare, sono ancora basilari le esperienze, sia pur fallite, dei consigli italiani e tedeschi. Dall'insieme di queste considerazioni ricaviamo le prime ipotesi per le condizioni della Democrazia Diretta, avendo dato per acquisito che oggi esiste in Occidente non solo la »situazione rivoluzionaria«, ma che il processo rivoluzionario è innescato. Infatti il processo si basa non solo sulle lotte operaie e popolari di questi anni, ma,

⁷ Lenin – Stato e Rivoluzione – Trad. V. Gerratana – Ed. Riuniti – Roma 1968.

⁸ K. Marx-F. Engels – Manifesto del Partito Comunista – trad. it. cit. pag. 95.

⁹ K. Marx – La guerra civile in Francia – trad. it. cit. pag. 68.

ciò che è più importante, sul rifiuto della delega che si estende in sempre più larghi strati del proletariato: in una parola sull'inizio di un processo di autonomia proletaria e popolare.

Il punto debole che abbiamo rilevato è appunto quello già affermato dalla Luxemburg, carenza dei capi, dei partiti, cioè di una adeguata teoria rivoluzionaria. Ed è a questo punto che si inserisce l'importanza del discorso sulle condizioni per l'esercizio della democrazia diretta, i cui primi parziali esperimenti furono la comune di Parigi, i soviet russi prima della conquista del potere, i soviet cinesi prima nel sud e poi nel nord, i consigli tedeschi e, limitatamente alle fabbriche, i «consigli di produzione italiani». Ovviamente particolare attualità hanno sia la esperienza dell'autogestione jugoslava che l'esperimento cinese delle comuni, alcune tendenze verificatesi nel nuovo corso cecoslovacco, alcuni spunti della gestione cubana della rivoluzione, nonché le lotte attuali o recentissime negli Stati Uniti, in Germania, in Francia, in Italia, in Spagna particolarmente nelle università e nelle fabbriche ma anche in distretti urbani e rurali.

Pur nella diversità delle situazioni storiche ed ambientali, emergono due dati di fondo: a) la necessità che il potere sia direttamente nelle mani delle masse proletarie e popolari «autonomamente organizzate»; b) che queste possano dialettizzare con un movimento rivoluzionario che non gestisca il potere, ma che faciliti la sua gestione da parte del proletariato.

In sostanza, condizioni fondamentali per l'inizio di un processo rivoluzionario di democrazia diretta sono:

1) la scelta a priori da parte di una avanguardia (élite o movimento proporzionato ai compiti) di innescare un processo, di proporlo, stimolarlo, seguirlo ma non di gestirlo, in una parola la determinazione del rifiuto del potere, del rifiuto di essere «classe politica», della coscienza di essere momento di sviluppo del proletariato;

2) la convinzione che soltanto un sistema articolato e totale di assemblee della classe in lotta può conservare i livelli di autonomia raggiunti con la lotta e proporsene dei successivi. Questo sistema è già una struttura di «nuovo potere» e non soltanto strumento di contro-potere nelle mani di un partito o movimento rivoluzionario.

Questo è il dilemma iniziale teorico e strategico con cui deve fare i conti la sinistra rivoluzionaria per essere veramente «nuova sinistra». Del resto i giovani occidentali, oggi confusi perchè bersagliati dalla propaganda vetero-ideologica dell'industria culturale e da compiti eccessivi per le loro forze, erano già arrivati a queste conclusioni, come possiamo rilevare dalle ultime dichiarazioni di Dutschke ancora politicamente attivo, risalenti al 1968 dopo i due viaggi in Cecoslovacchia.¹⁰

¹⁰ Rudi Dutschke, dal verbale di un dibattito tenuto a Bad Boll, dal libro «Dutschke a Praga» Editrice de Donato - Bari 1968 pag. 70. Dutschke afferma: «Una alternativa socialista, rivoluzionaria all'ordine esistente è possibile unicamente come atto cosciente della maggioranza delle masse salariate. Soltanto come tale l'alternativa è possibile e soltanto in questo modo sarà possibile evitare che un gruppo minoritario torni ancora una volta a reprimere una massa di persone che normalmente potrebbero svilupparsi sino a diventare maggioranza. Diventando

V - LE CONDIZIONI PER L'ESERCIZIO REALE DEL POTERE
D'ASSEMBLEA NELLA DEMOCRAZIA DIRETTA E PER IL SUO SVILUPPO

Se le condizioni indicate precedentemente costituiscono l'inizio di un processo rivoluzionario corretto ve ne sono altre che devono permettere il suo svolgimento ed impedirne l'arresto o la mistificazione in termini di partecipazione mediata al sistema parlamentare attraverso le istituzioni od i partiti di opposizione, oppure la sua strumentalizzazione come movimento di pressione da parte dei gruppi avventuristi e pseudo-rivoluzionari, che lo utilizzerebbero strumentalmente in termini cioè sostanzialmente anarchici creando di fatto l'alibi alla repressione della borghesia.

Se si analizzano i movimenti consigliari falliti nell'Europa occidentale negli anni del primo dopoguerra, come il riflusso delle lotte studentesche in questi anni, oppure ancora il recente ricupero da parte dei sindacati dei risultati delle lotte autonome nelle fabbriche, possiamo fare due ordini di notazione:

1) il primo è che l'elemento comune e determinante nel loro sviluppo è sempre stato costituito da momenti collettivi di crescita popolare e di massa che si è espresso mediante organi che avevano come loro base portante l'assemblea o comunque un sistema di partecipazione diretta e non delegata, e non mediata, al processo in corso. Non solo, ma il peso reale che queste esperienze hanno avuto nel contesto in cui sono maturate è stato direttamente proporzionale alla partecipazione diretta del proletariato agli organismi che sono nati nel corso delle lotte, vale a dire che essi sono stati tanto più vicini al successo ed alcuni l'hanno ottenuto, in misura proporzionale al «nuovo potere» che sono stati in grado di esprimere, alla loro carica di legittimità sostanziale rispetto alla maggioranza del popolo nei confronti della vecchia ed imposta legalità borghese.

2) D'altra parte l'assemblea, se è stata di fatto contemporaneamente centro del «nuovo potere» e della crescita di massa, ha costituito anche il limite oggettivo stesso dell'esperienza.

Possiamo riferirci in modo più preciso al recente, e tuttora in corso, movimento assembleare sviluppatosi in occidente e particolarmente in Italia. Il riflusso è avvenuto e avviene a nostro avviso per una serie di cause concatenate ed interrelate. Le prime sono rappresentate dall'estrema carenza delle condizioni di inizio della democrazia diretta precedentemente indicate. In particolare il non avere colto l'importanza della strutturazione ed articolazione unitaria ed autonoma dell'assemblea fa sì che le istituzioni, sindacati, partiti, ecc. strutturate viceversa dalla base al vertice riescano ad avere buon gioco con una linea a due binari a) entrando alla base, nella singola assem-

coscienti e costituendo la maggioranza del popolo, le masse, quando avranno assunto consapevolmente l'iniziativa, impadronendosi dell'amministrazione e della produzione della società, saranno in grado di educare gli educatori. Diventeranno allora possibili una critica ed una autocritica dei dirigenti del momento e dei rappresentanti delle varie categorie. Nelle attuali condizioni quello che intendo con la formula «tutto il potere ai consigli» è semplicemente: conquista consapevole del potere, attuazione della rivoluzione attraverso la maggioranza!«.

blea, per cercare di modificare la linea da rivoluzionaria a riformista, con lo spostare continuamente gli obiettivi strategici o sminuire l'importanza dell'esecutività delle decisioni assembleari o il valore del controllo della loro corretta applicazione. In una parola operando per rendere l'assemblea inoperante ed impotente come organo decisionale, trasformandolo in comizio in occasione di scontro ideologico, in strumento di lancio delle proprie tesi aprioristiche b) cercando di rappresentare il vertice del movimento assembleare quando questo nonostante tutto funziona alla base ma non ha propri strumenti esecutivi e di collegamento ai vertici.

Questa funzione in Italia è svolta dai partiti di sinistra, P. C. I. e particolarmente dallo PSIUP e con unità d'azione interessata dalle diverse centrali sindacali per le lotte in fabbrica e per i problemi generali dei lavoratori. Ma al di là di questi limiti, diremmo tattici, ve ne sono di quelli intrinseci o teorici, che consistono nel pensare che il problema del potere si esaurisca nel lavoro di assemblea, senza preoccuparsi che i singoli e le masse siano dotate di quegli strumenti comportamentistici-critici-conoscitivi ed espressivi necessari al lavoro d'assemblea, al giudizio sui fatti, alla critica delle proposte o delle interpretazioni, al dibattito assembleare, alla decisione ed alla capacità di controllo della decisione stessa.

Questa è la peggiore delle mistificazioni, in quanto l'assemblea in sé e per sé diventa vuota di contenuti e viene a costituire una riedizione aggiornata della mistificazione del suffragio universale, concesso nel passato dalla classe borghese al proletariato, senza dotarlo però di potere culturale, informativo, economico, creando perciò una mera finzione giuridica.

Non è casuale che la stessa truffa sia oggi perpetrata dagli eredi storici della sinistra borghese, dalle forze cioè della sinistra parlamentare o dei gruppi minoritari di tale provenienza ed, in particolare, dagli intellettuali di estrazione borghese che li dirigono.

In questo contesto il rifiuto della funzionalità della scuola da parte dei movimenti studenteschi, se ha rappresentato un fatto inizialmente positivo per la messa in crisi dell'istituzione quale meccanismo formativo e selettivo del sistema, rappresenta un grave danno nel momento in cui non se ne realizza una funzionalità diversamente finalizzata e totalmente alternativa, ad esempio accettando il discorso del Movimento Lavoratori Studenti¹¹ e quello del Movimento Università Alternativa¹² che trovano riscontro ed analogia con le tesi più interessanti emerse dal Maggio francese¹³ od ancora in quelle della scuola di Barbiana,¹⁴ che se pure non correttamente comprese, hanno dato inizialmente credibilità in Italia alle tesi del Movimento Studentesco.

¹¹ I Fuorilegge della scuola - Ed. Provincia di Torino - Assessorato Istruzione - Torino 1969. Cfr. anche: »I Lavoratori Studenti« - Prof. V. Foà - Einaudi Torino 1969.

¹² Una Università Alternativa per la Democrazia Diretta - Gruppo Territorio ed Autogoverno - Ciclostilato

¹³ Documenti del Maggio Francese - A cura di Lola Balbo e Betta Sebregondi Laterza - Bari 1969.

¹⁴ Lettera ad una Professoressa - Scuola di Barbiana - Libreria Editrice Fiorentina - 1967.

L'importanza del problema della scuola e più in generale di quello educativo è anche dimostrata dall'insistenza con cui parte della sinistra extraparlamentare tedesca si è impegnata per il superamento della educazione autoritaria, vedendone la matrice di comportamenti passivi di delega o attivi di repressione: di cui il tentativo di lavoro negli asili popolari dopo le lotte sui problemi di politica internazionale e all'Università.

La «nuova sinistra» deve perciò preoccuparsi che vengano a determinarsi le condizioni precedenti al funzionamento dell'Assemblea, dopo essersi qualificata, secondo le caratteristiche indicate, in un rapporto corretto con la stessa.

Le condizioni da ricercare sono, a nostro avviso, le seguenti:

a) educazione antiautoritaria tale che porti le masse a modelli di comportamento nè condizionati e repressi, nè autoritari e repressivi (problema delle famiglie, delle scuole materne, asili, scuole elementari, particolarmente sentito in Germania per le tradizioni educative e l'esperienza nazista):

b) acquisizione totale del patrimonio culturale popolare comunitario e della capacità di espressione e comunicazione collettiva delle proprie esigenze, in antitesi con l'imposizione di modelli linguistici e culturali esterni, perchè sia possibile l'espressione totale di sé per l'esercizio della sovranità personale e per la piena comunicazione nella comunità e nei suoi organi (problema della scuola secondaria inferiore nell'adolescenza o comunque di educazione permanente autogestita degli adulti che non hanno questo livello - discorso di Barbiana particolarmente sentito in Italia per la pluralità dei dialetti ed il rapporto città-campagna-):

c) lavoro e studio contemporanei per tutti dopo una certa età per potere correlare il diritto allo studio al diritto al lavoro, uscire dalla condizione contemporaneamente parassitaria e di esclusione dello studente e dal doppio sfruttamento dell'operaio non qualificato, del lavoratore anziano, dell'attuale lavoratore studente (proposta del Movimento Lavoratori Studenti: «tutti al lavoro perchè tutti possano avere la scuola»; documenti del Maggio francese: «più nessun lavoratore a pieno tempo, perchè tutti possano studiare, più nessun rivoluzionario a pieno tempo perchè tutti possano essere rivoluzionari»);

d) ricerca permanente degli strumenti teorico-pratici della propria vocazione personale per una funzione sociale determinata e non permanente. (Università come supporto permanente, ed aperto a tutti in qualsiasi periodo della vita, di servizio alla ricerca personale e comune di una determinata area di convivenza civile - proposta dal Movimento Università Alternativa¹⁵ -),

e) gestione pubblica e comunitaria degli strumenti di comunicazione di massa e realizzazione di una controinformazione sufficiente

¹⁵ Cfr. anche Ernesto Baroni - Proposta di un metodo per il lavoro integrato nella comunità - Quaderni dell'Istituto Felice Balbo in corso di stampa.

(proposte di »laboratori televisivi autonomi« dei giornalisti della TV francese, discorso degli studenti tedeschi contro Springer e la manipolazione delle masse. ipotesi del «tam-tam» cioè di un sistema di moltiplicazione dei ciclostilati da parte del gruppo anti-H¹⁶ in Italia).

VI - LA LUNGA MARCIA ATTRAVERSO LE ISTITUZIONI: LOTTA E RESISTENZA PERMANENTE

Le condizioni che abbiamo ipotizzate come necessarie per l'esercizio reale della democrazia diretta impongono che già durante il processo rivoluzionario avvenga una lotta complessiva, ma carica di contenuti ed istanze specifiche, su tutto il fronte delle istituzioni e dei problemi posti dalla convivenza civile. Il rinvio a dopo la vittoria totale della rivoluzione (che comunque dovrà essere continua e progressiva) non farebbe che lasciare in mano alle forze rivoluzionarie una matassa inestricabile di nodi storici e sociali che, per i motivi già esposti, impedirebbero lo sviluppo di una autentica e libera società socialista e imporrebbero la costituzione di un ennesimo stato autoritario.

Del resto l'esperienza cinese, pur con le riserve che non possiamo non avanzare per la diversa situazione storica ed ambientale, è illuminante sulla necessità di operare in tale senso. Se la Cina è ancora oggi in fase di »rivoluzione aperta« non è certo per i sacri testi di Mao-Tze-Tung, citati dai dogmatici nostrani, quanto perchè nel corso del processo rivoluzionario, prima della conquista totale del potere, si sono potute svolgere delle esperienze di autogoverno, o comunque sociali, rilevanti, che hanno fruttificato successivamente nonostante le contraddizioni all'interno dell'originario gruppo dirigente.

La differenziazione dell'esperienza jugoslava rispetto ai paesi dell'est non avrà anch'essa le sue radici nel particolare ed autosufficiente tipo di lotta condotta dai suoi popoli per quattro lunghi anni contro il nazifascismo, nella partecipazione e nel sangue versato in misura così copiosa, nella esistenza di vaste zone libere sotto controllo partigiano, in cui, indubbiamente, si realizzarono inizi di forme sociali e di governo diverse delle antiche?

Ci rendiamo perfettamente conto che queste esperienze avvennero in situazioni di guerra interna ed esterna, mentre parrebbe che l'occidente, oggi, non si trovi in tale situazione. Ma, guardando più a fondo le cose, non possiamo parlare di situazione di guerra per l'occidente? Guerra razziale negli Stati Uniti, guerra religiosa e sociale in Irlanda, guerra sociale nei paesi dell'Europa centrocontinentale (Francia e Italia particolarmente), resistenza in Spagna, Grecia, Portogallo (impegnato, tra l'altro, in guerre coloniali come, del resto, la Francia in misura minore); le guerre neo-coloniali degli Stati Uniti, cui politicamente l'Euproa è legata, la guerra in Medio Oriente, ci pare rappresentino a sufficienza il fenomeno della guerra esterna.

¹⁶ Dissacrazione della guerra, dal pacifismo alla scienza dei conflitti - a cura di F. Fornari - saggio di L. Pagliarani - Si può organizzare la speranza? a cura dell'*Istip* - Feltrinelli - Milano 1969.

Ci sono altri ordini di ragioni che fanno pensare ad un forte indebolimento del sistema di potere mondiale ed all'apertura di spazi di liberazione tanto in Occidente quanto in Oriente:

1) la corsa agli armamenti nucleari da parte delle potenze brucia loro notevolissime riserve economiche e dà loro un potere psicologico, ma non reale, in quanto devono estendere gli armamenti tradizionali per potere svolgere la funzione di polizia mondiale;

2) presto o tardi il sistema americano crollerà, o sarà costretto a limitare la sua area di influenza particolarmente in Europa;

3) la Russia sarà costretta ad estendere la sua area di influenza, come già sta facendo, con un indebolimento sostanziale, perchè verrà a giocare in Europa e nel mondo il ruolo degli U. S. A. mentre ha ancora grossi problemi di sviluppo economico (l'intervento armato in Cecoslovacchia non è stato, in effetti, un segno di debolezza, l'inizio della fine di un mito?);

4) in questo quadro le piccole nazioni europee potranno, se lo vorranno, se costrette dai loro popoli, giocare un ruolo particolare non in termini di potenza, ma di collaborazione reciproca e di sviluppo, ad esempio, dei processi di liberazione del terzo mondo, inserendosi, specialmente se federate, in un modo particolare tra Russia e America, costituendo quel rapporto rivoluzionario tra centro e periferia del mondo capitalistico privato o di stato e facendo uscire la Cina dall'isolamento sostanziale in cui si trova.

Sembra un discorso utopistico. ma quanti nel 1940-41 pensavano utopistica una sconfitta dell'Asse?

Il problema comunque, come ha affermato la Luxemburg, non sta nella forza dell'avversario ma nella debolezza del nostro campo. Ed a questo punto che vorremmo affermare la necessità della nuova teoria rivoluzionaria, la necessità che la «nuova sinistra» si configuri in modo completamente diverso da un partito leninista centralizzato, sia unitaria nella teoria e nel metodo, flessibile ed articolata nelle sue molteplici operazioni, perchè non si tratta tanto di conquistare il potere attraverso una rivolta quanto, mediante un processo complesso e diversificato che faccia esplodere le contraddizioni del sistema capitalistico e mondiale, che porti a galla tutte le insufficienze ma che contemporaneamente copra gli spazi vuoti, ne conquisti dei nuovi, indichi continuamente delle soluzioni alternative, uscendo dalla fase episodico-contestativa, critica, negativa, per entrare in una seconda fase propositiva, costruttiva, permanente.

VII - NECESITA DELLA DEMOCRAZIA DIRETTA E CONDIZIONI DI CONTINUITA

D'altronde la Democrazia Diretta è una necessità che tutti gli uomini cominciano ad avvertire con il problema dello squilibrio ecologico a tutti i livelli, sia pure nel modo più evidente della fame nel mondo «sottosviluppato». Non è più il rischio calcolato della distruzione del mondo con la guerra atomica, ma la certezza che la possibilità stessa di sopravvivenza dell'umanità venga a mancare.

Le élites dominanti, l'autarchia del sistema industriale, la mancanza di fondazione umana e scientifica delle discipline tecnologiche, il mito dello sviluppo industriale ed economico, sganciato da un contesto globale, e controllato ai vertici dai potenti (finanza internazionale o capi politici non importa) stanno consegnando all'uomo una terra inabitabile. Secondo gli studi dell'Unesco, cui partecipa anche il nostro Istituto, la terra avrebbe ancora circa 10/45 anni di vita continuando nell'attuale tipo di «sviluppo». E' un problema drammatico, è il problema della nostra generazione che investe il destino di tutti gli uomini di oggi e di domani.

Non è un problema risolvibile a livello di limitazioni, di regolamenti calati dall'alto, di tecnologie dis inquinanti giustapposta a tecnologie inquinanti, o meglio, non è risolvibile solo in questo senso per due precisi motivi.

Il primo è dimostrato da F. Fornari nel suo saggio «Psicanalisi della civiltà industriale» recentemente apparso sulla rivista «Tempi Moderni». Con una logica stringente egli riesce a dimostrare che la civiltà si è sviluppata con l'agricoltura, la quale essendo dotata di un modello restitutivo-riparativo, non sconvolgeva gli equilibri sulla terra ma li ricostruiva a livelli più elevati. Essa, è inoltre, riuscita a trarre l'uomo dalle barbarie o comunque da un livello inferiore di civiltà, quella della caccia basata su un modello distruttivo-predatorio.

L'attuale civiltà industriale, viceversa, è nuovamente basata su un modello distruttivo-predatorio¹⁷ ed è priva di un modello restitutivo-riparativo. Correlando questi fatti si ha, da un punto di vista civile, che la società industriale in quanto tale (si badi non solo quella capitalistica) costituisce un regresso di civiltà ed è causa di squilibri non ricostruibili al suo interno. Correlando questi fatti all'attuale o prevista consistenza demografica, la distruzione della possibilità di coltivare terre e mari non può che portare alla fame (uno studio della FAO lo conferma) ed all'impossibilità di sopravvivenza per questo motivo: salvo restando che prima o poi la terra sarebbe inabitabile per gli inquinamenti.

E' necessario, secondo F. Fornari passare ad un tipo di civiltà post industriale, che, conservando alcune delle caratteristiche specifiche della «civiltà industriale» faccia proprio il modello restitutivo-riparativo della civiltà agricola.

Ma perchè questo sia possibile, a suo avviso, il sistema produttivo deve diventare un puro apparato esecutivo di decisioni collettive di tutti gli uomini.¹⁸ Non casualmente F. Fornari arriva, in altri suoi scritti, alla posizione della Democrazia Diretta, ponendo il problema della olocrazia e della olonomia. Il primo motivo è perciò chiaro; non si tratta di inventare e giustapporre nuove tecnologie ma di rifondare una filosofia dello sviluppo equilibrato,¹⁹ cioè una civiltà

¹⁷ Non riappare il «Ladrone Capitalista» di marxiana memoria?

¹⁸ Si veda sulla questione economica, particolarmente importanti i contributi di Italo *Martinazzi* - Archivio Istituto Felice *Balbo* - Inediti.

¹⁹ Già *G. Ceriani Sebegondi*, della Sinistra Cristiana, teorizzò nel 1950 il concetto di «Sviluppo Armonico». Vedi *G. C. Sebegondi* - Sullo sviluppo della So-

Il secondo motivo è ampiamente sostenuto dal nostro socio Leonardo Mosso in numerosi studi e pubblicazioni. Il potere élitario di pochi su molti fa già parte di un sistema di squilibri dell'ecologia umana che, a sua volta, determina l'intervento squilibrato e distruttore dell'uomo nella sua dimensione tanto »politico-militare« che »progettuale-costruttivo«.

La via di uscita non può essere perciò un nuovo intervento autoritario correttore del primo quanto sta, a suo avviso, in un sistema di democrazia diretta che permetta alle comunità ed all'umanità di affrontare i problemi realizzando continuamente uno sviluppo equilibrato («equilibrio dinamico» cioè a livello superiore).

Ma perchè ciò sia possibile è necessario che tutti abbiano il potere, che tutti siano legislatori, che la progettazione e la programmazione si trasformino, da fatti elitari e gratuiti, in progetto permanente di sé, della comunità con l'uso del massimo livello tecnologico come i calcolatori elettronici e la cibernetica, scientificamente fondato sui concetti della teoria dell'autoprogrammazione che comporta l'uso della progettazione strutturale, dell'architettura programmata, architettura gestibile direttamente dalla persona e dalla comunità per una autogestione della forma, dell'ambiente umano in tutti i suoi più vari aspetti.²⁰

I due motivi convergono in una rifondazione della civiltà, in una dimensione comunitaria; le soluzioni politiche convergono: necessità imprescindibile della democrazia diretta per la sopravvivenza dell'uomo sulla terra in regime di equilibrio ecologico.²¹

Alcune considerazioni sono, a questo punto, importanti:

1) la prima condizione della democrazia diretta sarebbe perciò la necessità stessa strutturale della nostra epoca e la necessità di una soluzione della crisi raggiunta dalla nostra civiltà;

cietà Italiana - Boringhieri - Torino 1965. Anche Gianni Giannotti sostiene che la comunità è la vera detentrica dell'imprenditorialità - L'imprenditorialità al bivio - Vallecchi - Firenze 1969.

²⁰ Tutti questi concetti sono stati sviluppati da Leonardo e Laura Mosso:

- 1 - Leonardo Mosso - Programmazione territoriale come equilibrio di autogestione nel sistema ecologico-uomo-ambiente - Rimini-San Marino, Atti del Convegno Internazionale di Metodologia della Progettazione: »Le forme dell'ambiente umano«, 1969.
- 2 - Laura Mosso Castagno - La costruttività dell'uomo come costruttività globale e come progetto di sé, Rimini-San Marino, Atti del Convegno Internazionale di Metodologia della Progettazione: »Le forme dell'ambiente umano«, 1969.
- 3 - Leonardo e Laura Mosso - Computers e ricerca umana, Zagabria, Atti del Convegno: »Computers an visual research«, 1969.
- 4 - Leonardo e Laura Mosso - Strukturelle Planung, programmierte Architekture, Direkte Architekture und Selbstverwaltung der Form nel catalogo della biennale »Architettura e Libertà«, Graz, Trigon 1969.
- 5 - Leonardo Mosso - Architettura ed Autogestione: Programmazione Autoritaria ed Autoprogrammazione strutturale.
- 6 - Leonardo Mosso - Potere, informazione e squilibrio ecologico - ciclostilato.
- 7 - Laura e Leonardo Mosso - Autogestione della forma e nuove ecologia - Quaderno Istituto Felice Balbo in preparazione.

²¹ Del resto anche nei paesi socialisti ci si è resi conto di questa problematica al punto che R. Richta parla di: Rivoluzione ecologica come ultima rivoluzione.

2) le trasformazioni che essa imporrà dell'uso comune del suolo, che non significa affatto proprietà statale dello stesso,²² alla distruzione di tutti i centri élitari di potere, faranno parte di un processo rivoluzionario complesso e difficile, certamente contrastato ancor più di oggi dalla violenza del sistema élitario, ma che avrà a suo favore la motivazione di fondo della sopravvivenza stessa dell'umanità;

3) il sistema stesso potrebbe gradualmente accettare come fonti di diritto delle situazioni olonomiche, come si può dedurre, argomentando, dalle ipotesi di alcune scuole giuridiche;²³

4) la seconda condizione comunque della continuità della democrazia diretta starebbe nel suo riconoscimento come sistema giuridico fonte di norme.

Si avrebbero perciò due casi: un momento costituente popolare che porti ad una costituzione fondamentale scritta, mentre resterebbe aperta la funzione di giudizio ed arbitrato (sistema elettivo dei giudici, leggi non scritte ma basate su una consuetudine in evoluzione) oppure, appunto, un inserimento, graduale della prassi olonomica ed olocratica nel sistema legislativo, le cui parti si smantellerebbero gradualmente entrando in contraddizione con la volontà della maggioranza dei cittadini. Va tenuto comunque presente che, superato il limite dell'illegalità, un sistema del genera adotterebbe senz'altro sistemi a caratteristiche giuscibernetiche;

5) la terza condizione di continuità sarebbe costituita dall'ordinamento totale delle funzioni della vita civile sulla base di unità territoriali od umane, tali comunque da potere permettere alle assemblee un controllo totale e permanente dell'esecuzione delle funzioni pubbliche perchè sia possibile la revoca dei funzionari elettivi e la responsabilizzazione personale di ciascuno in qualsiasi funzione;

6) il sistema dovrebbe essere costituito da una interrelazione continua e permanente tra decisione-esecuzione-controllo ai vari livelli, ordinata in un quadro costituzionale modificabile che stabilisca poteri decisionali ed esecutivi ai vari livelli, servito da una struttura di autoprogrammazione tale da permettere decisioni complesse.

In un certo senso la funzione che oggi chiamiamo di governo o del potere esecutivo, verrebbe totalmente demandata al sistema di programmazione dal basso mediante il quale vengono fatte le scelte alternative di sviluppo sulla base della totalità dei dati scientifici messi a disposizione dei calcolatori elettronici, i quali potrebbero rispondere alle possibili alternative di risposta di una scelta.

Nel quadro della programmazione generale, i centri di produzione (scientifica, di servizio, agricola, industriale, educativa, ecc.) sarebbero dotati di un sistema di autogestione limitato alle modalità con cui ottenere un certo risultato, e sarebbero essi stessi per ciò centri di auto-normazione.

²² Angelo Tartaglia - L'appropriazione del suolo, di contro all'uso comune del medesimo, come fonte dello sviluppo umano squilibrato e del conflitto uomo/natura - Atti del Convegno Internazionale di Metodologia della Progettazione: «Le forme dell'ambiente umano» Rimini-San Marino 1969.

²³ Si veda, ad esempio, la tesi di R. Quarello - Il problema della Rivoluzione nella teoria generale del diritto - Milano - Università Cattolica 1968 - che segue le teorie del G. Ballardore-Paglierini.

NON UN ASTRATTO MODELLO DI SOCIETÀ, MA UN PROCESSO
DI COSTRUZIONE COLLETTIVA DI UNA DIALETTICA CONVIVENZA
CIVILE

Particolarmente dall'ultima parte della comunicazione potrebbe sembrare di intravedere la prefigurazione astratta di un modello di società. Questo tentativo, se fosse nelle nostre intenzioni, sarebbe metodologicamente scorretto, perchè è il processo rivoluzionario stesso nella sua continuità (anche a legalità conquistata) che progressivamente cambia il volto di una società, che noi oggi non possiamo nemmeno immaginare.

Quello che sappiamo per certo è che non esiste e non esisterà mai una società completamente libera. Con Felice *Balbo* pensiamo che può svilupparsi o meno «un processo di liberazione» (che può anche regredire una volta avviato) che genererà delle strutture sociali ed istituzionali che potranno facilitare o meno il libero sviluppo degli uomini e della comunità umana nel suo insieme.

Quello che è certo, ed è stato l'oggetto dell'inizio delle nostre ricerche, è che il tipo di problemi che la nostra società deve affrontare, richiede:

1) il drastico superamento del potere di pochi per un passaggio al potere di tutti a partire dalle masse sfruttate e ben sapendo che queste dovranno superare la reazione degli sfruttatori e la forza di inerzia delle strutture istituzionali per potersi autogovernare;

2) la creazione di un sistema che permetta la massima utilizzazione della capacità creative ed operative di tutti gli uomini;

3) la creazione di un sistema totale ma aperto di strutture sociali tra di loro dialettiche e tutte concorrenti all'autogoverno.

A questo proposito sono necessarie alcune note sul perchè riteniamo che debbano esserci più strutture: è per noi evidente che i sistemi istituzionali sono ancora fermi alla teoria della distinzione dei tre poteri, tutt'al più corretta da un bilanciamento di tipo federale tra potere centrale e poteri locali. Questa teoria mostra la corda in occidente per le palesi interconnessioni fra i tre poteri e per l'affievolirsi o l'annullarsi del potere reale dei centri locali. In altri casi ancora le situazioni federative portano a delle situazioni di squilibrio e perciò alla rottura reale o tendenziale dell'unità federativa. Riteniamo che ciò sia dovuto al fatto che è soltanto a livello mondiale, e partendo da comunità umane veramente di base, che sia possibile ottenere un equilibrio sostanziale, dato che è a questo livello che si ha la totalità dei bisogni, la totalità delle risorse, la totalità dell'accumulazione, la totalità delle possibilità e la totalità degli uomini.

Il quadro nazionale falsa, per la sua origine burocratico-militarista, qualsiasi tentativo di corretto assetto democratico istituzionale. Pensiamo che situazioni analoghe si abbiano nei paesi socialisti in cui il regime a partito unico e la teoria della «sovranità limitata» riduce ulteriormente le situazioni di autonomia dei poteri.

Come risolvere allora il problema della carenza di poteri in equilibrio, cioè, sostanzialmente, di garanzie per i singoli e la comunità? Noi pensiamo ad una dialettica in senso orizzontale ed in senso ver-

ticale tra le strutture sociali. In senso orizzontale un rapporto critico permanente fra le strutture sociali. In senso verticale una dialettica tra i diversi livelli dei sistemi di assemblea e tra i diversi territori organizzati politicamente.

Concludendo, la nuova sinistra non può prefigurare un modello di società: essa deve però indicare un metodo strutturale per risolvere il problema della conquista del potere da parte del proletariato, della sua gestione e conservazione.

E' quanto si è cercato di fare nei capitoli sulle condizioni di inizio, sviluppo e continuità della democrazia diretta. Va però tenuto presente che pur essendoci un preciso momento discriminante tra prima e dopo la conquista del potere (legittimità rivoluzionaria che coincide con la legalità statutale) il processo e le fasi sono compresenti in ciascun momento e permanentemente.

Questa comunicazione sarà forse apparsa difficile e confusa ad alcuni: si voglia scusarci tenendo presente che non è stato fatto uso della nostra lingua ma che, soprattutto, si riferisce e delle ricerche in corso e sviluppate a gradi diversi dai vari gruppi e, per la maggior parte, non ancora formalizzate.²⁴

Daltronde si è ritenuto opportuno aderire all'invito per un tema così stimolante, per una occasione così interessante, cosa di cui ringraziamo gli organizzatori e nella precisa convinzione che anche un contributo modesto come questo possa essere occasione di stimolo per altri nella particolare situazione in cui versa la nuova sinistra in Occidente.

Almeno speriamo che la comunicazione possa avere dato un'idea di alcune delle linee di ricerca in cui si muove il nostro Istituto, che non chiede di meglio che potere aprire un dialogo con chi ha i nostri stessi interessi od intendimenti.

Grazie per l'ascolto.

²⁴ Istituto Felice Balbo - Atti dei Seminari del 1969/70. Istituto Felice Balbo - Resconti dei lavori dei gruppi 1/2/4/5. Di particolare importanza per il discorso sulla Democrazia Diretta A. Cordazzo - Democrazia Diretta ed articolata - Quaderni dell'Istituto Felice Balbo 1969 successivamente pubblicato su »I Fuorilegge della Scuola« Op. Cit.

LENINE ET LA QUESTION DE LA LITTÉRATURE

Željko Falout

Zagreb

1. LA QUESTION DE LA LITTÉRATURE

Il semble parfois qu'il en est de l'histoire comme de la vie humaine, comme de la vie de quelque être vivant qui ferait songer à l'homme. C'est un phénomène qui apparaît de la même façon dans les périodes où l'histoire semble humainement réelle, et dans celles, bizarres, proprement incroyables, où l'on dirait qu'elle est absente ou du moins qu'elle échappe à toute mesure humaine. C'est ainsi qu'il existe des époques fantomatiques où l'irréalité de l'homme se manifeste, où l'homme se heurte à ces évidences: il n'est pas un être donné par Dieu, sa présence n'est pas garantie métaphysiquement, et même, comparable à l'une de ces espèces en voie de disparition, il est biologiquement sujet à caution.

Dans le domaine particulier des rapports entre la littérature et l'histoire, ces époques fantomatiques sont d'ordinaire marquées par les tentatives faites pour que la «question de l'homme» soit résolue radicalement, «une fois pour toutes». Ce phénomène se produit dans les moments de tentation extrême, quand le dramatique de l'humain frôle la déraison, et quand il apparaît que seul pourrait résoudre, sauver, parvenir, le miracle d'une conversion complète (totale). On veut une fois pour toutes «arranger» le monde, on veut refaire l'homme, le préparer, l'arranger, en vue de ce paradis terrestre dont il rêve depuis longtemps, comme à son but, comme à sa cible, et aussi, comme à son sens. Ici, dans le fond, ou dans le gouffre sans fond, de sa perte, de son nihilisme, de son mépris de lui-même, l'homme tend de tout son pouvoir vers une divinisation de lui-même, attitude désespérée de qui n'a rien à perdre, et qui ne peut que recevoir. L'homme tend à se libérer de sa «souffrance divine» de la façon la plus rapide et la plus efficace. Nous savons aujourd'hui, après coup, que ces époques sont les plus sombres de l'histoire humaine, affirmant le règne du totalitarisme, réglant son compte, ou presque, à l'espoir de jours meilleurs, et ravalant l'homme plus bas que sa simple «constante biologique».

Epoques, également, où la littérature se chargeait du salut de l'homme. On exigeait qu'elle montre, qu'elle crée un homme fait de telle façon *qu'il puisse être sauvé*. On exigeait, rôle écrasant, qu'elle dessine le modèle type de l'homme sauvé, de l'homme qui a surmonté, vaincu l'humain, l'humain tel qu'il existait jusqu'alors. La littérature de l'humain tel qu'il existait auparavant était traitée de littérature de la préhistoire, et l'on reconnaissait dans les drames de l'homme, dans la tragédie de l'humain, le modèle, l'annamnèse, le diagnostic d'une prescription fantastique, une pierre des sages, un élixir de longue vie, susceptibles de guérir ces grands malades nommés les hommes, lesquels n'étaient pas des fourmis.

Exigences non dépourvues de logique, et aujourd'hui encore, nombreux sont ceux qui voient mal la place exacte revenant à l'ontologie dans la littérature. Par ce qu'elle est, par ce qu'elle peut être, la littérature n'a jamais fait que chercher ce qui définit essentiellement l'homme, comme souvenir et aspiration, comme réalisé et non-réalisé, comme possibilité, comme réalisable et non-réalisable, comme rapport envers l'impossible, d'où naît la prise de conscience des possibilités essentielles. La littérature, empruntant à une expérience humaine caractérisée par la dispersion, a recueilli les significations susceptibles de prendre la mesure de l'homme dans sa liberté, et précisément en dehors de cette expérience. La littérature a toujours su que seule la liberté porte sa propre mesure, que cette mesure est tragique car elle est lourde de sens, ou plus exactement, que l'homme n'existe pas, qu'il n'est pas, qu'il devient, par sa rédemption tragique. Il s'ensuit que l'on ne peut pas sauver l'homme, ni le résoudre en dehors de sa tragédie.

Reprenant l'expérience des grandes religions, la littérature a synthétisé la question humaine en images, lesquelles ont posé un jour le problème du rapport entre l'exceptionnel et le quotidien, le «rare» essentiel et le fréquent banal. La littérature a méprisé le fortuit, le fugace, l'insignifiant, le singulier, tout ce qui ne donnait pas une image définitive de cette créature qu'est l'homme, mortelle, fugace, fortuite, insignifiante et singulière par rapport à sa mort, à sa fugacité, à son insignifiance, à sa singularité. Toutefois, en ces temps dont nous parlons, la littérature s'est révélée insuffisante dans son essence et l'homme, derrière son image, est toujours resté insuffisant, non-achevé. La littérature n'est jamais parvenue à racheter toute sa mort, sa fugacité, son insignifiance, sa singularité. Normalement insuffisante à elle-même, jamais suffisamment affamée d'humain (ou jamais rassasiée d'humain), la littérature a toujours aspiré à élargir son domaine, elle a toujours eu l'ambition de s'identifier avec l'existence historique même de l'homme, reprenant les ambitions des grandes religions (d'où le lien étroit qui unit la littérature aux différentes formes de la politique et de l'idéologie). Le lien dramatique entre l'expérience humaine et l'image de cette expérience, prenait à certains moments un aspect particulièrement tragique, voire grotesque. Aspirant à s'identifier jusqu'au bout à l'expérience humaine, à la couvrir, à la dire et à l'exprimer jusqu'au bout, pensant obtenir ainsi l'image d'un homme dans une grande mesure, pour ne pas dire totalement

rachetable, une image essentielle se situant très au-dessus de l'expérience humaine, la littérature endurait ce martyre inattendu, comparable, certes, au martyre de l'homme, mais qui ne pouvait rien faire de plus pour que l'homme puisse être transcendé. L'homme ne pouvait plus être dépassé.

Au moment où le quotidien, le banal, le fortuit, sont entrés dans la littérature, l'homme a été accepté et abandonné. Quand sont arrivés les temps de « transformation du monde », la littérature, logiquement, s'est efforcée de revenir à sa tâche essentielle. Mais déjà, avec l'expérience profonde de l'engagement humaniste, elle devait penser au salut de l'homme. Il s'est ainsi produit qu'en rêvant l'homme à partir de son quotidien, elle a représenté des images monstrueuses du bonheur humain. Mais tout cela est déjà un conte ayant pour sujet la participation de la littérature au grotesque historique.

Ce qui nous paraît important, dans cette approche superficielle, c'est de montrer l'essence de la littérature, dans sa position face à l'exceptionnel, à l'inhabituel. L'intérêt ontologique de la littérature est d'exprimer cette essence de l'homme qui existe en dehors de son existence pratique, et qui la dépasse sans offrir cependant aucun espoir, aucune consolation à son futur générique. En apparence paradoxale quand elle tente le contraire, en plongeant dans l'insignifiance de la praticité, son engagement finit dans un aveuglement qui détériore l'état humain.

La noble aspiration de la littérature à participer jusqu'au bout à l'humain, se solde de nos jours par une défaite, après laquelle toute illusion devient impossible. Des notions telles que le « réalisme socialiste », le « héros », l' « homme nouveau », le « héros positif », à un certain moment de l'histoire, étaient les serviteurs du crime et participaient aux « purges ». Et il ne faut pas oublier que ce « service du crime » a été créé comme la conséquence du besoin le plus noble, le besoin de venir en aide à l'homme. Le manichéisme s'est *de nouveau* révélé a-historique, de même que cette division entre bons et mauvais, cette conception d'une justice passant à côté de l'homme, car elle le considère comme insuffisant, dans sa difformité imparfaite, cette conception de l'homme selon laquelle il est essentiellement raté, essentiellement insuffisant.

Et le souci de refaire l'homme, de l'améliorer, aboutit toujours, curieusement, à sa déshumanisation.

Les grandes religions ont perdu leurs chances: elles ont toutes fini en églises militantes. La littérature, naturellement, dans la même tradition (il faudrait ici renouveler la notion d'humanisme, lui donner un tout autre sens), a eu la même chance, et l'a perdue de même. La « littérature engagée » participe sûrement à la chute des valeurs de ce siècle, mais son rôle fatal et définissant explique finalement sa situation, notre situation. Nous n'avons plus d'illusions, mais il est bien certain que la littérature ne peut plus en avoir non plus. Non seulement il est assuré que l'homme ne peut pas être créé, que l'homme ne peut pas vaincre, mais il est encore plus parfaitement clair que l'effort fait en ce sens, par l'humanisme militant, finit dans le mépris notoire de l'homme, envers ce qui constitue sa possibilité et sa réalité

originelles. La littérature doit revenir à sa source: en dépit du temps qui n'a pas encore épuisé son besoin de détruire l'homme, c'est-à-dire de le refaire, en dépit du temps qui se pique de finir l'homme en même temps que de le rendre heureux, la littérature doit se soucier de cette image de l'homme qui survit toujours.

2. LENINE ET LA QUESTION DE LA LITTÉRATURE

I. — On ne saurait trop souligner ni louer l'intérêt que portait Lénine à la littérature et au rôle qu'elle joue dans la conscience sociale d'une époque. Par ailleurs, la position de Lénine, en fait praticiste et éloignée des extrêmes, plutôt la conséquence d'un désintéret dû au souci de questions infiniment plus importantes — problèmes de existence nue — a toléré, et de la sorte en partie permis, la création d'une avant-garde littéraire et artistique qui était peut-être la plus décisive du siècle. Par le canal de ses impressions littéraires de jeune homme, puis plus tard, par le canal de ses incursions d'émigré dans l'oeuvre de Tolstoï, de Gogol, de sa correspondance et de ses conversations avec Gorki, jusqu'à ces «Conférenciers» de Maïkovski dont il fait l'éloge en praticien de la politique «non-initié» à certaines questions «esthétiques», Lénine n'atteint jamais à l'essence de la littérature et des questions de la littérature: autrement dit, il la manipule, soit que son oreille politique exceptionnelle capte l'importance de cette sphère par ailleurs curieuse et sujette à caution dans la formation de la conscience sociale en général, soit que, plus simplement, il fasse un emploi démagogique et bon enfant de certaines citations, locutions, types ou caractères, selon les besoins politiques du moment, ce qui lui réussit parfaitement, surtout avec les proverbes populaires russes.

C'est justement la raison pour laquelle les idées de Lénine sur la littérature et la révolution, sur le rôle joué par la littérature dans l'édification de la nouvelle société, paradoxalement, sont sans importance en même temps qu'elles représentent une exception dans la conception traditionnelle des rapports entre la politique et la littérature. En fait, en reprenant avec beaucoup de précautions la tradition russe, didactique et populiste, et plus tard, social-démocrate, du couple, littérature-peuple, ou littérature-société, ou littérature-révolution (de Pouchkine, Gogol, Pisarev, Dobroljubov, Černiševski, jusqu'à Tolstoï et Gorki, pour ne citer que les principaux), puis en suivant une autre tradition, qui va de Marx et Engels jusqu'à Lunacarski, en passant par Mehring et Plehanov — Lénine n'accordait pas à la littérature une importance particulière à tous les moments de la révolution (excepté peut-être entre le début du siècle et la Première Guerre Mondiale), et en même temps, il sentait instinctivement qu'il ne fallait pas s'introduire dans cette sphère particulière de la politique si l'on tenait à lui assurer un développement authentique, pour son propre bien, le bien de la société et le bien de la politique. En même temps, Lénine était toujours enclin à permettre le développement autonome des formes émancipées de la conscience sociale, tant qu'elles n'étaient pas directement liées aux formes des rapports de l'activité idéologique et des problèmes essentiels de la société (comme par exemple dans le cas

de »La recherche de Dieu« de Gorki, puis dans l'Essai sur Tolstoï). Pour être juste, il faut répéter que l'indifférence et la bienveillance de Lénine étaient fonction de l'intérêt qu'il portait aux problèmes décisifs posés par l'existence même de la société et de la révolution.

Pendant, comme il était soucieux de la plénitude de la révolution dans la société, Lénine ne pouvait esquiver la question de la littérature dans le changement révolutionnaire de la conscience sociale, et en même temps, il ne pouvait échapper au malentendu traditionnel qui sépare littérature et politique depuis Aristophane. Ce malentendu tire son essence du caractère politique de toute révolution, et pas seulement du caractère politique de toute société.

II. — La littérature russe a répondu à la Révolution d'Octobre par les oeuvres les plus grandes, et les plus extraordinaires, non seulement dans la tradition russe de la littérature didactique engagée, mais aussi dans un effort authentique répondant au désir impérieux d'effectuer des bouleversements révolutionnaires dans la littérature-même. L'avant-garde russe de cette époque fut peut-être la plus complète avant-garde de l'histoire. Pour elle, un changement révolutionnaire de la littérature correspondait à un changement révolutionnaire de la conscience humaine. Et c'était là tout ce que l'homme pouvait faire et tenter. L'avant-garde la plus complète de tous les temps, la seule qui intégrât l'histoire et la politique, était universelle parce qu'elle sous-entendait la libération de l'homme dans tous les domaines. (On ignore encore aujourd'hui ce qui s'est passé exactement, surtout dans l'ensemble du mouvement spirituel; ici, nous laissons de côté les autres arts et les efforts intellectuels dans leur totalité: c'est que la littérature, conformément à la thèse avancée ici, a essentiellement supporté le poids de l'aspect politique de la révolution).

Les erreurs grandioses d'un Maïakovski, avec les pathétiques tentatives d'agit-prop poétique; les expériences linguistiques prétendument hermetiques de Hljebnikov (en fait, véritable révolution de la langue); la conscience impitoyablement tragique et révolutionnaire de Babelj, Piljnjak, Blok, Jesenjin, le délire de Mandeljstam; toute l'avant-garde littéraire russe (sans parler de l'avant-garde dans les domaines du théâtre, du film, de l'architecture, de la peinture, du design, de la musique), a réalisé une révolution spirituelle dont le sens, le contenu, le vouloir, coïncident avec l'aspect politique et social de la révolution, au moins dans ses intensions.

Il est probable qu'aucune société dans l'histoire, ni surtout aucune révolution, n'a bénéficié d'une littérature aussi loyale. En quoi consiste alors le fameux et essentiel malentendu?

Les thèses concernant le caractère paysan de la révolution russe, sa position de sévérité, son incompréhension pour l'avant-garde, sont à la fois sociologiquement concevables, et insuffisantes. Les qualificatifs d'aristocratique et d'esthétique dont on gratifiait l'avant-garde n'étaient pas seulement des étiquettes sujettes à caution, mais dans bien des cas, un bavardage des historiens de la littérature. Un Babelj, un Piljnjak, par exemple, sont tellement dans la tradition du parler littéraire, mais aussi populaire, qu'à leur propos, la question de l'incompréhension ne se pose même pas. Enfin, c'est l'avant-garde

qui a créé le lyrisme d'estrade. La métaphorique de Blok, Maïkovski, de Jesenjin, et même de Pasternak, puise profondément à la tradition de la métaphorique russe. Etc, etc.

III. – Poursuivre cette réflexion sur l'attitude de Lénine envers la question de la littérature et envers la position de l'avant-garde littéraire russe, depuis la révolution d'Octobre jusqu'à Staline, signifie, pour l'essentiel, constater ce qui suit:

1. Il faut examiner dans son ensemble la tradition du rapport politique-révolution.

2. Il faut examiner de nouveau, et jusqu'au bout, la question de la littérature engagée.

3. Il faut enfin examiner séparément la question de la littérature engagée désirée par la politique et les politiciens, et la question de la littérature engagée désirée par les écrivains et permise par la nature-même de la littérature.

4. Il faut définitivement abolir la notion de littérature engagée, car, pour parler bref et métaphoriquement: Lénine, et ensuite Staline, ont voulu une littérature engagée; l'avant-garde russe a créé une littérature engagée. La différence est décisive.

Tout cela nous indique qu'il ne s'agit pas seulement de littérature, et que la littérature n'est pas aussi inessentielle qu'elle paraissait à Lénine, puis à Staline. Lénine n'assassinait pas les écrivains et il considérait qu'ils pouvaient hâter certaines actions – dans la bonne tradition russe de Tolstoï et de ses petits contes instructifs à l'usage des paysans de Jasna Poljana . . . Staline voulait faire des écrivains des »ingénieurs des âmes«. Mais comme les âmes ne peuvent pas être »projetées«, et comme pour Staline, elles n'étaient ni nécessaires ni bienvenues, de nombreux écrivains (pour ces deux raisons apparemment contradictoires), s'ils n'ont pas perdu d'âmes, ont perdu la possibilité notoire d'en avoir. Il semble monstrueux d'affirmer (mais c'est un fait), que Staline n'a fait que tirer les conséquences, extrêmes, bien entendu, d'une position envers l'engagement en littérature, et les conséquences d'une révolution qui a péri rapidement, du fait de l'excluvité qu'elle donnait à son niveau social et politique, au détriment de son potentiel spirituel et humain. Le stalinisme n'est pas tant une question de totalitarisme, de didacture, qu'une question de sous-estimation de la révolution. Dans l'insuffisance spirituelle et humaine de cette révolution, un rôle a été joué par les rapports envers l'art, et notamment envers la littérature. C'est ainsi que s'est trouvé littéralement liquidé l'un des plus grands mouvements spirituels de l'histoire. Tandis que la révolution, surtout après le soulèvement de Kronstadt, (première annonce d'une vraie démocratie socialiste, après la Commune de Paris et le Conseil des députés), montrait de plus en plus son caractère non-universaliste, se réduisant à une simple question d'organisation sociale et politique dans *l'un des états*, la littérature, ainsi que les autres sphères spirituelles, concevaient la révolution comme une renaissance de la nostalgie originelle de l'homme pour son destin d'homme.

Avant toutes les discussions que pourront soulever ces quelques réflexions préliminaires, nous pouvons, revenant au malentendu qui persiste autour du rapport envers la conception de l'homme et de sa »transformation«, le définir ainsi: les rapports entre d'un côté une politique actuelle, qui doit manipuler une construction déterminée, utilisable et efficace, de l'homme et de l'unité socialo-politique, et de l'autre côté, une conscience spirituelle universelle, exigée par la transcendance de l'homme en tant qu'individu purement et simplement historique. Et, tandis que les révolutions jusqu'à présent ont réussi en général au niveau de l'organisation technique, la littérature se soucie essentiellement de préserver leur potentiel spirituel et historique non-réalisé.

THE CROSSROADS OF AMERICAN SDS

Jasminka Gojković

Beograd

I

To explain today's New Left in America means to explain a certain mood, a feeling characteristic of the different groups united under that common name. Through the use of such common name an injustice is being made to each one of them because they all reject this equalisation from its starting point: confronted with one and the same goal, they nevertheless refuse to harmonise their viewpoints about achieving it. That is why what the New Left movement has achieved so far is much closer to creating an atmosphere of cynical rejection of the institutionalised ways of life, both merely social and political, than to answer the quest for their political identity. A relation existing among the different factions of this divided body can best be described as »symbiotic«. Here it means that each group within the movement uses every other faction of means to create a totality of contrasts between itself and all the rest of them, which will help it to gain support by condemning all other groups and favouring itself as the only reasonable alternative in the movement? How much good, this does for the movement, and how much for a specific group, are two different questions. And precisely because they never see the questions together, because they are unaware of the importance of not separating their own aims from the aims of the movement – they are sinking ever more deep into factionalism. Even the fact that they were isolated from the beginning, did not serve as a unifying factor; on the contrary the intolerance was becoming deeper and deeper. Its price, however, has not been so much increasing political danger, as a minimized chance for political efficiency.

Since there are so many groups within the New Left, which can hardly be explained within the time-limits of this conference our analysis must be limited to only a few of those groups if it does not want to remain on a very superficial level. That is why this paper will deal only with one problem: what is happening today with what

once was the American SDS. This does not only mean that numerous other groups of the New Left will not be mentioned, but also that the analysis of the past of the SDS itself will be omitted. We shall present the factions that originated out of the SDS after its famous split in 1969. We shall try to describe their mutual relations, following their development and pointing to the ideological basis of their differentiations. Finally, we shall analyse their place in the context of the radical practice and the existing revolutionary theory.

II

The beginning of the end of the American SDS came when it was joined by Progressive Labour Party-PL, which was a maoistic faction of the American communist party. Soon it became obvious that the two had little in common, and that the main effect of the union was a tacit agreement between the SDS groups to forget their mutual intolerances and to get together for the first time, in order to throw out this unwanted partner. Why PL provoked such a strong negative reaction will become clearer when we explain its ideology.

PL has its own conception of the radical movement according to which the left is they themselves, the center all those who agree to work under their political supremacy, and the right – all political opponents. PL has joined the SDS with the intent to illuminate its members about who is the main revolutionary force in the contemporary world. However, from the very beginning PL and SDS lived in the atmosphere of the compulsory mutual tolerance. The presence of the PL has forced the SDS to think about the necessity of creating national leadership that did not exist up to that point, in order to make sure the whole of SDS does not fall under PL's hegemony.

All PL's politics is based in fact on one fundamental assertion: that the struggle of the working class is primary and all other attempts to challenge the capitalist system are inferior. At best all other groups, such as students, blacks etc. may, if they wish to be revolutionary, concentrate their activity upon the problems of the working class. Dealing with all other problems is considered an expression of their bourgeois heritage. By entering the SDS, PL did help to draw their attention to the problem of the working class, that has been neglected before in SDS discussions. PL doubtless is one of the very few groups in the States that actually believes in the inherent possibilities of the American working class to make a revolution. But except for the firm belief in the working class, there is very little that PL has done to find a place for it in the contemporary America. The answer to the question who has to make a revolution, today demands much subtlety, especially in a country like America. The lack of that subtlety prevents PL from doing three things: adjusting its action to the existing circumstances, seeing correctly the place of other radical movements in America, and understanding the world socialist movement without being puzzled with its variations. In its dogmatism, PL takes American workers for what they are not, expecting that it takes only a little bit of good agitation in order to transform this spar-

row into an eagle. Second, thanks to the extreme inflexibility of its basic assumption, it sees even the black movement, which is perhaps the most authentic movement for elementary humanism and human rights in America, as nationalist because it does not have the interest of the working class as its major aim. Therefore, according to PL, it works directly against those interests. Racism is the problem which ought to be solved by the working class itself, thinks PL: and the working class will solve it when it realise that racism in fact is turned against it itself.

Even bigger surprises meet us when we hear their interpretation of the world socialistic scene. Except for China and Albania, all other countries are revisionists and collaborationists with capitalism: the Cuban regime is elitist because it takes masses for a mere raw material which has to be shaped by the Castroite elite; the Italian Communist Party gave support to Dubcek in order to preserve the interests of its bourgeoisie. The Yugoslav clique is the avanguard of world imperialism, which supports American imperialism by taking American aid with strings attached. Ho Chi Minh is a revisionist too, because he accepted Soviet aid and negotiations with America. But whereas the rest of the world stagnates, China and Albania advance. The struggle of Albania in the postwar period inspires the whole world. It is an obvious proof to the capitulators and defeatists like Castro who think that a small country must be subordinate either to Russia or to America in order to survive. (World Revolution, 2, 1969, International Socialists 15. 1. 70).

No matter how true or false the PL's points are, its very emergence among the students created an atmosphere entirely foreign to the student movement. In opposition to the romantic enthusiasm of the student movement about the contemporary revolutions in the countries of the Third World, and bitter scepticism quite foreign to their youthfulness, in opposition to their openness to the new experiments and spontaneous adaptations to the new situations, PL has brought into SDS a rigid, dry, unattractive critical tone. Incapable of giving their ideas room to develop regarding some facts of life, PL has made a rigid system of several inflexible assertions which demand that reality shape itself to their ideas rather than that their ideas develop from the real situation. That is why the number of PL members is relatively small, and that is why soon after the entry of PL in the SDS it became quite clear that two minds are fighting for the same body and that it was only a question of time before they split again.

That happened at the annual SDS Convention in 1969. But the split with PL cost SDS its existence as a unified organisation. Because of the greater and greater obvious differences between PL and the rest of SDS, SDS for the first time seriously began to consider the necessity for creating a united national leadership in order to protect itself from the whims of such a partner. Soon the national leadership was created under the name »National Collective«. PL answered with creating Worker-Student Alliance, WSA, which ought to stabilize its position among the students and to »organize the students to serve the working class«.

The national convention turned into a factional fight in which all ideological questions related to such issues as imperialism, racism, womans liberation etc, received only peripheral attention, in so far as they found expression through mutual attacks and accusations. The result was the unanimous decision of all members of SDS to throw out PL, making a following declaration:

»1. We support the struggle of black and Latin colonies within the US for national liberation, and we recognize those nations' right to self-determination.

2. We support the struggle for national liberation of the people of South Vietnam.

3. The PL has attacked every revolutionary nationalist struggle of the black and Latin people as being racist and reactionary. PL has attacked Ho Chi Minh, the revolutionary government of Cuba, all leaders of the peoples struggles for freedom against US imperialism. PL is objectively racist, anticommunist, and reactionary. It has no place in SDS.

SDS feels it now necessary to rid ourselves of the burden of allowing the politics of the PL to exist within our organisation. PL members and all the people who do not accept the above principles are no longer members of SDS.«

PL had no other choice but to retreat. WSA followed. But this reduced the tension of the convention only a little. Soon, all the differences with the SDS which had been submerged under a facade of harmony rose to the surface again.

Thus SDS began to fall apart. The first faction to organise itself was the Revolutionary Union – RU.

RU's analysis of the American and the world's situation begins from two fundamental assumptions: one, that of »primary contradiction« and two, that of the »white skin privilege«. For RU the primary contradiction is no longer class contradiction but the imperialist politics of the strong and the anti-imperialist activity of their victims. In this case, the working class is an instrument of that struggle, although it is not the group which suffers the most from it. Rather, those are the people of the countries which are the subject of the imperialist domination of great powers. Thus the participation of the working class in the anti-imperialist movement does not have as its primary goal its own emancipation, but rather the emancipation of the others. Here the starting point of the analysis is being changed: the fundamental question of the exploiters and the exploited is no longer connected with a single concrete society or social system. It is enacted on the world's scene, in the relations between peoples and not the relations among classes. This assumption on the part of the RU clouds the situation because it assumes that the attack on imperialism and capitalism in the whole, must necessarily come from the outside, and must work in the interests of the outsiders. The contradictions inside the capitalists system appear falsely

diminished by the relative growth of the general standard of living (and consequently of the workers standard of living), and much more flagrant contradiction appears to be the one between the victims of imperialism and the imperialist powers. Thus RU does not see that condition of the working class in a single system defines this system's fundamental characteristics, but believes these characteristics can and must be changed from the outside, by the struggle of others and by the aid of the workers for the good of the others on the outside. But just because they are so blind to the fact that capitalism and exploitation can exist even without imperialism, but that imperialism has its own necessary foundation in the exploitation of the working class, the members of the RU are trapped within an analytical framework from which only partial or false conclusions can be drawn.

The thesis of »the white skin privilege« analyses one of the most sensitive problems in American society: the relations between whites and blacks. Racism, according to RU, permits whites to live privileged lives at the expense of blacks, and racist ideas serve as a rationalisation and justification for those privileges. Those who have the privileges will fight to retain them. This is why whites are necessarily conservative until they become ready to give up their privileges. But when the question of how to overcome such racist ideas is posed, RU's only answer is to do so by persuasion. But there again the same error as in the explanation of the so-called primary contradiction occurs. Consequences are confused with causes, and the argument leads to dead end. For to be properly understood, it is necessary to realise that racism among the white workers is largely the result of their own subordinate position, and not only of their privileges. The constant rise in income tax, inflation, disintegration of the cities, fear of the destruction of the existing social structure, fixation on conserving what they have, engenders in American workers hostile attitudes against those who seem to threaten their current position, including blacks and radical students. But what is even more important, the white skin privilege thesis, starts with the wrong assumption that racism is a misconception of only one *part* of society (in this case working class), rather than an institution of a specific *type* of society. As an answer to this misconception RU tries to create among the workers a liberal feeling of guilt, which is supposed to help them to give up their privileges, and in that way get rid of the inherited burden of racism. But if it were only a matter of privileges, if it were correct that privileges are the basis of racial prejudices, then it would be difficult to expect any kind of change to be made by the workers: one does not give up privileges, they have to be taken away. In that case it would be the task of the blacks. But the position of the blacks and white workers has much more in common than RU thinks. Yet instead of trying to deduce from those similarities an alternative for overcoming the existing situation, RU insists on the moralistic renunciation.

Immediately after the split with SDS, RU changed its name into RYM I (Revolution Youth Movement one). The national collective

thus ceased to exist as a unified group. This became clear especially after the emergence of the Weathermen – RYM II. This was a final breakdown, after which SDS as an organisation ceased to exist.

Between RYM I and RYM II there are certain similarities much more with regard to analysis than tactics. Both groups understand the revolution as a moral obligation of the working class, and internationalism as a sacrificial offering for their countries' sins. Nationalism and national struggle for freedom have for them the role that Marx ascribed to the working class. That is why the class struggle seems to them to be an internal matter of second rate significance. The guidelines to it are set by the revolutionary movement in Vietnam; peoples of the Third World, and various black organisations for emancipation. But neither RYM I nor RYM II understands that the position of the Third World countries does not determine the politics of the imperialist powers, but that this politics depends on the constellation of power within the imperialist countries. This basic criticism of RYM I and RYM II misses the point. What happens when the Revolutionary Youth Movement analysis is taken to the extreme, can best be seen with the example of Weathermen.

Weathermen add to the concept of »primary contradiction« their concept of »bringing the revolution back home«. They hold that the existence of revolutionary struggles in the oppressed nations makes it easier to start the revolution in the countries like America. Since the revolutionary movement has reached its zenith in the countries of the Third World, there is no reason to wait to create the same movement in America. For the Weathermen there is no doubt that the liberation movements that America tries to repress, will destroy America itself with their revolutionary enthusiasm, as well as because they are becoming ever more numerous. Thus the Weathermen's main slogan is immediate action in America itself. The opportunity for revolution must not be missed. It is not necessary to wait for the support of other groups, not even the working class. This would only slow down the process, and the Weathermen are worried most of all of proceeding too slowly. No action is too adventurous, because everything is permissible as long as it cripples America. Thus during the winter and spring of 1970, three corporations in Manhattan, New York, were blown up, the City Hall in Greenwich Village and the biggest bank in Santa Barbara were burnt down. Even the groups quite independent of Weathermen are adopting their style, trying to make political significance out of something which is rather a mere adventure. But even if, from the Weathermen point of view, no action is too adventurous when concrete harm to America is concerned, the same can not be said when they themselves are in question. Because there are only a few hundred of them in all of America, and no matter how well organised they are, it is quite clear what their fate will be in the clash with American law and order. But it seems that they are themselves quite aware of the problem. Therefore, they are quite a unique group in the radical movement.

The basis of their organisation is firm discipline and an absolute devotion to the movement. The Weathermen train their cadre in the use of arms, teach them carate and instill in them the readiness to die for the revolution. To be the Weatherman means to give up literally everything else, to be a full time revolutionary. Mark Rudd, their national secretary, said at the large meeting last November in Boston: »If you want to join us, you have to forget everything else. You won't have time to go to the movies, to read, not even to have families. Revolution is your life, revolution is everything.« Such a fanaticism is possible only under one condition, which is again characteristic only for Weathermen: the hatred of everything American. They regard their whole country as evil: its history, its present and its future. They are probably the first non-patriot revolutionaries. Even the hatred of the Black Panthers is not total. Even they think, like Eldridge Cleaver, that there are two Americas: »America of American dream, and America of American nightmare. I am a citizen of American dream. And revolutionary struggle of which I am a part, is a struggle against the nightmare which is a present reality. It is a fight to replace the nightmare with the a dream which should become our real life.« The Weathermen, on the contrary, do not have dreams for America. They do not want to keep anything of its past, and the future they see in a Chinese-Red-Guard sense, according to which the new can be created only if the whole past is turned into ruin. Even technology can not be excepted. Only total destruction will guarantee that under these ruins the burden of all American institutions will vanish.

In contrast to some other groups like for instance the Yippies which intentionally keep their activity on the level of symbols, turning their criticism into theatre, and their movement into a provocative scene, Weathermen do not rely on such »ephemeral methods«. They think that their actions are more radical because they are not idealistic but materialistic. But although they think they are the only communist revolutionaries because their action is directed to concrete destruction and not to hollow rhetoric, their action actually are much more on the level of mere symbols, then they themselves seem to think. The basic assumption that it is possible for a small group of revolutionaries (even supposing that it is extremely well organised, that its aim is made quite clear, and that it uses the most efficient methods) to make any significant radical change in a country like America – is a grotesque misunderstanding of the system and the place of radicals in it. What does it mean to »cripple« the system every part of which is replaceable, the Weathermen have not got a clear idea at all. Thus their actions come close to individualistic terrorism which only increases the great paranoia of the society toward every form of violence. Individualistic terrorism seems even more inevitable in the light of a phenomenon characteristic not only of Weathermen but of all radical groups in America. That phenomenon becomes clear when we ask: how do the radicals see themselves in history i. e. how long is their time-perspective. This whole movement is in fact concentrated only upon the immediate future, despite the fact that their ideologies have a much longer-run

expectations, which can be realised only through persistent coordinated activity. Their day-to-day action does not have any long-range perspective and serves primarily to solve some immediate problems.

The Weathermen, bringing this ideology to an extreme, clearly show what this ideology can be turned into if it lacks the basic sense for concrete situations and self-criticism. They brought to light all the mistakes of American radical movement. The ever greater cynicism of this movement towards the world that shamelessly displays its own crimes, and towards its own impotence to attract any larger audience, the Weathermen translated into an attempt to answer violence with the equal violence, but unequal strength. Thus the Weathermen become meaningless and dangerous. But dangerous mostly for the future of the radical movement itself, minimizing its chance to win popular support, but increasing the hysteria which grows ever greater with every form of violence in America, except for the violence of law and order.

A special group among the racials are those do not belong to any official group because none seems to be offering them the right values. They are probably the most numerous category. Since they are absolutely unorganised, and lacking the opportunity to plan any action, they float among all the other factions, go their meetings, take part in their discussions, but not actually joining it. Often they also take part in the actions of various other groups, but only for as long as the specific action lasts. Then they disappear again and emerge the next time on entirely different place. They are a group that expresses most worry over the future of the movement and most discontent with its development. Their criticism, however, remains on the level of individual complains which does not go beyond private discussions. Their opinion might be expressed at some meeting sponsored by some of the groups, but again as individual voices without background. Often these people will join some temporary organisation, which concentrates upon some concrete, immediate goal, as for instance The Moratorium Day last November in Washington, or the last big strike of 500 schools after the invasion of Cambodia and the killing of 4 students at Kent University. Within this category there are many young professors who are becoming more and more popular because of their radical viewpoints. They get invited by various groups to speak at their meetings. So actually, a »freischwebende« group is being created, and there are chances that it will grow if the movement continues in the ways of »revolutionary machiavellism« like the Weathermen or rigid dogmatism like PL.

A special category consists of the students of the working-class colleges¹. Although all factions in the movement are fighting for the soul of the working class, nevertheless an absurd situation has been

¹ The following part of the paper consists mainly of my experiences with SMU, New Bedford, Mass., although I suppose that similar things happen also in other working-class schools in America. I must add that it was my colleague, Judy Adler, who inspired me to even think of this problem. She taught for some time at SMU and is now writing a study on political activity in elite schools versus working class colleges.

created, i.e. that the children of those very workers in that movement feel most foreign, marginal and inferior. The political activity and commitment parallels all other differences between those two types of schools. Parallel to the feeling of inferiority of their academic status is the understanding of their political commitment as something vegetating on the peripheries of the political activity in the big elite schools, which can never acquire as much significance as the actions of »the political heavies« in the big centers of action. The media reinforces that feeling of inferiority. Even the smallest event at Harvard or Berkeley gets a great coverage on the TV or in the newspapers, but the long strikes at little working-class colleges, like for instance SMU, New Bedford, only a few miles from Harvard, attract absolutely no attention. But not only do they not catch the eye of the gigantic media of the establishment, – they are almost unheard of in the various underground media of the radicals as well. Thus, they remain localised, unknown and unrecognised.

But there is one even more important difference between the political activity at the elite universities and the working-class schools. That is the difference in consequences. Whereas in places like Berkeley or Cambridge the student strikes became a tradition, and whereas more and more of the professors and faculty in general there take sides with the students, in the working-class colleges radical activity is almost illegal. The whole social structure there makes political activity in those areas highly difficult. The universities are integrated into the local community and works always under its watchfull eye. Big schools are independant of it, because, from one side, they enjoy the authority and respect, and from the other, because their students live out of their homes without pressure of their parents. Working class kids stay home during their studies instead of going to other states with better universities. They are handicaped later on when they try to get employed in the local community system, if they once were politically active. The school administration is also very hostile to such students, and will never try to protect them. The situation at the elite schools is quite different. The school will at least respect some basic liberal principles of political freedom instead of kicking its students out because of their weltanschauungs.

The development of political activity at the big centers helps develop the political mood in little centers around. Thus the political commitment depends largely upon the *place* one lives and works in. If that place is a part of an inert surrounding with no resonance of the activity from the other sides, it is more likely that students there will be rather apolitical or conservative then radical. Thus it happens more and more often that the radical students who finish the elite universities go to teach at the working class colleges in the attempt to drew working class kids out of the inertia of their class. But once those people succeed in radicalising a certain number of such students, the radical movement leaves working-class kids alone, unrecognised, so that it is most likely that they end up on the strata of the white-collars anyway.

III

In the last 10 years the left movement in America has been oscillating between the quest for its political identity and its own incapability to fulfill that task. In the last two years different radical groups started developing their own conceptions, which relied much more on the models borrowed from the Third World than on their own understanding of the specific American situation for which all other models are quite inapplicable. Thus, the main characteristic of the movement remains a certain mood, the feeling of rage and impatience which grows together with facing the movements impotence to attract any sizable audience. American radicals wish to build socialism without marxism (the original Marx is still unknown to the majority), on the grounds of compilation of half-understood quotations from Lenin, Mao and Che Guevara.

This is accompanied with a very obvious lack of self-criticism and incapability to learn from ones own mistakes. Their underground media is full of all kinds of day-to-day reports, or attacks of other factions. Very rarely can there be found in them anything of the kind that has already become a style of German students: i. e. planing their actions with a sharp sense of self-criticism, and trying to find specific answer to the specific German situation. (In their recently founded »Rote Presse Korrespondenz«, they make detailed analysis of their own movement, critical reports on the work of the »rote Zelle«, criticism of the class analysis, theoretical papers on the relation of legal and illegal struggle etc.) Nothing of this kind can be found in American underground media. Like this movement itself, it is full of rage for American imperialism and capitalism, clinched feasts, and above all, of specific, quite new rhetoric which is being very often taken over from the groups like the Panthers etc. (But the official media, trying to co-opt the student movement, takes over those expressions very quickly, so that the words loose their meaning because of too frequent a use, and their effectiveness as well. For instance the word »revolution« appears on every other newspaper column, and is being used even as part of commercials. That way it becomes entirely colourless and empty.)

The movement which did not succeed in creating a new radical theory, did not have any more luck in creating a new conception of political tactics either. Traditional marches have lost a lot of their popularity because of the feeling that they are useless and »only for liberals«. The Weathermen type actions do not have, nor is it likely that they ever will have any larger support because of their terroristic implications. The so-called yip-in, yip-out, smoke-in etc, made by the groups like the Yippies, are more often self-entertainment than an influential meaningful symbolism. The isolation and individualism of the hippies creates an image of an alternative life-style, but rarely is capable of changing something on the broader social scene. Thus the fragmented movement has its diverse methods of struggle, which remain mainly episodic and without further consequences.

In spite of insisting on a alternative form of education, those young people have not succeed in formulating one, and that way failed to make pressure on the already institutionalised established formes. »Free Universities« have accomplished little. The reaction to the »industry of knowledge« most often is the attitude that one should learn in the streets rather than in schools. The number of drop-outs is becoming larger, and we can hear more and more often that it is they who are the future of the movement. This antiintellectualism is present also in the conception that »we should live the revolution« and not turn it into an academic issue and write about it. The action is what is primary, and there is very little time for all the rest.

But nevertheless, there are positive things about this movement, that probably would be missing in America was it not for the radicals.

Although they themselves do not know how to answer some basic questions, they have forced them into the arena of public controversy, making it safe for the forces in the middle to adopt them as issues. They have not succeeded in finding their own political identity, but did discover the identity of a lot of American institutions and institutionalised ways of life. They have put into question the morality and democracy of the institutions that before their appearance were absolutely immune to any kind of criticism.

They have made the Vietnam war, the main cause of their existence, into the focus of American consciousness, as its most painful point. It is not at all sure whether the Gallup pool would be movement which brought those problems closer to the public, presenting it as the problem of the national guilt.

But what is perhaps most important, the radicals have contributed to the fact that America can no more count on the instinctive patriotism of its youth. The discontent is growing in its most honest part. And although it is often reduced to the point of phantasy, even in the form of a mood, it has an important role in the minds of the ones who are the future of America.

Making mistakes, and still wondering between wrong and somewhat better answers to the basic questions of a radical movement, those young people have succeeded in making the first, important move: to directly or indirectly point out to what has to be removed in order for a place to be made for something better.

P R A X I S - REVUE PHILOSOPHIQUE

EDITION INTERNATIONALE

1965-1970

1^{ère} ANNEE (1965)

- N^o 1 - **De la Praxis** (B. Bošnjak, G. Petrović, P. Vranicki, D. Grlić, R. Supek)
- N^o 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. Marouse, S. Mallet, R. Supek, V. Korać, P. Vranicki, M. Životić, L. Goldmann)
- N^o 4 - **Liberté** (G. Petrović, P. Vranicki, D. Grlić, Lj. Tadić, M. Kangrga)

2^e ANNEE (1966)

- N^o 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. Čaldarović)
- N^o 3 - **L'art dans le monde de la technique** (D. Grlić, I. Focht, D. Pejović, M. Kangrga, M. Marković)
- N^o 4 - **Socialisme et éthique** (M. Kangrga, M. Životić, M. Marković, R. Supek, D. Grlić)

3^e ANNEE (1967)

- N^o 1 - **Actualité de la pensée de Karl Marx** (A. Krešić, M. Kangrga, R. Supek, P. Damjanović, G. Petrović)
- N^o 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^o 3 - **Antonio Gramsci** (P. Vranicki, K. Kosik, M. Marković, L. Sochor), **Phénoménologie et marxisme** (V. Filipović, K. Axelos, L. Langrebe)
- N^o 4 - **La philosophie dans la société contemporaine** (Z. Kuđinar, A. Kron, M. Đurić, D. Grlić, V. Stulić, A. Pažanin, M. Damjanović, 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 ANNEE (1968)

- № 1-2 – **Créativité 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)
- № 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. Netti, D. C. Hodges, G. A. Cohen, M. Marković)

5^e ANNEE (1969)

- № 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. Caldaroović, Z. Tordai, A. Sohn-Rethel, V. Sutlić)
- № 3-4 – **Présentation de »Filosofija«** (M. Kangrga, A. Krešić, S. Stojanović, Lj. Tadić, M. Zivotić, V. Korać, V. Pavićević, M. Marković, P. Vranicki, Z. Pešić-Golubović, V. Rus, N. Milošević)

6^e ANNEE (1970)

- № 1-2 – **Pouvoir et humanité** (R. Supek, V. Korać, V. Sutlić, L. Goldmann, G. Petrović, A. Krešić, Lj. Tadić, K. H. Volkman-Schluck, E. Paci, J. Lewis, A. Künzli, P. T. Brockelmann, D. Pirjevec, I. Kuvačić, W. Hofmann, F. Marck, H. Fleischer, Đ. Šušnjić, P. Broué)
- № 3-4 – **Marx, Marxisme, Marxologie** (M. Marković, J. Arandelović, E. Paci, E. Grassi, D. Grlić, B. Bošnjak)

Excepté des contributions thématiques chaque numéro de la revue contient des contributions diverses dans les cadres des rubriques régulières: PORTRAITS ET SITUATIONS, PENSÉE ET RÉALITÉ, DISCUSSION, COMPTES RENDUS ET NOTES, VIE PHILOSOPHIQUE, CHRONIQUE.

Tous les numéros publiés jusqu'à présent peuvent être obtenus par l'ordre à l'administration de PRAXIS, Filozofski fakultet, Zagreb, Đure Salaja 3. Le prix du numéro 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 année entière (4 numéros simples ou 2 numéros double): 7 dollars U. S. (ou l'équivalent en devises convertibles).

PLEASE SEND THE FOLLOWING BOOK

SOCIOLOGIJA

Special edition in English – Selected articles 1959–1969
published on the occasion of the 7th World Congress
in Varna

3.— dollars (or 37,50 N. din.) per copy for foreign
countries

15.— N. din. per copy for Yugoslavia

»SOCIOLOGIJA«

Name

Address

Sento to:

**JUGOSLOVENSKO UDRUŽENJE ZA SOCIOLOGIJU
BEOGRAD, STUDENTSKI TRG BR. 1.
JUGOSLAVIJA**

AN DIE MITTARBEITER UND LESER

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

DAS DENKEN VON G. LUKACS

SELBSTVERWALTUNG UND MANIPULATION

DIE VERANTWORTUNG DER INTELLEKTUELLEN HEUTE

DIE WISSENSCHAFTLICH-TECHNISCHE ENTWICKLUNG UND
SOZIALISMUS

SARTRE UND DER MARXISMUS

DIE GEGENWÄRTIGE KUNST UND DAS DENKEN ÜBER KUNST

-KRITISCHE THEORIE DER GESELLSCHAFT*

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

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

AN DIE ABONNENTEN UND KÄUFER

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

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

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

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

